





Digitized by the Internet Archive
in 2026

KIRCHENGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON
ANDREAS BIGELMAIR, JOSEF GREVEN
UND ANDREAS VEIT

HERAUSGEGEBEN VON
JOHANN PETER KIRSCH

ERSTER BAND

1930
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
FREIBURG IM BREISGAU

DIE KIRCHE IN DER ANTIKEN GRIECHISCH-RÖMISCHEN KULTURWELT

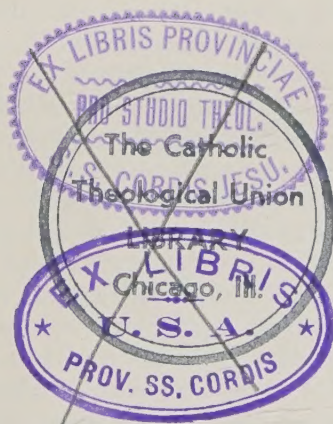
VON

WITHDRAWN

DR. JOHANN PETER KIRSCH

O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG (SCHWEIZ)
UND DIREKTOR DES PÄPSTLICHEN INSTITUTS
FÜR CHRISTLICHE ARCHÄOLOGIE ZU ROM

MIT EINER KARTE



1930

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
FREIBURG IM BREISGAU

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 23 Septembris 1930

d. m. Rösch.

Alle Rechte vorbehalten

Vorwort.

Im Jahre 1876 erschien das „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte“ von Joseph Hergenröther. Das ausgezeichnete Werk fand weite Verbreitung, so daß rasch eine zweite Auflage erfolgte. Der im Jahre 1879 zum Kardinal erhobene und zum Leiter des Vatikanischen Archivs berufene Verfasser besorgte noch eine dritte Auflage, die 1884—1886 in drei starken Bänden erschien. Nach dem am 3. Oktober 1890 erfolgten Tode Hergenröthers übernahm der Unterzeichnete die Bearbeitung der vierten Auflage, mit neuer Anordnung des Stoffes (1902—1909). Sehr bald schloß sich die fünfte Auflage an (1911 ff.), die auch inhaltlich in vielfacher Weise umgearbeitet wurde und nun vier Bände umfaßte. Als auch diese vergriffen war, wurde unter dem wirtschaftlichen Zwange der Nachkriegszeit für die sechste Auflage der Text in Manuldruck wiedergegeben und mit neugedruckten Nachträgen versehen. So bildete während mehr als fünfzig Jahren das wegen seiner Reichhaltigkeit, seiner erstaunlichen Gelehrsamkeit und seines echt kirchlichen Sinnes hochgeschätzte Werk für Tausende die Quelle, aus der sie gründliche und umfassende Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung der Kirche schöpften.

Der Fortschritt der kirchengeschichtlichen Forschung und die Vertiefung der historischen Methode ließen immer mehr die Notwendigkeit erkennen, eine umfassendere Neubearbeitung des ganzen Stoffes vorzunehmen und damit an Stelle des bisherigen Hergenrötherschen „Handbuches“ eine neue allgemeine Darstellung der Kirchengeschichte treten zu lassen. Der Verlag Herder griff sofort diesen Plan auf und tat alles, um ihn so bald als möglich zu verwirklichen. Die gewaltigen Leistungen in der wissenschaftlichen Spezialforschung auf kirchengeschichtlichem Gebiete ließen den unterzeichneten bisherigen Bearbeiter der letzten Auflagen des Hergenrötherschen Werkes ohne weiteres die Unmöglichkeit erkennen, diese Arbeit allein in Angriff zu nehmen. So wurde beschlossen, jeden der vier Bände, die auch die Neubearbeitung umfassen soll, einem eigenen Fachgelehrten zu übertragen, der in der entsprechenden Zeitperiode durch seine wissenschaftliche Forschungstätigkeit in besonderer Weise für die Bearbeitung vorbereitet war. Mit der größten Bereitwilligkeit übernahmen drei jüngere Fachgenossen, die durch ihre verschiedenen Veröffentlichungen in der wissenschaftlichen Welt auf das vorteilhafteste bekannt sind, die Mitarbeit an dem wichtigen Werke, und der Unterzeichnete benützt

25.6789

gerne den Anlaß, ihnen dafür an dieser Stelle den herzlichsten Dank auszusprechen. Den ersten Band, der die Periode des Altertums umfaßt, behielt der bisherige Herausgeber für die Neubearbeitung bei. Den zweiten Band, der die Kirche als Leiterin der christlichen Völkerfamilie in der Zeit vom 8. bis Anfang des 14. Jahrhunderts schildert, übernahm Professor Joseph Greven in Bonn. Den dritten Band, der den Verfall der kirchlichen Machtstellung und die große abendländische Glaubensspaltung zum Gegenstand hat, bearbeitet Professor Andreas Bigelmair in Würzburg. Der vierte Band, der die neue und neueste Geschichte der Kirche von Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Jetztzeit umfaßt, liegt in den Händen von Professor Andreas Veit in Freiburg i. Br.

Um den einzelnen Bearbeitern in der Behandlung und Darstellung des Stoffes volle Freiheit zu lassen, wurde der Name des ersten Herausgebers „Joseph Hergenröther“ fallen gelassen. Das Werk soll dadurch zugleich auch als ein neues und selbständiges gekennzeichnet werden. In welchem Maße bei der Bearbeitung der Text der letzten Auflage, sowohl was den Inhalt als was die Anordnung des Stoffes betrifft, berücksichtigt werden kann, steht natürlich im freien Ermessen jeden Bearbeiters. Dabei sollen jedoch die besondern Vorzüge des Werkes, das durch die Reichhaltigkeit des Stoffes, die Behandlung des gesamten innern und äußern Lebens der Kirche, die Fülle der Einzelheiten in der Schilderung der Geschehnisse, die kritischen Hinweise auf Einzelfragen in den Anmerkungen, die reichen Angaben über Quellen und Literatur eine einzigartige Stellung unter den Darstellungen der allgemeinen Kirchengeschichte einnahm, in der Neubearbeitung durchaus gewahrt bleiben. In der Anordnung des Druckes werden, um den textlichen Zusammenhang besser hervortreten zu lassen, die Angaben über „Quellen und Literatur“ zu den einzelnen Kapiteln oder Paragraphen an den Schluß jedes Bandes gesetzt. Jeder einzelne Band wird sein eigenes Namen- und Sachregister haben. Auch die bisher beigegebenen Karten werden in dem neuen Werke beibehalten.

Der vorliegende erste Band entspricht zeitlich und stofflich genau dem entsprechenden Band der letzten Auflage des Hergenrötherschen Handbuches. Er behandelt die Gründung der Kirche und die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens im Rahmen der griechisch-römischen Kulturwelt des Altertums. Dieser Band war von dem unterzeichneten bisherigen Herausgeber des Hergenrötherschen Handbuches am meisten bearbeitet worden. So wurde auch für das neue Werk der „Kirchengeschichte“ wesentlich der Text der letzten Auflage des Werkes von Hergenröther-Kirsch zu Grunde gelegt. Doch wurden einige Teile anders geordnet, einzelnes ward gekürzt oder erweitert, inhaltliche Änderungen wurden an vielen Stellen vorgenommen, und auch in den Teilen, die keine Neubearbeitung erforderten, wurde der Text vollständig durchgearbeitet. Die methodische Einteilung des Stoffes in den verschiedenen Zeitepochen wurde beibehalten, da sie sich dem Verfasser

je länger je mehr als die zweckentsprechendste erwies. Einige im Laufe dieses Jahres erschienene Veröffentlichungen konnten für die Bearbeitung des Textes nicht mehr benützt werden, sie wurden jedoch in der Angabe der „Quellen und Literatur“ am Schlusse des Bandes an den entsprechenden Stellen verzeichnet, so daß die Leser sie für weiteres Studium der einschlägigen Fragen heranziehen können. In den Angaben der Literatur wurden ältere Werke, die vollständig überholt sind und für das wissenschaftliche Studium keine praktische Bedeutung mehr haben, weggelassen. Die neuere und neueste Literatur dagegen ist mit möglichster Vollständigkeit verzeichnet, um der Spezialforschung dadurch die ersten notwendigen Hinweise zu bieten.

Möge nun auch diese neue „Kirchengeschichte“ die gleiche günstige Aufnahme und die gleiche große Verbreitung finden wie ihre Vorgängerin, um in weitesten Kreisen die Vertiefung der kirchengeschichtlichen Studien und zugleich die hohe Wertschätzung des Lebens unserer heiligen katholischen Kirche zu fördern.

Freiburg i. d. Schweiz, am Feste der Himmelfahrt Mariä 1930.

J. P. Kirsch.

Inhalt.

	Seite
Einleitung.	1
1. Begriff der Kirchengeschichte	1
Geschichte und Kirchengeschichte 1. — Aufgabe und Eigenschaften der Kirchengeschichte 4.	
2. Quellen und Hilfsmittel der Kirchengeschichte	6
A. Quellen 6. I. Überreste 7. — II. Schriftwerke 11. — III. Sammelwerke verschiedener literarischer Quellen für einzelne Länder 13. — B. Hilfsmittel 14.	
3. Die Entwicklung der Kirchengeschichte	22
Altertum 22. — Mittelalter 25. — Neuzeit und Jetztzeit 27. — Rückblick und Ausblick 39.	
4. Einteilung der Kirchengeschichte	40
Allgemeine und spezielle Kirchengeschichte 40. — Chronologische Einteilung der allgemeinen Kirchengeschichte 44.	

Vorgeschichte.

Das religiöse Leben bei den Heiden und Juden zur Zeit der Entstehung des Christentums.

1. Die religiösen und sittlichen Zustände der griechisch-römischen Heidenwelt Polytheismus in den einzelnen Ländern 49. — Religion und Philosophie der Griechen 53. — Religion und Philosophie der Römer, soziale Zustände 61. — Religiöse Zustände in den abendländischen Provinzen 67.	49
2. Die Juden	68
Geschichte des Judenvolkes 68. — Religiöse Strömungen 70. — Essener und Therapeuten 72. — Jüdische Diaspora 73. — Jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie 74. — Proselyten 76. — Samariter 78.	
3. Die Fülle der Zeit	79

Erstes Buch.

Die Entstehung und Ausgestaltung der Kirche im Rahmen des heidnisch-römischen Staates

(vom 1. bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts) 82

Erster Abschnitt. Die Gründung der Kirche im apostolischen Zeitalter 83

1. Jesus Christus, der Stifter der Kirche	83
Gründung der Kirche 83. — Petrus, Haupt der Kirche 84. — Einheit und Katholizität 85. — Christi Auferstehung und Sammlung seiner Anhänger 85.	

2. Die Urgemeinde in Jerusalem und die erste christliche Mission	87
Ausgießung des Heiligen Geistes 87. — Organisation der Urgemeinde 88. — Verhältnis zur Synagoge 89. — Verfolgung 90. — Gemeinde in Antiochien 91. — Jakobus der Ältere und Jakobus der Jüngere 92.	
3. Der hl. Paulus und die große Heidenmission. Der Legalienstreit	93
Berufung des hl. Paulus 93. — Erste Missionsreise 94. — Legalienstreit 95. — Zweite Missionsreise 97. — Dritte Missionsreise 98. — Gefangenschaft in Cäsarea und in Rom 100. — Letzte Lebensjahre des Apostels 102.	
4. Der hl. Petrus und die römische Christengemeinde. Die Neronische Verfolgung	103
Petrus in Rom 103. — Tätigkeit des hl. Petrus 106. — Neronische Verfolgung 107. — Grabstätte der Apostel Petrus und Paulus 108.	
5. Der Jüdische Krieg und die Zerstörung von Jerusalem	109
Aufstand der Juden 109. — Zerstörung Jerusalems und des Tempels 110.	
6. Der hl. Johannes und die übrigen Apostel. Die Verfolgung des Domitian Wirksamkeit der Apostel Jakobus, Judas Thaddäus, Matthäus, Bartholomäus, Philippus, Andreas, Thomas, Simon, Matthias, Barnabas 112. — Der hl. Johannes 114. — Domitianische Verfolgung 114.	112
7. Der Gottesdienst und das religiöse Leben in der apostolischen Zeit	117
Taufe und gottesdienstliche Versammlungen 117. — Charismen 118. — Sittliches Leben 120.	
8. Die kirchlichen Ämter im apostolischen Zeitalter	122
Christengemeinden 122. — Kirchliche Ämter in den Gemeinden 123. — Episkopat, Presbyterat, Diakonat 126.	
9. Die Irrlehren im apostolischen Zeitalter	128
Entstehung der Irrlehren 128. — Jüdischer Partikularismus und Antinomismus 129. — Cerinth 130. — Simon der Magier 130. — Ebioniten und Nazaräer 132.	
Zweiter Abschnitt. Die Ausbreitung und innere Ausgestaltung der Kirche bis zum Ende des 2. Jahrhunderts	135
1. Die Ausbreitung des Christentums in den verschiedenen Ländern	135
Abendland 136. — Orient 138.	
2. Das Christentum und die heidnische Umwelt	141
Fördernde Faktoren für das Christentum 141. — Hindernisse 142. — Antike und Christentum 144. — Göttlicher Beistand 145.	
3. Die Christenverfolgungen im 2. Jahrhundert	146
Ursprung und Charakter der Christenverfolgungen 146. — Martyrer 148. — Verfolgungen unter Nero und Domitian 148; unter Trajan 148; unter Hadrian 149; unter Antoninus Pius 150; unter Mark Aurel 151; unter Commodus 153.	
4. Der Kampf der heidnischen Philosophie gegen das Christentum im 2. Jahrhundert	154
Celsus 154. — Lucian von Samosata und andere Philosophen 155. — Apollonius von Tyana 156. — Platoniker 156.	
5. Die Verteidigung des Christentums durch die christlichen Apologeten	157
Apologie des Christentums 157. — Polemik gegen das Heidentum 159. — Anfänge der kirchlichen Theologie 160. — Die einzelnen Apologeten des 2. Jahrhunderts 161.	

	Seite
6. Der zweite Jüdische Krieg. Das Judenchristentum und die judaistischen Häresien	163
Lage der Juden. Talmud 163. — Empörung des Bar-Cochba und Verwüstung Palästinas 164. — Elkesaiten 166. — Mandäer 170.	
7. Der Gnostizismus und seine Stellung zum Christentum	170
1. Ursprung und Charakter des Gnostizismus 170. — II. Die Systeme der eigentlichen Gnostiker 174. — A. Die palästinensisch-syrischen Gnostiker 175. 1. Die Simonianer und ihre Abzweigungen 175. 2. Saturnilus 177. — B. Die Ophiten („Gnostiker“) und deren Abzweigungen 178. — C. Die alexandrinische Gnosis 185. 1. Basilides 185. 2. Karpokrates 188. 3. Valentin 189. 4. Die Schüler Valentins 193. — III. Marcion und andere Irrlehrer mit gnostischem Einschlag 195. 1. Marcion und die Marcioniten 196. 2. Hermogenes 199. 3. Bardesanes 199. 4. Die Enkratiten. Tatian 200. — IV. Die Bedeutung des Gnostizismus und die Reaktion der Kirche gegen die Irrlehre 202.	
8. Der Montanismus	204
Ursprung und Lehren 204. — Verbreitung 205. — Bedeutung 208. — Aloger 208.	
9. Die Bekämpfung der Häresien durch die Kirche. Heilige Schrift, Überlieferung, Glaubensregel	209
Stellung der Apostel zu den Irrlehren 209. — Glaubensregel und kirchliche Überlieferung 210. — Kanon der Heiligen Schrift 212. — Glaubensbekenntnis 214.	
10. Die Christengemeinden in Rom und andern hervorragenden Städten des Reiches im 2. Jahrhundert	215
Römische Kirche 215. — Alexandrien, Jerusalem, Antiochien 220. — Kleinasien (Polykarp) 221. — Achaia 223. — Abendland, Gallien (Irenäus) 224.	
11. Die erste Entwicklung der kirchlichen Theologie im 2. Jahrhundert	225
Ursprung der kirchlichen Theologie 225. — Lehre von Gott 226. — Menschwerdung und Erlösung 230. — Engel und Dämonen 232. — Eschatologie (Chiliasmus) 233.	
12. Die kirchliche Hierarchie im 2. Jahrhundert	235
Monarchischer Episkopat 235. — Stellung und Autorität der Bischöfe 236. — Römische Kirche 239. — Priester 239. — Diakonen und Diakonissen 240. — Disziplin des Klerus 241.	
13. Die christlichen Mysterien (Taufe und Eucharistie) und die gottesdienstlichen Versammlungen	242
Taufe und Katechumenat 242. — Eucharistie 244.	
14. Die liturgischen Tage und Feste. Das Osterfest und der Osterfeierstreit	247
Liturgische Wochentage 247. — Osterfest und Osterfasten 248. — Osterfeierstreit 249. — Berechnung des Ostersonntages 250.	
15. Die Buße und die kirchliche Bußdisziplin im 2. Jahrhundert . . .	251
Bußdisziplin 251. — Kapitalsünden und Exomologese 252. — Bußgesinnung 253.	
16. Die christliche Sitte und das religiöse Leben im 2. Jahrhundert . .	253
Gebetsleben der ersten Christen 253. — Ehehliche Verhältnisse 254. — Sittliche Umwandlung 255. — Nächstenliebe 256. — Aszese 257. — Martyrium 258.	

Dritter Abschnitt. Die Entwicklung und erste Blüte der kirchlichen Theologie. Trinitarische Lehrstreitigkeiten (vom Ausgang des 2. bis Mitte des 3. Jahrhunderts)	259
1. Die weitere Ausbreitung des Christentums und die Christenverfolgungen in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts	259
Anwachsen der Zahl der Christen 259. — Synkretismus 260. — Verfolgung unter Septimius Severus 260; unter Caracalla 261; unter Severus Alexander 261; unter Maximinus Thrax 262. — Philippus Arabs 262.	
2. Der Neuplatonismus und sein Verhältnis zum Christentum	263
Neuplatoniker: Ammonius Sakkas, Plotinus 263. — Plotins System 264. — Porphyrius, Hierokles, Jamblichus u. a., Hermes Trismegistos 265.	
3. Die kirchliche Theologie im 3. Jahrhundert	266
Entwicklung der Theologie 266. — Grundsätze 268. — Theologische Schulen 268.	
4. Die Kirche in Ägypten. Die alexandrinische Katechetenschule. Klemens und Origenes	269
Alexandrien und die dortige Katechetenschule 269. — Pantänus 270. — Klemens von Alexandrien 270. — Origenes 271. — Nachfolger des Origenes an der Katechetenschule 274.	
5. Die Kirchen in den Provinzen des Orients bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts	275
Jerusalem 275. — Julius Afrikanus. Beryllus von Bostra 276. — Antiochien 276. — Osrhoëne 277. — Kleinasien 277.	
6. Die römische Kirche. Hippolytus und die trinitarischen Streitigkeiten am Ausgang des 2. und bei Beginn des 3. Jahrhunderts	278
Antitrinitarier: Theodotus der Gerber und Theodotus der Wechsler 278. — Monarchianische Modalisten (Sabellianismus) 279. — Hippolytus und die Päpste Zephyrinus und Kallistus 281. — Urbanus, Pontianus, Anterus 283. — Fabianus 284.	
7. Die Kirche in Nordafrika bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts. Tertullian	285
Tertullian 285. — Agrippinus von Karthago, Privatus von Lambäsis 287.	
8. Die Entwicklung der kirchlichen Verfassung; der Klerus im 3. Jahrhundert	287
Häuser der Kirche 287. — Ordines minores 288. — Die kirchliche Einheit und die Stellung der römischen Kirche 289. — Die kirchlichen Metropolen 291. — Die Synoden 293.	
Vierter Abschnitt. Die Zeit der großen Verfolgungen und der Sieg des Christentums (vom Jahre 250 bis zum Jahre 313)	294
1. Der systematische Kampf des heidnischen Römerstaates gegen die Kirche von Decius bis auf Diokletian	294
Verfolgung des Decius 294. — Verfolgung des Valerian 296. — Nachfolger Valerians 297. — Diokletianische Verfolgung 297. — Toleranzedikt des Galerius 301. — Sieg Konstantins über Maxentius und Toleranzedikt von Mailand 302. — Licinius 303. — Zahl der Christenverfolgungen 304.	
2. Die Ausbreitung der Kirche am Anfang des 4. Jahrhunderts	304
Italien 304. — Balkanhalbinsel 305. — Kleinasien 305. — Syrien 305. — Der übrige Orient und Ägypten 306. — Afrika 306. — Spanien, Gallien und Britannien 306. — Alpenländer 307.	

	Seite
3. Die Kirche in Rom und in Nordafrika seit der Mitte des 3. Jahrhunderts. Cyprian von Karthago; der Bußstreit und das Schisma des Novatian; der Ketzertaufstreit	308
Papst Fabianus 308. — Novatian 308. — Cyprian von Karthago 308. — Papst Kornelius und das Novatianische Schisma 310. — Die Päpste Lucius und Stephan 311. — Ketzertaufstreit 312. — Die Päpste von Xystus II. bis Gajus 314. — Papst Marcellinus 315. — Die Päpste Marcellus, Eusebius, Miltiades und Silvester 316. — Mensurius von Karthago, Arnobius, Laktantius, Kommodian 316.	
4. Die Kirche in Ägypten seit der Mitte des 3. Jahrhunderts. Dionysius von Alexandrien; das Meletianische Schisma	317
Dionysius von Alexandrien und die ägyptische Kirche 318. — Die Katechetenschule 320. — Petrus von Alexandrien und das Schisma des Meletius 321.	
5. Die Kirche im Orient seit Mitte des 3. Jahrhunderts. Häresie des Paulus von Samosata über die Trinität	322
Bischöfe von Jerusalem und Antiochien 322. — Firmilian von Cäsarea in Kappadozien 323. — Gregor der Wundertäter 323. — Methodius von Olympos (Philippi) und Pamphilus von Cäsarea 324. — Paulus von Samosata und seine Irrlehre 324. — Antiochenische Gelehrten-schule 326. — Schule von Edessa 326.	
6. Der Manichäismus	326
Mani 327. — Lehre der Manichäer 328. — Verbreitung des Manichäismus 330.	
7. Der kirchliche Gottesdienst im 3. Jahrhundert. Taufe, Eucharistie und andere Kultushandlungen	331
Katechumenat 331. — Taufe 332. — Arkandisziplin 332. — Eucharistie 333. — Kirchliche Festtage 334. — Liturgische Akte 335. — Feste der Martyrer 336.	
8. Die christlichen Kultusgebäude und Grabstätten im 3. Jahrhundert	338
Versammlungsräume der ersten Christen 338. — Kirchengebäude 338. — Begräbnisplätze 339. — Christliche Kunst 341.	
9. Die Bußdisziplin und die kirchliche Zucht im 3. Jahrhundert . . .	342
Entwicklung des Bußwesens 343. — Öffentliche Buße (Exomologese, Büsserklassen) 344. — Sündenbekenntnis 345. — Disziplin des Klerus, Zölibat 346.	
10. Das religiös-sittliche Leben im 3. Jahrhundert. Das christliche Aszetentum	347
Licht und Schatten im religiösen Leben 347. — Schriften zur Pflege des sittlichen Lebens 348. — Pflege der Aszese 348. — Gottgeweihte Jungfrauen 350.	

Zweites Buch.

Die Kirche im christlichen Römerreich des Altertums

(von Konstantin d. Gr. bis zum Trullanischen Konzil, 313—692) 351

Erster Abschnitt. Der Sieg des Christentums im Römerreich und der Kampf gegen den Arianismus (313—395) 353

1. Die Kirche und der römische Staat im 4. Jahrhundert 353

A. Konstantin und seine Söhne 353 — B. Kaiser Julian erneuert den Kampf gegen das Christentum 357. — C. Die Kaiser von Jovian bis Theodosius I. Das Christentum Reichsreligion 363.

2. Der literarische Kampf gegen das Christentum und die christliche Apologetik im 4. und 5. Jahrhundert 366
 Julians Polemik gegen das Christentum 366. — Jamblichus und andere Neuplatoniker 367. — Apologeten des Christentums 369.
3. Die Irrlehre des Arius und der große arianische Lehrstreit . . . 372
 A. Arius und seine Irrlehre: Trinitätslehre 372; Lehre des Arius 373; Arius und sein Auftreten 374; erstes Eingreifen Konstantins 376. — B. Das erste allgemeine Konzil zu Nicäa (325) 376. — C. Der arianische Streit bis zum Tode Konstantins d. Gr.: Athanasius, Bischof von Alexandrien und der Kampf der Arianer gegen ihn 381. — D. Der arianische Streit bis zur Synode von Mailand (355): Athanasius und die Eusebier; Papst Julius 386; arianisierende Lehrformeln von Antiochien 388; Synode von Sardika 390; Rückkehr des Athanasius 392; Marcellus von Ankyra und Photinus von Sirmium 393; Konstantius, Alleinherrscher; Begünstigung der Halbarianer und Verfolgung der Nicäner 394; Synode von Mailand (355) und deren Folgen 396. — E. Die Spaltungen unter den Gegnern des nicäischen Konzils: strenge Arianer und verschiedene Richtungen des Halbarianismus 398; Papst Liberius und die Anerkennung der dritten sirmischen Formel 400; Synoden von Seleuzia und Rimini 402; allgemeine Verwirrung 405. — F. Allmählicher Untergang des Arianismus im römischen Reiche: Stellungnahme Julians des Apostaten 405; Synode von Alexandrien (362) 406; Synode von Antiochien (362 oder 363) 406; Kaiser Valens verfolgt die Nicäner und die Semiarianer 407; die bedeutendsten Theologen verteidigen die nicäische Definition 409; die Kaiser Gratian und Theodosius verdrängen den Arianismus 410.
4. Die Irrlehren über den Heiligen Geist und der Apollinarismus. Das zweite allgemeine Konzil in Konstantinopel 381 412
 Macedonianer (Pneumatomachen) 412. — Apollinaris von Laodicea und seine Irrlehre 413. — Konzil von Konstantinopel (381) 415. — Athanasianisches Symbolum 417. — Kampf gegen den Apollinarismus 418.
5. Die Kirche im byzantinischen Reich im 4. Jahrhundert 418
 Athanasius von Alexandrien und andere ägyptische Bischöfe 419. — Didymus der Blinde 420. — Jerusalem (Cyrillus) 420. — Manichäismus 421. — Antidikomarianiten und Kollyridianerinnen 422. — Epiphanus 422. — Antiochien 423. — Kleinasien; die drei großen Kappadozier 424. — Eustathius von Sebaste und die Eustathianer 426. — Synoden 427. — Syrien und Mesopotamien; Ephräm 427. — Mesalianer und Audianer 428.
6. Die Kirche im Orient außerhalb der Grenzen des Römerreiches . 429
 Persien 429. — Armenien und Iberien (Georgien) 431. — Arabien und Abessinien 433.
7. Die römische Kirche im 4. Jahrhundert. Das Luciferianische Schisma. Der hl. Ambrosius von Mailand 435
 Papst Silvester 435. — Die Päpste Markus, Julius und Liberius 436. — Damasus und das Schisma des Ursinus 438. — C. Marius Victorinus 439. — Papst Siricius 439. — Lucifer von Cagliari und die Luciferianer 440. — Ambrosius von Mailand 441.
8. Die Kirche in den nordafrikanischen Provinzen. Der Donatismus . 443
 Ursprung der donatistischen Spaltung 443. — Eingreifen Konstantins d. Gr. 445. — Ausbreitung des Donatismus; Circumcellionen

446. — Grundlehren der Donatisten 449. — Bekämpfung des Donatismus und Versuche zur Einigung 450. — Karthagische Synoden 452.

9. Die Kirche in Spanien und Gallien im 4. Jahrhundert. Der Priszillianismus 453
 Lage der Kirche in Spanien 453. — Die Kirche in Gallien; Hilarius von Poitiers, Martinus von Tours 454. — Priszillian und der Priszillianismus 455. — Lehre der Priszillianisten 457.
10. Die Stellung der Kirche im öffentlichen Leben des christlichen Römerreiches 459
 Einfluß der Kirche auf das soziale Leben 459. — Vorrechte des Klerus, kirchliche Gerichtsbarkeit 460. — Ansehen und Stellung der Bischöfe 464. — Rechtssammlungen 464. — Cäsaropapismus im Römerreich 465.
11. Die Entwicklung der kirchlichen Verfassung bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts 468
 A. Die Diözese 468. — B. Die Patriarchen und Metropolen 475. — C. Der römische Primat 481. — D. Die Synoden 482.
12. Der Klerus und seine Stellung im 4. und 5. Jahrhundert 484
 Die kirchliche Hierarchie 484. — Ausbildung des Klerus 485. — Disziplin des Klerus; Zölibat 486. — Unterhalt des Klerus 488.
13. Die Anfänge des Mönchtums 489
 A. Das Mönchtum im Orient bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts 489. — B. Das abendländische Mönchtum vor dem hl. Benedikt 496.
14. Der liturgische Gottesdienst im 4. Jahrhundert 499
 A. Taufe und Katechumenat 499. — B. Feier der Eucharistie 501. — C. Das kirchliche Stundengebet 509. — D. Der Kirchengesang 510.
15. Die Ausbildung des liturgischen Kirchenjahres vom 4. bis 6. Jahrhundert 511
 Liturgische Tage der Woche 511. — Festtage des Herrn 512. — Festtage der Heiligen 514. — Festtage der Gottesmutter 516.
16. Die Kirchenzucht bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Die Ehe und die Bußdisziplin 518
 Die kirchliche Zucht 519. — Ausgestaltung der Bußdisziplin 519.
17. Die Kultusgebäude und Begräbnisstätten 522
 Die Kultusgebäude und die Entwicklung der kirchlichen Baukunst 522. — Die darstellende Kunst 524. — Begräbniswesen 525.
18. Die sittlichen Zustände in der Christenheit des 4. und 5. Jahrhunderts 526
 Vielfacher Verfall des religiös-sittlichen Lebens 526. — Lichtseiten im sittlichen Leben der Christen 528.

Zweiter Abschnitt. Die großen christologischen Lehrstreitigkeiten. Die Blüte der abendländischen Theologie und der Lehrstreit über die Gnade (vom Ende des 4. bis Ende des 5. Jahrhunderts) 529

1. Die Christologie der alexandrinischen und der antiochenischen Schule 529
 Blüte der antiochenischen Schule 529. — Allegorisch-mystische und grammatisch-logische Schrifterklärung 530. — Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia 531. — Lehre der Antiochener über die Person des Erlösers 531. — Lehre vom Menschen 534. — Exegeten 535.

	Seite
2. Der erste Origenistenstreit. Theophilus von Alexandrien und Johannes Chrysostomus; Hieronymus und Rufinus	535
Stellungnahme zu den Schriften des Origenes 535. — Streit zwischen Hieronymus und Rufinus über Origenes 536. — Theophilus von Alexandrien und die Origenisten 538. — Johannes Chrysostomus 539. — Die Chrysostomustragödie 541. — Stellungnahme anderer Theologen gegenüber Origenes 543.	
3. Der Nestorianismus. Cyrill von Alexandrien und das dritte allgemeine Konzil zu Ephesus (431)	544
Nestorius und seine Irrlehre 545. — Cyrill von Alexandrien und sein Kampf gegen Nestorius 549. — Konzil von Ephesus 551. — Streit über das Konzil und Einigung zwischen Alexandrien und Antiochien 554. — Stellungnahme gegenüber der Union 557.	
4. Die Irrlehre des Eutyches. Der Monophysitismus und das vierte allgemeine Konzil zu Chalzedon (451)	559
Die Auffassung von einer Natur und von zwei Naturen in Christus; Dioskorus von Alexandrien 559. — Eutyches und seine Lehre 559. — Synode Flavians von Konstantinopel und Schreiben Papst Leos I. 561. — Die «Räubersynode» von Ephesus (449) 562. — Verwirrung in der orientalischen Kirche 563. — Pulcheria und Anatolius von Konstantinopel 565. — Konzil von Chalzedon und Definition des Dyophysitismus 567. — Kampf gegen die Definition von Chalzedon 570.	
5. Die weitere Entwicklung des Mönchtums; die asketische und mystische Literatur	572
Das Mönchtum im Orient im 5. Jahrhundert 572. — Asketische Schriftsteller 573. — Die pseudodionysischen Schriften 574. — Mönchtum und asketische Schriften im Abendland 574.	
6. Die kirchliche Theologie im Abendlande. Hieronymus und Augustinus Rufinus von Aquileja 575. — Hieronymus 575. — Augustinus 577. — Christliche Dichter 579.	575
7. Die Irrlehre des Pelagius und die Gnadenlehre des hl. Augustinus	580
A. Pelagius und der pelagianische Streit; Synoden in Afrika und Synode von Diospolis 580. — Stellung der Päpste Innozenz und Zosimus 583. — Synode von Karthago (418) 585. — Vertreter des Pelagianismus 586. — B. Die pelagianische Irrlehre 588. — C. Die Gnadenlehre des hl. Augustinus 592.	
8. Freunde und Gegner der augustinischen Gnadenlehre. Der sog. Semi-pelagianismus	597
Die Mönche von Adrumet 597. — Die Theologen in Südgalien und deren Gnadenlehre 598. — Schriften Augustins gegen sie 601. — Fortsetzung der Streitigkeiten; Synode von Orange (529) 602.	
9. Die römische Kirche bis zum Untergang des weströmischen Reiches; die päpstlichen Vikariate in Thessalonich und Arles	606
Die Päpste des 5. Jahrhunderts 606. — Kampf gegen die Manichäer in Rom 608. — Die Anfänge des päpstlichen Vikariates in Thessalonich 609. — Papst Zosimus und das päpstliche Vikariat von Arles 610. — Metropolitanverfassung in Gallien 611.	
Dritter Abschnitt. Die Kirche bei der Auflösung der römischen Kultureinheit (vom Ende des 5. bis zum Ende des 7. Jahrhunderts)	612
1. Die äußere Lage der Kirche nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches	612
A. Der Fall des Heidentums im byzantinischen Reiche und in den ehemaligen Provinzen des Römerreiches im Westen 612. — B. Die	

- Völkerwanderung und das Christentum in den neugebildeten Reichen des Abendlandes: Die Goten; das westgotische Reich 615. — Die Burgunder und die Sueven 618. — Die Vandalen 619. — Die Hunnen 621. — Odoaker in Italien 622. — Das ostgotische Reich; Theodorich d. Gr. 622. — Die Langobarden 623. — Die Franken; Chlodwig 624.
2. Die Stellung der Kirche im byzantinischen Reiche und die Ausbreitung des Christentums im Orient 626
 A. Staat und Kirche im byzantinischen Reiche 626. — B. Die Ausbreitung des Christentums im Orient: Albanier, Lazier, Abasger 629; Sarazenen 629; Homeriten 630; China 630; Nubier und Blemmyer 631.
3. Der Monophysitismus im byzantinischen Reiche bis zur Regierung Kaiser Justinians I. (471—527) 631
 A. Acacius und das acacianische Schisma: Kaiser Basiliskus und sein Enkyklion 631. — Stellung des Patriarchen Acacius von Konstantinopel 632. — Kaiser Zeno 632. — Henotikon Zenos und Stellungnahme der orientalischen Patriarchen 634. — Spaltung zwischen Alt- und Neu-Rom 636. — Die Monophysiten Philoxenus und Severus 640. — Verhandlungen mit Papst Hormisdas 641. — Kaiser Justin I. und die Beilegung der Spaltung zwischen Rom und Byzanz 642. — B. Der theopaschitische Streit 644.
4. Kaiser Justinian I. und die Lehrstreitigkeiten zu seiner Zeit. Das fünfte allgemeine Konzil zu Konstantinopel (553) 646
 A. Fortsetzung der monophysitischen Wirren: Bestrebungen zur Wiedervereinigung der Monophysiten 646. — Kaiserin Theodora, Papst Silverius und Vigilius 648. — B. Der Streit um den Origenismus 648. — C. Der Dreikapitelstreit: Verurteilung der «Drei Kapitel» durch Justinian 650. — Opposition gegen die Verurteilung 651. — Papst Vigilius in Konstantinopel, Kampf zwischen ihm und Justinian wegen der drei Kapitel 652. — D. Das fünfte allgemeine Konzil und die weitere Entwicklung des Dreikapitelstreites 657. — Spaltung im Abendland wegen der Verurteilung der drei Kapitel 661.
5. Die weitere Entwicklung des Monophysitismus und des Nestorianismus im Orient 662
 A. Der Monophysitismus im byzantinischen Reich, in Abessinien, Syrien und Armenien 662. — Versuche zur Gewinnung der Monophysiten 664. — B. Die Spaltungen unter den Monophysiten 665. — C. Der Nestorianismus in Persien und den übrigen Ländern des Orients 670.
6. Die Irrlehre des Monotheletismus; das sechste allgemeine Konzil zu Konstantinopel (680—681) 671
 A. Ursprung des Monotheletismus: Sergius von Konstantinopel und der Monergismus 671. — Cyrus von Alexandrien und die Unionsformel; Sophronius von Jerusalem 673. — Papst Honorius und die zwei Willen-Lehre 674. — Ekthesis des Kaisers Heraklius und deren Aufnahme 676. — Der hl. Maximus von Konstantinopel und andere Gegner des Monotheletismus 677. — B. Fortsetzung der monotheletischen Streitigkeiten bis 680: Papst Martin I. verwirft den Monotheletismus 679. — Martin I. in Konstantinopel; Verfolgung des Papstes und seiner Anhänger 680. — Unterhandlungen mit Rom 681. — C. Das sechste allgemeine Konzil 683. — Verurteilung des Papstes Honorius 686. — Die Trullanische Synode (692) 689.

	Seite
7. Die Einschränkung des christlichen Gebietes durch den Islam	691
Religiöse Zustände in Arabien 691. — Mohammed und seine Lehre 692. — Verbreitung des Islams; der Koran 694. — Die Eroberungen der Mohammedaner 697.	
8. Die Kirche in Rom und Italien zur Zeit der gotischen und der byzantinischen Herrschaft	698
Die Päpste von Simplicius bis Anastasius II. 698. — Symmachus und der Gegenbischof Laurentius 699. — Die Päpste von Hormisdas bis Silverius 700. — Vigilius und seine nächsten Nachfolger 702. — Gregor I. d. Gr. 703. — Nachfolger Gregors bis Ende des 7. Jahrhunderts 704. — Ennodius, Cassiodorius und Boethius 705. — Das päpstl. Vikariat in Thessalonich 706.	
9. Die Entwicklung des abendländischen Mönchtums. Der hl. Benedikt Zustände im abendländischen Mönchtum 707. — Verschiedene Klosterregeln 709. — Benedikt und seine Klosterregel 710. — Verbreitung der Benediktinerregel 711. — Entwicklung des Klosterlebens und der klösterlichen Disziplin 712.	707
10. Die Kirche in den germanisch-romanischen Reichen Galliens und Spaniens im 6. und 7. Jahrhundert	714
Die Kirche Erzieherin der germanischen Völker 714. — A. Das Frankenreich: Kirche und römische Kultur 715; religiöse und kirchliche Zustände unter den Merowingern 716; der Klerus und die Klöster 718. — B. Das westgotische Reich in Spanien: Synoden 720; Wahl und Stellung der Bischöfe 721; die Juden 722.	
11. Die Missionstätigkeit unter den heidnischen Germanen in Deutschland Die Christen in den früheren Provinzen Norikum, Rätien und Helvetien 724. — Missionstätigkeit unter den Alemannen: Kolumban und seine Genossen 724. — Pirminius und andere Glaubensboten 726. — Missionstätigkeit unter den Bajuwaren 726. — Die Glaubensboten im östlichen Franken 727. — Die Glaubensboten am Mittelrhein, an der Mosel und der Maas 728.	723
12. Das Christentum auf den britischen Inseln	729
Das Christentum in Irland: der hl. Patrick 729. — Christliche Glaubensboten in Schottland; der hl. Kolumba 730. — Das Christentum bei den Briten in England 730. — Glaubensboten bei den Angelsachsen; Augustin und seine Genossen 731. — Streitigkeiten zwischen dem altbritischen Klerus und den Glaubensboten der Angelsachsen 734.	
13. Die kirchliche Verfassung und die Disziplin des Klerus im ausgehenden Altertum	736
A. Der Primat der römischen Kirche; der Papst oberster Lehrer des Glaubens 736; gesetzgebende und richterliche Gewalt der Päpste 737. — B. Die Patriarchen und Metropolen im byzantinischen Reiche (wachsender Einfluß der Patriarchen von Konstantinopel, «Ökumenischer Patriarch») 738. — C. Die Metropolen im Abendlande: Italien 742; Gallien und Spanien 743; Nordafrika 744. — D. Die Diözesen, die Pfarreien und die Disziplin des Klerus 744. — E. Die Synoden 747.	
14. Der liturgische Gottesdienst und das Kirchenjahr	749
Taufe 749. — A. Die eucharistische Liturgie: Die verschiedenen Liturgien im Orient und im Abendlande 750; die Feier der heiligen Messe 752; besondere Formeln für bestimmte Anlässe 753. —	

B. Das Kirchenjahr: Die großen Festzyklen von Weihnachten und Ostern 755; Feste des Herrn 756; Verehrung der Gottesmutter Maria und der Heiligen 757; Einteilung des Kirchenjahres 758. — C. Besondere kirchliche Gebräuche 759. — D. Die liturgische Kleidung 760.

15. Die Buße und die letzte Ölung	761
Die öffentliche Buße 761. — Leitung der Privatbuße 763. — Die letzte Ölung 763.	

Rückblick	764
---------------------	-----

Quellen und Literatur	766
---------------------------------	-----

Register	851
--------------------	-----

Einleitung.

1. Begriff der Kirchengeschichte.

Die Kirchengeschichte ist die Wissenschaft von der zeitlichen, innern und äußern Entwicklung und von der gesamten Wirksamkeit der Kirche als der von Christus dem Herrn gestifteten und vom Heiligen Geiste geleiteten Heilsanstalt für die Menschheit.

Die Geschichte überhaupt zeigt die Veränderungen an den Dingen in ihrer genetischen Entwicklung. Ihre Bedingung ist die Veränderlichkeit des Gegenstandes; wo keine Veränderung, da ist keine Geschichte. Objekt der Geschichte im engeren Sinne ist der Mensch, und zwar insofern er sich als selbstbewußtes, freies Wesen betätigt. In so viele Gebiete aber das Leben des Menschen sich teilt, in so vielfachen Beziehungen hat es auch seine Geschichte. Objektiv ist die Geschichte die zeitliche Entwicklung des menschlichen Geistes und Lebens in ihren verschiedenen Verhältnissen, dargestellt in einer Reihe von Geschehnissen und Taten, subjektiv die Darstellung dieser Entwicklung. Als Wissenschaft ist sie die systematische Erforschung und Darlegung jener Tatsachen der Entwicklung im Leben der Menschen, die einen sozialen Charakter haben.

In der Geschichte der Menschheit nimmt den hervorragendsten Platz die Religionsgeschichte ein, d. h. die Geschichte der theoretischen Gotteserkenntnis und der praktischen Gottesverehrung, wie sie sich unter den verschiedenen Völkern gestaltet hat. Während faktisch viele und verschiedene Religionen bestehen, zeigt die Vernunft, daß nur eine einzige die wahre sein kann; die Apologetik aber liefert den Beweis, daß diese nur die christliche ist, und zwar, da auch verschiedene christliche Religionsparteien sich finden, diejenige, die als die römisch-katholische bezeichnet wird und die ihre konkrete Erscheinung in der römisch-katholischen Kirche gefunden hat. Ein Teil, aber der edelste Teil der allgemeinen Religionsgeschichte, ist die Geschichte der christlichen Kirche, die erst für alle andern Religionen das Verständnis eröffnet.

Wie die Gemeinsamkeit die schlechthin notwendige Form und Bedingung des Lebens als eines spezifisch menschlichen, d. i. eines sittlichen ist, so gilt dies natürlich im allerstrengsten Sinne vom religiösen Leben; alle Religion ist ihrem innersten Wesen nach gemeinschaftbildend, um so mehr das Christentum als die vollkommenste Religion. Die Geschichte der Religion ist darum

zugleich eine Geschichte der Religionsgenossenschaften. Im Entstehen religiöser Genossenschaften sehen wir eine dreifache Entwicklung: 1) Heidnische Religionen, verschmolzen mit dem Staate, partikularistisch gleich diesem; die Religion ist beschränkt durch die Nationalität und beherrscht von dem natürlichen nationalen Bewußtsein. 2) Die jüdische Synagoge, eng verbunden mit dem theokratischen Staatswesen, auf ein Volk beschränkt, jedoch Trägerin der göttlichen Offenbarung (Röm 3, 1 ff.) inmitten der heidnischen Finsternis, mit einem bedeutungsreichen Kultus, reiner und edler als jene heidnischen Genossenschaften, aber pädagogisch vorbereitend (Gal 3, 24) auf eine höhere Entwicklung. 3) Das Christentum, universell, mit dem Geiste der Liebe als höchstem Prinzip, verschieden von jeder andern, auch der staatlichen Ordnung, frei und unabhängig, die Fülle der Wahrheit in sich beschließend, der größte und herrlichste aller Vereine, die je die Welt gesehen. Insofern von Anfang an eine göttliche Offenbarung bestand und das Christentum eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes ist, hat man die Geschichte der Kirche in weiterem Sinne von Adam an begonnen; insofern aber erst Christus die Kirche in engerem Sinne als eine von der politischen und häuslichen Gesellschaft verschiedene, durchaus selbständige Anstalt gegründet hat, die Gemeingut aller Völker werden sollte, hat sie erst mit Christus ihren Anfang, wenn sie auch die vorchristliche Zeit als vorbereitend und das allseitige Verständniß erleichternd in ihre Betrachtung zu ziehen hat.

Das Christentum findet seine äußere geschichtliche Erscheinung als Religionsgesellschaft der Bekenner Christi in der Kirche. Diese ist die von Christus, dem Sohne Gottes, gestiftete Heilsanstalt zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden in einem selbständigen und von Gott geleiteten Organismus — eine irdische Anstalt mit überirdischem Ziel, die Fortsetzung des Erlösungswerkes zur Heiligung der Menschheit¹. Diese Kirche hat ein doppeltes Element: ein gött-

¹ Das Wort ἐκκλησία kommt von ἐκκαλεῖν, evocare (Aorist ἐκκλησαι, Subst. ἐκκλησις), und bedeutet coetus, concio, evocata multitudo, bei den Lexikographen σύνοδος, πανήγυρις; bei den Klassikern lesen wir: ἐκκλησίαν ποιεῖν, διαλέγειν. In der LXX wird ἐπὶ und πρὶ ἐπὶ bald mit ἐκκλησία (Dt 18, 16; 23, 1 2), bald mit συναγωγὴ übersetzt. Cyrill. Hier., Cat. 18, 24: ἐκκλησία καλεῖται φερωνύμως διὰ τὸ πάντας ἐκκαλεῖσθαι καὶ ὁμοῦ συνάγειν. Im Neuen Testament steht συναγωγὴ seltener (Jak 2, 2. Hebr 10, 25), aber häufig ἐκκλησία für Versammlung (Hebr 2, 12, nach Ps 21, 23. Apg 19, 32 39). Bald steht es für einzelne Gemeinden (Apg 8, 1; 13, 1. Offb 2, 1 ff. Kol 4, 15), dann auch im Plural, bald für die Gesamtheit aller Gläubigen (Mt 16, 18. Apg 9, 31. Eph 1, 22 ff. Kol 1, 18), und so nur im Singular. Sehr oft bezeichnet es den Ort der Versammlung; das griechische κυριακή, scil. οἰκία, oder das Neutrum κυριακόν wie das keltische cyrch, cylich beziehen sich gleichmäßig auf denselben. Die romanischen Völker haben das Wort ecclesia beibehalten (église, chiesa, iglesia), während die germanischen und slawischen Namen (Kyrch, Kyrka, Kyrk, Church, Zyrkew, Zerkow, Zerkiew) an κυριακή οἰκία oder κυριακόν erinnern, von dem die meisten mit Recht, und zwar mit Wechsel des Geschlechtes von κυριακόν, den Namen Kirche ableiten, während andere mit Unrecht (H. Leo, Kurtz) die Ableitung vom Keltischen vorziehen (Loebe, De origine voc. Kirche. Altenb. 1855. J. Grimm, Deutsche Grammatik. 3. Ausg.). Die von E. Glaser „Woher kommt das Wort „Kirche“? München 1901; „Kirche“ weder griechisch

liches, das alles einschließt, was ihr von ihrem göttlichen Stifter und von seinem sie fortwährend leitenden Heiligen Geist aus zukommt, und ein menschliches, das sie als eine aus Menschen bestehende Gemeinschaft notwendig an sich trägt, in der das Göttliche unter Mitwirkung des freien menschlichen Willens zur Gestaltung und Ausprägung kommen soll. Vermöge dieser ihrer menschlichen Seite unterliegt die Kirche Veränderungen, sie hat ihren Entwicklungsgang und damit ihre Geschichte. Solche Veränderungen zeigen sich im äußern wie im innern Leben der Kirche. 1) Nach außen wird sie in ihrer Ausbreitung oft beschränkt und gehemmt, von feindlichen Mächten befehdet und verfolgt, von andern Gesellschaften, insbesondere von den Reichen der Welt, unterdrückt; zu andern Zeiten und an andern Orten fallen diese Hemmnisse, und günstige Umstände fördern ihre äußere Verbreitung wie ihre innere Entwicklung. 2) Im Innern stören sie Verstandesverkehrtheit und Herzensunlauterkeit vieler Mitglieder; oft ist der Mangel an äußern Mitteln, oft deren Überfluß von Nachteil; bald hebt sich bald sinkt wieder die sittliche Kraft in den Einzelnen. Die Lehre der Kirche ist wohl an sich (materiell) unveränderlich, aber auch hier zeigt sich (formell) eine Entwicklung: ein Wachstum im subjektiven Erfassen und in der Darstellung der religiösen Wahrheiten. Die kirchliche Lehre erscheint in verschiedener Gestalt als Gegenstand des Glaubens und des Wissens, als lebend und wirkend im christlichen Volke, als ausgeprägt im Kultus, in der Disziplin, in der Verfassung. Neue Bedürfnisse rufen neue Gesetze, neue Lebensformen, neue Organe hervor; die kirchliche Kunst wie die kirchliche Wissenschaft unterliegen den allgemeinen Gesetzen menschlicher Entwicklung.

Alle diese Veränderungen zeigt die Kirchengeschichte auf, die sich deshalb in die äußere und innere teilt. Die äußere Kirchengeschichte entwickelt a) die räumlich-zeitliche Ausbreitung und Beschränkung der Kirche in den verschiedenen Ländern (Missionsgeschichte); b) ihr Verhältnis zu den verschiedenen Staaten und andern politischen oder religiösen Gesellschaften (Geschichte der kirchlichen Politik und des Kampfes gegen die Häresie und die nichtchristlichen Religionsgesellschaften). Die innere Kirchengeschichte behandelt die Entfaltung der kirchlichen Lehre in Theorie und Praxis (Geschichte der kirchlichen Theologie und des Dogmas), des Kultus in seinen verschiedenen

noch gotisch. Ebd. 1901) vorgebrachte Etymologie, die auf das semitische *Krk* oder *Krkh* (assyrisch *Kirchû*, Festung; arabisch *Kirkh*, Zelle) zurückweist. ist nicht begründet. Kirche ist nur eine von Gott dem Herrn (*Kyrios*) gegründete Religionsgenossenschaft. Die Frage, ob *κυριακόν* (*κυρικόν*) von den Westgoten direkt aus dem Griechischen übernommen wurde, oder ob sich erst daraus ein vulgärlateinisches Wort bildete, das die christlichen Germanen übernahmen, ist nicht gelöst. Vgl. U. Stutz: Internationale Wochenschrift 1909, 1640 ff.; F. Kluge: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 1909, 124 ff.; W. Braune, ebd. 1918, 424 ff.

Formen (Geschichte der Liturgie und der damit zusammenhängenden kirchlichen Kunst), der Verfassung wie des kirchlichen Rechtes (Verfassungs- und Rechtsgeschichte) und der Disziplin (Geschichte der christlichen Sitte; religiöse Kulturgeschichte). Zweck der Darstellung dieses gesamten kirchlichen Lebens ist eine ethische und teleologische Würdigung dieses Entwicklungsganges, eine genaue Erkenntnis der Entfaltung der einzelnen kirchlichen Institute, eine Orientierung auf dem gesamten Gebiete, das die Kirche mit ihrem allseitigen Wirken umfaßt.

Die Aufgabe der Kirchengeschichte ist somit die Erforschung und Darstellung des Lebens der Kirche in allen seinen verschiedenen Äußerungen während der ganzen Zeit ihres Bestehens und bei allen Teilen der Menschheit, zu denen die Heilsbotschaft vom Glauben an Christus gelangt ist.

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, hat der Kirchenhistoriker 1) die Tatsachen auf Grund einer genauen Kenntnis und kritischen Behandlung der Quellen genau festzustellen. Die methodische Anleitung dazu geben die historischen Einleitungswissenschaften (Paläographie, Diplomatik, Kritik). Er muß 2) durch eine rein objektive und unparteiische Interpretation der Quellen den Tatbestand ohne Rücksichtnahme auf andere Erwägungen anerkennen und 3) durch genetische Ergründung der Tatsachen die einzelnen Begebenheiten nach ihrem innern und äußern Zusammenhange, nach ihren Veranlassungen, Ursachen und Wirkungen, nach ihrer kausalen Verkettung erfassen und entwickeln.

Wie in der physischen Welt eine Erscheinung die andere erzeugt, so findet sich auch in der moralischen Welt keine bedeutende Tatsache, die nicht in einer andern ihren Grund findet und wieder andere zur Folge hat. Die moralische Welt ist in dem verwickelten Verschlungensein ihrer Erscheinungen in letzter Instanz nichts anderes als die Verwirklichung und Entwicklung bestimmter geistiger Ideen unter der konkreten Form äußerer Tatsachen. Wie dies beim Einzelnen der Fall ist, so bei ganzen Völkern, so bei größeren und kleineren Gruppen der Menschheit. Die Geschichte nun soll uns einführen in die innere Werkstatt des geistigen Lebens des Einzelnen und des Ganzen, soll uns ein deutliches Bild verschaffen von der Bewegung und Entfaltung der Ideen.

Die Kirche hat als einzigen Zweck von ihrem Stifter erhalten, den göttlichen Weltplan zu verwirklichen sowohl in Bezug auf den einzelnen Menschen wie in Bezug auf die ganze Menschheit und deren einzelne Gruppen. Dieses Ideal ist in verschiedenen Zeiten auch in ungleicher Weise tatsächlich erstrebt worden. Bedeutende Persönlichkeiten haben bisweilen mächtig eingegriffen in die äußere Verwirklichung der den Menschen von Christus übertragenen Fortsetzung seines gottmenschlichen Werkes. Dann haben auch allgemeine Faktoren religiöser, politischer und sozialer Natur ihren starken Einfluß geltend gemacht auf die Entwicklung der Ereignisse, indem sie, für den Einzelnen meist in unbewußter Weise, auch die moralisch freien Willensäußerungen der Individuen und damit der größeren und kleineren Gruppen veranlaßten. Die wissenschaftliche Kirchengeschichte muß

sowohl jene individuellen als diese allgemein kulturellen Faktoren bei der Erforschung der tieferen Ursachen einzelner nach außen hervortretender Erscheinungen berücksichtigen. Dabei ist jedoch die Kirche als die göttliche Stiftung Jesu Christi festzuhalten; der Begriff der Religionsgeschichte, insofern diese das Christentum als eine religiöse Erscheinung im Leben der Menschheit wie jede andere Religion auffaßt und vom rationalistischen Standpunkte aus beurteilt, muß abgewiesen werden. Die Religionsgeschichte, an sich durchaus berechtigt, muß im Christentum die absolute, vom eingeborenen Sohne Gottes begründete Religion für die Menschheit anerkennen².

Dazu kommt, daß die Kirchengeschichte pragmatisch sein muß, und zwar genügt nicht der philosophische Pragmatismus, der vom rein natürlichen Standpunkt aus die Genesis der einzelnen Ereignisse verfolgt und die Ideen aufsucht, die sich in ihnen verkörpern oder ihnen zu Grunde liegen, sondern es muß dazu der theologische Pragmatismus kommen, der, auf dem Standpunkt der geoffenbarten Wahrheit stehend, das tiefere, verborgene Walten Gottes und seiner Vorsehung zu erkennen sucht und den in der Zeit sich entfaltenden ewigen Weltplan Gottes erforscht. Deshalb muß der katholische Kirchenhistoriker ausgehen vom göttlichen Ursprung der Kirche, das übernatürliche Wesen ihrer Lehren, Vorschriften und Einrichtungen, insoweit sie auf der Offenbarung beruhen, festhalten und ihre stetige Leitung durch den Heiligen Geist anerkennen. Diese Voraussetzungen sind für jeden katholischen Forscher objektive Wirklichkeit und tatsächliche, unumstößliche Wahrheit. Sie allein begründen den wahren wissenschaftlichen Pragmatismus der Kirchengeschichte, ohne daß dadurch irgendwie die in ihrem richtigen Sinne verstandene kritisch-wissenschaftliche Forschung und Darstellung beeinträchtigt wäre.

Damit die pragmatische Behandlung eine objektive und wahre sei, darf man nicht von Gesichtspunkten ausgehen, die außerhalb der Kirche liegen, sondern man muß mit dem in der Sache selbst liegenden Maßstabe alles bemessen, die Erscheinungen des Christentums auch mit dem christlichen Geiste beurteilen. Daraus ergibt sich auch das wahre Verständnis der vom Historiker geforderten Unparteilichkeit. Diese besteht im Freisein von persönlichen und innerlich haltlosen Vorurteilen, in der Unbefangenheit eines redlichen Strebens, die Sache nicht anders darzustellen, als sie wirklich ist³, nicht aber in der Entblößung von allen religiösen Gefühlen und Überzeugungen, in der Abstraktion vom Glauben, in der völligen Voraussetzungslosigkeit. Letzteres Postulat ist die Forderung einer Unmöglichkeit; denn niemand kann seine Religion ausziehen, noch darf er von ihr abstrahieren:

² Vgl. Schrörs, Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte (Rektoratsrede). Freiburg i. Br. 1905.

³ Μὴν θυτέον τῇ ἀληθείᾳ, εἴ τις ἱστορίαν γράφων ἦι (Lucian., Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν I, 39). „Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat“ (Cic., Orat. 2, 9, 15). Der Historiker ist nicht Erfinder, sondern Wächter und Interpret der Tatsachen, wie auch Seneca (Ep. 95) die Grammatiker „non inventores vocum, sed custodes“ nennt.

der Ungläubige mit seinen Antipathien gegen die Religion trägt nur eine erheuchelte Unparteilichkeit zur Schau. Diejenigen, die der katholischen Geschichtsforschung ihre Voraussetzungen zum Vorwurf machen, erfüllen selbst diese Forderung nicht, da sie ohne jeden Beweis vom rein menschlichen Charakter der Kirche ausgehen. Objektiv getreue, durch keine Nebenrücksichten entstellte Darlegung des unbefangenen geprüften Tatbestandes wird vom Historiker gefordert; sonst aber muß es ihm unbenommen bleiben, seine kirchlichen Prinzipien zur lebendigen Ausprägung zu bringen.

2. Quellen und Hilfsmittel der Kirchengeschichte.

A. Quellen.

Alles, was dazu dient, die Geschichte der Kirche durch glaubhaftes Zeugnis festzustellen, zu verbürgen und zu erläutern, heißt Quelle derselben. Denn historische Quellen sind „Resultate menschlicher Betätigungen, welche zur Erkenntnis und zum Nachweis geschichtlicher Tatsachen entweder ursprünglich bestimmt oder doch vermöge ihrer Existenz, Entstehung und sonstiger Verhältnisse vorzugsweise geeignet sind“ (Bernheim). Was den Ursprung der Quellen angeht, so werden die kirchengeschichtlichen Quellen eingeteilt in göttliche (die kanonischen und heiligen Schriften) und menschliche. Ihrer Natur nach werden die Quellen gebildet 1) durch Überreste, und zwar Überreste im engeren Sinne, wie Kultusgebräuche, Sitten, kirchliche Institutionen, Werke der Technik, Akten der Päpste und Bischöfe, der Konzilien usw., und Denkmäler, die hergestellt wurden in der Absicht, Begebenheiten für die Erinnerung aufzubewahren; und 2) durch die Tradition, nämlich die mündlichen Überlieferungen, Sagen und Legenden, Gemälde, Statuen, Schriftwerke einzelner Verfasser. Öffentliche Quellen sind die von einer amtlichen Person oder Behörde ausgehenden, wie päpstliche Bullen und Breven, Konziliendekrete, Hirtenbriefe, liturgische Bücher, Ordensregeln, Staatsgesetze, Verträge zwischen Kirche und Staat, Reichstagsabschiede usw. Private sind jene, die von Privatpersonen oder auch von Amtspersonen, aber in privater Eigenschaft herrühren, wie die Werke der Kirchenschriftsteller, die Biographien der Heiligen, berühmter Männer usw. Im Gegensatz zu den einheimischen (von Christen herrührenden) heißen fremde Quellen jene, die von Nichtchristen, Heiden, Juden oder sonst Feinden der Kirche, stammen. Bei den Überresten kommt es in der Regel und vor allem auf Feststellung der Authentie und Integrität an, während bei den Schriftwerken neben der Echtheit der Schriften auch die Glaubwürdigkeit des Verfassers geprüft werden muß.

Die Quellen der verschiedenen Gattungen sind durch die wissenschaftliche Tätigkeit zahlreicher Forscher gesammelt, kritisch untersucht und in Gesamtausgaben zugänglich gemacht worden.

I. Überreste.

1. Sammlungen christlicher Inschriften.

De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. Bd. I, Rom 1857; Bd. II, Tl. I, ebd. 1887. Supplementum, Aug. J. Gatti. 1. u. einziges Heft ebd. 1915. A. Silvagni, *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. Nova series, Bd. I. Rom 1922. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*. 2 Bde. Paris 1856—1865; Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule. Ebd. 1892. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae christianae*. Berlin 1871, und Supplementum, 1900; *Inscriptiones Britanniae christianae*. Berlin und London 1876. Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*. 3 Bde. Freiburg 1890—1894. Egli, *Christliche Inschriften der Schweiz*. Zürich 1895. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*. Kairo 1907. H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*. Fasz. 1 ff. Paris 1922 ff. E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*. Bd. I—III. Berlin 1924 ff. — Die christlichen Inschriften mit Ausnahme derjenigen von Rom, Gallien, Spanien und Britannien sind ebenfalls aufgenommen in das *Corpus inscriptionum latinarum*, herausgeg. von der Berliner Akademie; ebenso die griechischen Texte bei Böckh, *Corpus inscriptionum graecarum*. 4 Bde. Berlin 1829—1877. Auch in mehreren Sammlungen der Inschriften einzelner Städte und Länder finden sich christliche Texte. Wichtig sind besonders: Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*. 2. Tl.: *Inscriptions grecques et latines*. 3 Bde. Paris 1847—1876. Bulicé, *Inscript. quae in museo archaeol. Salonitano Spalati asservantur*. Spalati 1886 (mit 2 Auktarien, bis 1894). *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899—1900*. Tl. 3: W. Kelly Prentice, *Greek and Latin Inscriptions*. Neuyork 1908. *Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904 bis 1905*. Abt. 3: *Greek and Latin Inscriptions in Syria*. Leiden 1909.

2. Monumente (Katakomben, Kultusgebäude, Werke der Malerei und Skulptur).

Bosio, *Roma sotterranea*. Rom 1632; lateinisch von A'ringhi, *Roma subterranea*. Rom 1651. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*. 3 Bde. Rom 1864—1877. *Roma sotterranea cristiana*. Neue Serie. Bd. I: Or. Marucchi, *Monumenti del cimitero di Domitilla sulla via Ardeatina*. Fasz. 1 ff. Ebd. 1909 ff. De Rossi, *Bullettino di Archeologia cristiana*. Ebd. 1863—1894, mit der Fortsetzung *Nuovo Bullettino di Archeol. crist.* 1895—1922. Perret, *Les catacombes de Rome*. 6 Bde. Fol. Paris 1851—1855. Roller, *Les catacombes de Rome*. 2 Bde. Ebd. 1882. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*. 6 Bde. Prato 1872 ff. Bottari, *Sculture e pitture sacre estratte dai cimiteri di Roma*. 3 Bde. Rom 1737—1754. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*. 2 Bde. (Text u. Tafeln). Freiburg i. Br. 1903. Ders., *Die Römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jahrhundert*. 2 Bde. Text und 2 Bde. Tafeln. Freiburg i. Br. 1916; 2. Aufl. 1917. Ders., *I Sarcofagi cristiani antichi*. Bd. I (in 2 Teilen). Rom 1929. Ciampini, *Vetera monumenta und De sacris aedificiis a Constantino M. exstructis*; neue Ausgabe, 3 Bde., Rom 1747 ff. Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmalen und älteren Beschreibungen*. Karlsruhe 1862. G. Dehio und G. v. Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes* (mit Atlas). Stuttgart 1884 ff. De Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du I^{er} au VII^e siècle*. 2 Bde. Paris 1865—1877. W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*. Édition posthume. Text und Bilder. St. Petersburg 1901. *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1890 to 1900*. Tl. II: Howard Crosby Butler, *Architecture and other Arts*. Neuyork 1904. Syria. *Publications of the Princeton University Archaeological*

Expedition to Syria in 1904—1905 and 1909. Teil II (von H. Cr. Butler), Teil III (von E. Littmann u. a.). Leiden 1907—1922. Guyer, Die christl. Denkmäler des ersten Jahrtausends in der Schweiz (Studien über christl. Denkmäler IV). Leipzig 1907. (Vgl. auch unten: Archäologie.)

3. Liturgien und Ritualien.

I. A. Assemani, *Codex liturgicus eccles. univers.* 13 Bde. Rom 1749—1766. Ed. iterata ad editionis principis exemplum. Paris 1902. Eus. Renaudot, *Liturg. orient. collectio.* 2 Bde. Ebd. 1716. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum.* Ebd. 1647. Is. Habert, *Ἀρχιερατικόν* seu liber pontificalis eccles. graecae. Ebd. 1675. Mabillon, *De liturgia gallicana libri 3.* Ebd. 1685, 1729. Pinus, *De liturgia antiqua hispanica.* 2 Bde. Rom 1749f. Muratori, *Liturgia rom. vetus.* 2 Bde. Venedig 1748. The Gelasian Sacramentary, ed. by H. A. Wilson. Oxford 1894. *Sacramentarium Leonianum*, ed. M. Feltoe. Cambridge 1896. *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great*, ed. by H. A. Wilson (Bradshaw Society, Bd. XLIX). London 1915. *Sacramentarium Fuldense saec. X*, hrsg. von G. Richter und A. Schönfelder. Fulda 1912. *Le Sacramentaire d'Angoulême*, publ. par Dom Cagin. Paris 1919. *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung*, hrsg. von K. Mohlberg (*Liturgiegesch. Quellen*, 1—2). Münster i. W. 1918. *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur-exemplar*, hrsg. von H. Lietzmann (ebd., H. 3). Ebd. 1921. *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche*, von K. Mohlberg u. A. Baumstark (ebd., H. 11—12). Ebd. 1927. *Le Liber mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, par M. Férotin. Paris 1912. (*Mon. Eccl. lit.* VI.) Gerbert, *Monumenta veteris liturgiae Alamannicae.* St. Blasien 1777. Daniel, *Codex liturg. ecclesiae univ.* 4 Bde. Leipzig 1847—1853. Denzinger, *Ritus Orientalium.* 2 Bde. Würzburg 1863f. Rajewski, *Euchologion der orthodox-katholischen Kirche.* 3 Tle. Wien 1861f. Maltzew, *Die Liturgien der russisch-orthodoxen Kirche.* 10 Bde. Berlin 1894—1903. Magistretti, *Monumenta veteris liturgiae ambrosianae.* Bd. I—III. Mailand 1897—1905. Bona, *Rerum liturgic. libri 2.* Rom 1671. Durandi, *Rationale divinatorum officiorum.* Leiden 1605; Neapel 1866. Martène, *De antiquis eccles. ritibus libri tres.* Ed. aucta. 4 Bde. Antwerpen 1736. Swainson, *The Greek Liturgies.* London 1884. Brightman, *Liturgies Eastern and Western.* Bd. I: Eastern. London 1896. N. Nilles S. J., *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis.* 2 Bde. 2. Aufl. Innsbruck 1896—1897. Ul. Chevalier, *Bibliothèque liturgique.* Paris 1893 ff. *Auctarium Solesmense. Series liturgica.* Bd. I. Solesmes 1900. Cabrol et Leclercq, *Monumenta ecclesiae liturgica.* Bd. I ff. Paris 1900 ff. Dreves et Blume, *Analecta hymnica mediæ aevi.* 51 Bde. Leipzig 1886 ff. Chevalier, *Repertorium hymnologicum.* Paris 1892 ff; mit Supplementum (als Beilage zu den *Analecta Bollandiana*, Brüssel); vgl. Blume, *Repertorium Repertorii. Kritischer Wegweiser durch Ul. Chevaliers Repertorium hymnologicum.* Leipzig 1901. *Liturgiegeschichtliche Quellen*, 12 Hefte; *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, 10 Hefte. Münster i. W. 1918—1927. Von 1918 ab erscheinen beide Sammlungen vereinigt unter dem Titel: *Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen*, hrsg. von K. Mohlberg u. Ad. Rücker (Heft 23 ff.). V. Leroquais, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Catalogue descriptif.* 3 Bde. und 1 Bd. mit Bildern. Paris 1924. K. Mohlberg, *Das Missale Gothicum* (Cod. Vatic. Reg. Lat. 317). Ein gallikanisches Sakramentar. (Bibl. Apost. Vaticana: *Codices liturgici phototypice expressi* I). Augsburg 1930.

4. Päpstliche Aktenstücke.

Epistolae Romanorum Pontificum, ed. Coustant, Paris 1721; ed. Schoenemann, Göttingen 1796 (beide bis 440); ed. Thiel, Braunsberg 1867 (461—523),

an welche sich die Briefe Leos d. Gr. und Gregors d. Gr. in deren Werken anschließen. *Epistolae Pontificum, Imperatorum* (etc.) *Collectio Avellana*, ed. A. Guenther (CSEL XXXV). Wien 1895—1897. Vgl. C. Silva-Tarouca, *Le antiche lettere dei Papi e le loro edizioni: Civiltà Cattolica*, Bd. LXXII (1921) 13 ff. 323 ff. H. Getzeny, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo d. Gr.* (Diss.). Günzburg 1922. *Bullarium sive Collectio diversarum constitutionum multorum Pontificum*, ed. L. Cherubini, Rom 1586; ed. alt. A. M. Cherubini, ebd. 1634—1638. *Bullarium Romanum*, ed. C. Cocquelines, 28 Tle., Rom 1733—1758; Fortsetzung von Barberi, Spetia und Segreti, 19 Bde., ebd. 1835—1857; neue, vermehrte Ausgabe in 24 Bdn., Turin 1857—1872; Fortsetzung (Bd. I) Neapel 1885. Die Regesten der Päpste bis 1198 gab Philipp Jaffé heraus, Berlin 1851; neue Aufl. von F. Kaltenbrunner, G. Ewald, S. Loewenfeld. Leipzig 1881—1888 (2 Bde.); eine Fortsetzung bis 1304 A. Potthast, Berlin 1872—1875 (2 Bde.); dazu P. Ewald, *Die Papstbriefe der britischen Sammlung*, im *Neuen Archiv* V. Berlin 1880. Eine neue Ausgabe der Regesten der päpstl. Briefe bis Ende des 12. Jahrh. (Zölestin III.) unternahm P. F. Kehr: *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia* I ff., Berlin 1906 ff.; *Germania Pontificia* I ff., 1911 ff. Neuere Sammlungen: Pitra in *Analecta novissima* I. Paris 1885. Rodenberg, *Epistolae Romanorum Pontificum saec. XIII.* 3 Bde. Berlin 1887—1894. S. Löwenfeld, *Epistolae Roman. Pontif. inedita*. Leipzig 1885. I. v. Pflugk-Harttung, *Acta Roman. Pontif. inedita*. 3 Bde. Tübingen 1881 ff. Die Regesten der Päpste des 13. und 14. Jahrhunderts herausgegeben von der *École française de Rome*. Paris, seit 1883. Die Regesten päpstlicher Aktenstücke aus dem 13. und 14. oder dem 14. Jahrhundert sind für mehrere Länder einzeln veröffentlicht worden; so für Teile des Deutschen Reiches: Sauerland, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikanischen Archiv. 4 Bde. Bonn 1902—1907 (Publ. der Gesellschaft für rhein. Gesch.); Vatikanische Urkunden und Regesten zur Geschichte Lothringens. 2 Bde. Metz 1901—1906; Rieder, *Römische Quellen zur Konstanzer Bistumsgeschichte zur Zeit der Päpste in Avignon*. Innsbruck 1908; Schmidt und Kehr, *Päpstl. Urkunden und Regesten die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen und deren Umlande betreffend*. 2 Bde. Halle 1886—1889 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen); Finke, *Die Papsturkunden Westfalens bis zum Jahre 1304*. Münster 1888 (Westfäl. Urkundenbuch V); Lang, *Acta Salzburgo-Aquileiensia*. Bd. I. Graz 1903. Für andere Länder: Bernoulli, *Acta Pontificum Helvetica. Quellen schweizer. Geschichte aus dem päpstl. Archiv in Rom*. Bd. I. Basel 1892. Brom, *Bullarium Traiectense*. 2 Bde. s' Gravenhage 1891—1896. *Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia*. Budapest 1884 ff. (in verschiedenen Bänden, z. B. Reihe I, Bd. III u. IV). Bliss und Twemlow, *Calendar of Entries in the Papal Registers relating to Great-Britain and Ireland. Papal Letters*. Bd. I ff. London 1893 ff. *Acta Pontificum Danica*. Bd. I ff. Kopenhagen 1903 ff. — *Liber diurnus der päpstlichen Kanzlei* (ein Formelbuch), ed. de Rozière, Paris 1869; ed. Sickel, Wien 1889. Vgl. W. M. Peitz, *Neue Aufschlüsse über den Liber diurnus: Stimmen der Zeit* XCIV (1918) 486 bis 496. *Le Liber Censuum de l'Eglise romaine*, éd. Fabre et Duchesne. Fasz. 1 ff. Paris 1892 ff.

5. Konzilsakten und kirchenrechtliche Sammlungen.

Sammlungen von Akten der Konzilien lieferten: Merlin, Joverius, Crabbe, Surius, Bollani, Sirmond im 16. und 17. Jahrhundert; reichhaltiger sind die *Collectio regia*, 37 Bde., Paris 1644 ff., und die von Labbé und Cossart, 18 Bde., ebd. 1672 ff., in neuer Ausgabe von Coleti, 23 Bde., Venedig 1728 ff., besonders aber die von Hardouin, 11 Bde. (Bd. VI in 2 Tln.), Paris 1715 ff., und die von J. D. Mansi, 31 Bde., Florenz u. Venedig 1759 ff.; Neudruck Paris 1900 ff. mit Fortsetzung (Bd. 32 ff.); vgl. H. Quentin, Mansi

et les grandes collections conciliaires. Paris 1900; eine Ergänzung von neueren Synoden gibt die *Collectio Lacensis*, 7 Bde., 4^o, Freiburg i. Br. 1870 ff. J. Hartzheim, *Concilia Germaniae*. 11 Bde. Köln 1749—1790. J. Sirmund-La Lande, *Concilia antiqua Galliae*. 4 Bde. Paris 1629—1666. A. W. Haddan und W. Stubbs, *Councils and Eccles. Documents rel. to Great-Britain and Ireland*. 4 Bde. Oxford 1869—1878. — *Corpus iuris canonici*, ed. A. Richter, Leipzig 1833, ed. Friedberg, 2 Bde., ebd. 1876—1881. *Codex iuris canonici Pii X iussu digestus Benedicti XV auctoritate promulgatus*. Rom 1917. *Codicis iuris canonici fontes cura Petri card. Gasparri editi*. 2 Bde. Rom 1923—1924. *Acta Apostolicae Sedis*. Rom 1909 ff. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*. Bd. If. Oxford 1904 f. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien*. Leipzig 1900. Chabot, *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*. Paris 1902. Ed. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*. Berlin 1915 ff.

6. Symbole und öffentliche Glaubensbekenntnisse.

C. W. F. Walch, *Bibliotheca symbolica vetus*. Lemgo 1770. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-kathol. Kirche*. Breslau 1842; 3. Aufl. 1897. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*. Würzburg 1853; 16.—17. Aufl. von J. B. Umberg, Freiburg i. Br. 1928. Ph. Schaff, *Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis*. 5. Aufl. 3 Bde. Newyork 1887. Bezüglich der griechischen Kirche siehe E. J. Kimmel, Jena 1843. J. Michalcescu, *Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας*. Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griech.-orient. Kirche. Leipzig 1904. Betr. der Lutheraner vgl. A. Rechenberg, ebd. 1677, 1756; C. M. Pfaff, Tübingen 1730; C. A. Hase, Leipzig 1827; J. A. Müller, Stuttgart 1848, 10. Aufl. 1907; betr. der Reformierten vgl. C. W. Augusti, Elberfeld 1828; H. A. Niemeyer, Leipzig 1840; K. Müller, ebd. 1903.

7. Ordensregeln.

Luc. Holstein, *Codex regularum monast. et canon.*, 4 Bde., Rom 1661; aux. M. Brockie, 6 Bde., Augsburg 1759. Pr. Stellartius, *Fundamina et regulae omnium ordinum monasticorum et militarium*. Duaci 1626. Aub. Miraeus, *Regulae et constitutiones clericorum in congregatione viventium*. Antwerpen 1638. Br. Albers, *Consuetudines monasticae*. 3 Bde. I u. II Montecassino 1900—1903; III Leipzig 1907; dazu die Bearbeitungen der Ordensgeschichte unten S. 41.

8. Konkordate.

E. Münch, *Vollständige Sammlung aller älteren und neueren Konkordate*. 2 Bde. Leipzig 1831. V. Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem*. Mainz 1871. *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem* (1881—1893). Rom 1893. A. Theiner, *Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis*. 3 Bde. Ebd. 1861. A. Mercati, *Raccolta di concordati in materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili* (1080—1914). Rom 1919.

9. Staatsgesetze.

Codex Theodosianus cum commentariis I. Gothofredi, ed. Ritter, 6 Bde., Leipzig 1737—1745; ed. Haenel, Bonn 1842 f. *Theodosiani libri 16 cum constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. Th. Mommsen et P. M. Meyer. Berlin 1905 f. *Corpus iuris civil. Iustin.*, ed. Gothofredus. 6 Bde., Lyon 1589; edd. Mommsen, Krüger et Schöll, 3 Bde., Berlin 1892—1895; die späteren der griechischen Kaiser bei Leuenclavius, *Ius graeco-romanum*. 2 Bde. Frankfurt 1596 f. Zachariae, *Collectio librorum iuris graeco-romani*. Leipzig 1852; *Delineatio iuris graeco-romani*. 4 Tle. Ebd. 1856—1865. Heimbach, *Basilicorum libri 60*. 5 Bde. mit

Supplem. Ebd. 1830—1850. Geistliche und weltliche Verordnungen in Kirchen-sachen geben das zu Athen 1852—1859 in 6 Oktavbänden erschienene Σύναγμα von Rhalli und Potli und das Werk des Kardinals Pitra: *Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta*. 2 Bde. 4^o. Rom 1864—1868 (bis zum 9. Jahrhundert). Für die Zeit der Karolinger und der römisch-deutschen Kaiser: *Capitularium regum Francorum collectio*, ed. Baluze, Paris 1677; cur. de Chinac, 2 Bde. Fol., ebd. 1780. Monum. Germ. histor.: *Capitularia regum Francorum*. 2 Bde. Hannover 1883—1897; *Formulae Merovingici et Karolini aevi*. 1 Bd. Ebd. 1886. *Collectio consuetudinum et legum imperialium*, stud. Goldasti. 3 Bde. Frankfurt 1713. Böhmer, *Regesta chrono-diplom. regum atque imperat. Roman.* 911—1313. Ebd. 1831; *Regesta Carolorum*. Ebd. 1833; *Regesta imperii* 1198—1254. Ebd. 1847—1849. Pertz, *Monumenta Germaniae histor.*, Abt. Leges. 5 Bde. Fol. Hannover 1835—1889. De Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, ed. Baluze, Paris 1633; ed. Böhmer, Leipzig 1708. Walter, *Fontes iuris eccles.* Bonn 1861. Schneider, *Fontes iuris eccles. novissimi*. Regensburg 1895; Die partikulären Kirchenrechtsquellen in Deutschland und Österreich. Regensburg 1898. Canciani, *Barbarorum leges*. 5 Bde. Venedig 1781—1792.

II. Schriftwerke.

1. Papstbiographien.

Liber Pontificalis, ed. Duchesne, 2 Bde., Paris 1886—1892; ed. Mommsen (*Mon. Germ. hist.*), I, Berlin 1898. J. M. March, *Liber Pont. prout exstat in codice Dertusensi*. Barcelona 1925. *Vitae Pontificum Romanorum ab ex. saec. IX usque ad finem saec. XIII*, ed. Watterich. 2 Bde. Leipzig 1862. Platina, *Liber de vita Christi ac de vitis summorum Pontificum Romanorum*. (Venedig) 1479; sehr oft gedruckt; multo locuplet. per On. Panvinium. Köln 1562.

2. Martyrologien, Märtyrerakten und Heiligenleben.

Martyrologium Hieronymianum, edd. I. B. de Rossi et L. Duchesne (*Acta Sanct.*, Novembr. t. 2). Brüssel 1894. Vgl. die Kontroverse zwischen Duchesne (*Bulletin critique* 1897, 301 ff.; *Analecta Bollandiana* 1898, 421 ff.; 1901, 241 ff.) u. Krusch (*Neues Archiv* 1895, 437 ff.; 1899, 289 ff.; 1901, 349 ff.). *Syrisches Martyrologium*, herausgeg. von Wright; s. Egli, *Altchristl. Studien*, Zürich 1886, 5 ff. *Calendarium africanum vetus*, ed. Mabillon, *Vetera analecta* III 398 ff. *Martyrologium Augiense*, ed. A. Holder (*Röm. Quartalschrift* 1889, 204—251). *Martyrologium Romanum*, Ausg. Rom 1873; Regensburg 1874; Ausg. Rom 1922 (vgl. H. Quentin, *Analecta Bollandiana* 1924, 387 ff.). Zur Kritik s. H. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert* (Göttinger Abhandl., N. F. III 3). Göttingen 1900. Aug. Urbain, *Ein Martyrologium der christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des 5. Jahrhunderts* (Texte und Untersuchungen, N. F. VI 3). Leipzig 1901. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen-âge*. Paris 1908. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes* (*Analecta Bollandiana* 1907, 78—99). J. P. Kirsch, *Der stadtrömische christl. Festkalender im Altertum* (Liturgiegesch. Quellen, H. 7/8). Münster i. W. 1924. — Mombritus, *Sanctuarium*. 2 Bde. Mailand (o. J., ca. 1480); neue Aufl., 2 Bde., Paris 1910. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Paris 1689; Regensburg 1859. Assemani, *Acta ss. martyrum orient. et occid.* 2 Bde. Rom 1748. Surius, *De probatis vitis Sanctorum*. 6 Bde. Köln 1570 ff.; 3. Aufl., ebd. 1617 f. Bolland u. Gen., *Acta Sanctorum*, quot-quot toto orbe coluntur. Antwerpen 1643 ff. (neu abgedruckt Paris 1854 ff.); Fortsetzung des mit 53 (54) Foliobänden bis in den Monat November (Bd. 4) gediehenen Werkes Brüssel 1845 ff. Vgl. H. Delehaye, *A travers trois siècles. L'oeuvre des Bollandistes* 1615—1915. Brüssel 1919. Dazu *Analecta Bollandiana*, Paris u. Brüssel, seit 1882. *Acta Sanctorum ord. S. Benedicti*, ed. Mabillon

9 Bde. Paris 1668—1701. *Acta sanctorum et martyrum syriace*, ed. P. Bedjan. 7 Bde. Leipzig 1890—1897. *Orientalische Heiligenleben im Corpus scriptor. christ. orientalium* und in der *Patrologia orientalis* (s. unten Nr. 3). *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, ed. Krusch (Mon. Germ. hist. Script. rer. Merow.). Hannover 1896 ff. *Acta Sanctorum Hiberniae, ex codice Salmanticensi nunc primum ed. op. C. de Smedt et I. de Backer*, Edinburg 1888. Leclercq, *Les martyrs. Recueil des pièces authentiques sur les martyrs*. Bd. I ff. Paris 1902 ff. *Ausgewählte Märtyrerakten von Knopf*³ (Tübingen 1929) und O. v. Gebhardt (Berlin 1902). F. Nau, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* (Patrol. Orientalis X, fasc. 2). Paris 1914. Dufourcq, *Étude sur les gesta martyrum romains* (Bibliothèque des Écoles franç. d'Athènes et de Rome, Fasz. 83). Paris 1900; Bd. II—IV Paris 1907—1909. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 2. Aufl., Brüssel 1904; deutsch von Stückerberg, Kempten 1907. Ders., *Les origines du culte des martyrs*. Brüssel 1912; *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*. Ebd. 1921. Günter, *Legendenstudien*. Köln 1906. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*. In verschiedenen Heften der *Studi e Testi*, Rom 1900 ff. A. v. Harnack, *Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche: Sitz.-Ber. der preuß. Akad. d. Wiss.* Berlin 1910, 106—125. F. Grossi-Gondi, *Principi e problemi di critica agiografica*. Rom 1919. Fr. Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche. Studi critici* (Studi e Testi fasc. 43). Rom 1925. A. Priessnig, *Die biographischen Formen der griechischen Heiligenleben* (Diss.). Münsterstadt 1925. — *Synaxarium eccles. Constantinopolitanae* et cod. Sirmond. ed. H. Delehaye (Propyl. ad Acta SS. Nov.). Brüssel 1902. Basset, *Le synaxaire arabe jacobite* (Patrol. oriental. III). Paris 1904 ff. Forget, *Synaxarium Alexandrinum*. Bd. I. (Corp. script. christ. orient. Script. arab.) Paris 1905 ff. Bibliographisches: *Bibliotheca hagiographica graeca*. Brüssel 1894; 2. Aufl. 1909. *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. 2 Bde. Brüssel 1898—1901. *Bibliotheca hagiographica orientalis*. Brüssel 1910; diese drei Bibl. herausgeg. von den socii Bollandiani. Das regelmäßige *Bulletin hagiographique* in den *Analecta Bollandiana* (oben). Helmling, *Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1901 und 1902*. Kempten 1903. Bihlmeyer, *Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1904—1906*. München 1908. Vgl. auch die von den Bollandisten herausgegebenen Kataloge der hagiographischen Handschriften (mit den *Analecta Bollandiana*).

3. Werke der Kirchenschriftsteller.

Bibliotheca maxima vet. Patrum. 28 Bde. Fol. Lyon 1677 ff., mit 2 Registerbänden (die Griechen nur in lat. Übersetzung); den griechischen Text gab die Väterbibliothek von A. Gallandi (14 Bde., Venedig 1756 ff.), und die meisten Väter haben einzelne treffliche Editoren gefunden. Am vollständigsten ist die *Patrologia completa* von J. P. Migne († 1875), Paris 1843 ff., die Lateiner bis Innozenz III. einschl. in 217 (Bd. 218—221 Indices), die Griechen bis zum Konzil von Florenz in 161 (Indices von Cavallera, Paris 1912) Quartbänden, letztere mit vielen Ergänzungen, enthaltend. Hier sind nicht bloß die älteren Publikationen von Combefis, Montfaucon, Mabillon und so vielen andern, sondern auch viele neue von Boissonade, Mai, Pitra u. a. benützt, auch neue Lesarten von Nolte u. a. gesammelt. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*. 10 Bde. Rom 1825—1838; *Spicilegium Romanum*. 10 Bde. Ebd. 1839 bis 1844; *Ss. Patrum nova Bibliotheca, fortgesetzt von Cozza-Luzi*. 10 Bde. Ebd. 1852—1905. I. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*. 4 Bde. Paris 1852 bis 1858; *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*. 4 Bde. Ebd. 1876—1883; *Analecta novissima*. 2 Bde. Ebd. 1885—1888. — *Corpus scriptorum ecclesiast. latinorum*, ed. cons. Academiae Vindobonensis. Wien 1866 ff. Mon. Germ. hist.: *Auctores antiquissimi*. 13 Bde. Berlin 1877—1898. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgeg. von der Aka-

demie zu Berlin. Leipzig 1897 ff. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur, hrsg. von O. Gebhardt, A. Harnack, C. Schmidt. Leipzig 1882 ff. *Studi e Testi*, hrsg. von den Beamten der Vatikanischen Bibliothek. Rom 1898 ff. *Bibliotheca Casinensis*, bis 1894 5 Bde. *Spicilegium Casinense*. Bd. I. Montecassino 1893. I. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementina-Vaticana*. 4 Bde. Rom 1719—1728. *Patrologia syriaca*, accurante R. Graffin. Paris 1894 ff. *Patrologia orientalis*, publ. sous la direction de R. Graffin et F. Nau. Paris 1903 ff. *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, curantibus I. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Paris 1903 ff. In vier Abteilungen, für die syrischen, äthiopischen, koptischen und arabischen Schriftsteller. — Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von F. X. Reithmayr u. V. Thalhofer. 80 Bde. Kempten 1869—1888; neue Ausg. von O. Bardenhewer, Th. Schermann (†) u. K. Weyman. Ebd. 1911 ff. J. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*. 4. Aufl. Freiburg i. Br. 1922.

4. Kirchengeschichtliche Werke. Diese haben für die Zeit, in der die Verfasser schrieben, gleichfalls die Bedeutung schriftlicher Quellenberichte. Siehe unten S. 22 ff.: Die Entwicklung der Kirchengeschichte.

III. Sammelwerke verschiedener literarischer Quellen für einzelne Länder.

1. Deutschland: *Monumenta Germaniae historica*, inde ab anno Chr. 500 usque ad annum 1500. Hannover u. Berlin 1826 ff. — 2. Frankreich: *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, publ. par M. Bouquet. Paris 1738 ff.; nouv. éd. publ. sous la direction de L. Delisle, ebd. 1869 ff. *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*. Ebd. 1835 ff. — 3. Italien: Muratori, *Antiquitates italicae medii aevi*. 6 Bde. Mailand 1738—1742. Dazu: Battaglini et Calligaris, *Indices chronologici ad antiq. medii aevi*. Turin 1888 ff. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*. 25 Bde. Mailand 1723 bis 1751. *Historiae patriae monumenta edita iussu regis Caroli Alberti* (für Piemont). 17 Bde. Turin 1836—1884. — 4. Österreich: *Fontes rerum Austriacarum*. *Scriptores*. Wien 1855 ff.; *Diplomataria et acta*. Ebd. 1849 ff. Register zu den Bänden I—L, zusammengestellt von V. Funk. Wien 1901. A. Theiner, *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia*. Rom 1863. — 5. Ungarn: Theiner, *Vetera monumenta Hungariam sacram illustrantia*. Rom 1859. *Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia*. Budapest 1884 ff. *Monumenta Hungariae historica*. *Scriptores*. Ebd. 1857 ff. — 6. Polen u. Litauen: A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*. 4 Bde. Rom 1860—1864. Bielewski, *Monumenta Poloniae historica*. 2 Bde. Lemberg 1864—1872; Fortsetzung von der Akademie von Krakau, Bd. III ff., Krakau 1878 ff.; *Scriptores rerum Polonicarum*. Ebd. 1873 ff.; *Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia*. Ebd. 1874 ff.; *Acta historica res gestas Polon. illustr.* Ebd. 1878 ff. — 7. Tschechoslowakei: G. Dobner, *Monumenta historica Bohemiae nusquam antehac edita*. 6 Bde. Prag 1764 ff. Pelzel u. Dobrowski, *Scriptores rerum Bohemicarum*. 2 Bde. Ebd. 1783—1784; Bd. III von F. Palacky, 1829. A. Gindely, *Monumenta historiae Bohemica*. 5 Bde. Ebd. 1869—1890. *Fontes rerum Bohemicarum*. 6 Bde. Ebd. 1873—1907. *Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia*, I ff. Ebd. 1903 ff. G. Friedrich, *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, I ff. Ebd. 1907 ff. *Monumenta rerum Bohemo-Moravicarum et Silesiacarum*. Brünn 1861. *Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae*, hrsg. von Boczek, von andern fortgesetzt. Olmütz u. Brünn 1830 ff. Erben u. Emler, *Regesta diplomatica necnon epistolaria Bohemiae et Moraviae*. 4 Bde. Prag 1855—1892. — 8. England: *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*. 98 Tle. London 1858—1893. Theiner, *Vetera*

monumenta Hibernorum atque Scotorum historiam illustrantia. Rom 1864. — 9. Spanien: Colección de las crónicas y memorias de los reyes de Castilla. 7 Bde. Madrid 1779—1787. Colección de documentos inéditos para la historia de España. 105 Bde. Ebd. 1842—1893. Villanueva, Viage literario á las iglesias de España. 22 Bde. Madrid u. Valencia 1803—1852. — 10. Orient: Corpus scriptorum historiae Byzantinae. 50 Bde. Bonn 1829—1897. Université St. Joseph de Beyrouth. Mélanges de la Faculté orientale. Bd. I ff. Beirut 1906 ff. Rahmani, Ign. Ephr. II, Studia syriaca seu Collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus syriacis primo publ., latine vertit, notisque illustr. Fasz. 1 ff. Scharfa (Liban.) 1904 ff.

B. Hilfsmittel.

Um die Quellen richtig zu verstehen und zu gebrauchen, sind die wissenschaftlichen Hilfsmittel, die allgemeinen sowohl als die besondern, anzuwenden. Da die Kirchengeschichte in engster Beziehung einerseits zur Theologie, anderseits zu andern historischen Disziplinen steht, so sind im allgemeinen die theologischen und historischen Wissenschaften vonnöten. Die Sichtung und richtige Benutzung der Quellen lehren die historischen Hilfswissenschaften sowie die Disziplinen, die solche Materien zum Gegenstande haben, die für den Kirchenhistoriker den Charakter von Erkenntnisquellen haben.

Im einzelnen kommen besonders in Betracht:

I. Die Kenntnis der Sprachen, in welchen die literarischen Quellen verfaßt sind. Hier sind in der Praxis die Glossarien zu benutzen, welche die einzelnen Ausdrücke und deren Bedeutung in einer bestimmten Zeit erklären.

Suicer, Thesaurus eccles. e PP. graecis. 2. Aufl. Amsterdam 1728, 1746; Nothnagel, Spec. suppl. in Suiceri thes. Nürnberg 1821. Du Fresne du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. 2 Bde. Fol. Lyon 1688, und Glossarium mediae et inf. latinitatis, ed. Henschel, 7 Bde., Paris 1840—1850; ed. Favre, 10 Bde., ebd. 1882—1887. Carpentier, Glossarium novum. 4 Bde. Ebd. 1676. Adelung, Glossarium manuale. 6 Bde. Halle 1772—1784. Suidae Lexicon graece et latine, ed. Bernhardy. 2 Bde. Ebd. 1834—1853. E. Forcellini, Lexicon totius latinitatis, ed. De Vit. 6 Bde. Prato 1858—1879, mit dem Onomasticon totius latinitatis, ed. J. Perin. Padua 1913—1920. Thesaurus linguae latinae. Leipzig 1900 ff. E. Preuschen, Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Gießen 1910, Neubearb. Aufl. von W. Bauer, 1925 ff.

2. Paläographie, die Anleitung zum richtigen Lesen der Quellschriften (Urkunden und Schriftwerke).

Mabillon, De re diplomatica. Paris 1681; 2. Aufl. 1709. Montfaucon, Palaeographia graeca. Ebd. 1708. Toussaint et Tassain, Nouveau traité de diplomatique. 6 Bde. Paris 1750 (deutsch, Erfurt 1759 ff.). W. Wattenbach, Anleitung zur griech. (3. Aufl. Leipzig 1895) und zur latein. Paläographie. 4. Aufl. Ebd. 1886; Das Schriftwesen im Mittelalter. 3. Aufl. Ebd. 1896. Sickel, Urkundenlehre. 2 Tle. Wien 1869. F. Bläß, Paläographie, Buchwesen und Handschriftenkunde, in Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissensch. I. 2. Aufl. München 1892. V. Gardthausen, Griechische Paläographie. 2. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1911—1913. M. Prou, Manuel de paléographie latine et française du VI^e au XVII^e siècle. 4^e éd., refondue avec la collaboration d'A. de

Boüard. Paris 1924. E. Reusens, *Éléments de paléographie*. Löwen 1899. C. Paoli, *Programma scolastico di paleografia latina e diplomatica*. 3 Bde. Florenz 1888—1900; 3. Aufl. 1901 (deutsch von Lohmayer, Innsbruck 1899 f.). Cappelli, *Lexicon abbreviaturarum*. Leipzig 1901; 2. Aufl. Mailand 1912. W. Schubart, *Einführung in die Papyruskunde*. Berlin 1918. Dazu die verschiedenen Sammlungen von Schrifttafeln zur Übung im Lesen, z. B. Arndt, *Schrifttafeln zur Erlernung der lateinischen Paläographie*. Neu herausgeg. von Tangl. Berlin 1904 ff.; Steffens, *Lateinische Paläographie*. 125 Tafeln in Lichtdruck mit Transkription und Erläuterungen. 2. Aufl. Trier 1907—1909. *Specimina codicum graecorum Vaticanorum coll.* P. Franchi de' Cavalieri et J. Lietzmann. Bonn 1910. *Specimina cod. latinorum Vaticanorum coll.* Fr. Ehrle et P. Liebaert. Ebd. 1912. Br. Katterbach, *Specimina Supplicationum ex Registris Vaticanis*. Rom 1927.

3. **Diplomatik.** Diese lehrt die Kriterien zur Prüfung der Echtheit, zum richtigen Verständnis und zur methodischen Verwertung der Urkunden.

H. Breßlau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*. 2. Aufl. Leipzig 1912—1915. A. Giry, *Manuel de diplomatique*. Neue Aufl. 2 Bde. Paris 1925. Rietsch, *Handbuch der Urkundenwissenschaft*. 2. Aufl. Berlin 1904. Fr. Philippi, *Einführung in die Urkundenlehre des deutschen Mittelalters*. Bonn 1920. In diesen Werken findet sich die ältere Literatur; s. auch unter Paläographie.

4. **Chronologie:** Anweisung zur richtigen Feststellung der in den Quellen aller Art vorkommenden Zeitansätze.

I. Scaliger, *De emendatione temporum*. Jena 1629 f. Dion. Petavius, *Rationarium temporum*. Leiden 1624; *De doctrina temporum*. Antwerpen 1703 u. ö. (Clemencet) *L'art de vérifier les dates des faits hist.* 3 Bde. Paris 1750, 1783, 1818—1820. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie des 84jährigen Osterzyklus*. Leipzig 1880. H. Grotefend, *Handbuch der histor. Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. Hannover 1872; *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. Ebd. 1891—1898; *Taschenbuch der Zeitrechnung*. 5. Aufl. Ebd. 1922. F. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*. Berlin 1897. M. Lersch, *Einleitung in die Chronologie*. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1899. Ginzel, *Handbuch der mathem. und techn. Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker*. Bd. I—III. Leipzig 1906—1914. Schram, *Kalendariographische und chronologische Tafeln*. Ebd. 1908. De Mas Latrie, *Trésor de chronologie, d'histoire et de géographie pour l'étude et l'emploi des documents du moyen-âge*. Paris 1889.

Für die Chronologie kommen besonders die verschiedenen Zeitrechnungen (Ären) in Betracht: die der Griechen nach Olympiaden und der Römer nach Erbauung Roms 753—754 v. Chr., sowie nach Konsulaten; dann die uralte und schon im Alten Testament gebrauchte nach Regierungsjahren geistlicher und weltlicher Regenten, im Mittelalter besonders nach Jahren der Päpste und der Kaiser; die Jahre der letzteren brauchten früher auch die Päpste. Daran reiht sich die Rechnung nach dem sog. julianischen Jahre, dann die besonders in Urkunden häufige nach Indiktionen. Bei den Orientalen weit verbreitet war die Ära nach Erschaffung der Welt (des Menschen), obschon sie in den Zeitangaben nicht übereinstimmen, sowie die Ära Abrahams. Am meisten in der späteren Zeit angewendet ist die christliche oder dionysische Ära, in Italien um 526 durch den Abt Dionysius Exiguus

eingeführt, in Frankreich seit dem 7. Jahrhundert verbreitet, nach und nach allgemein herrschend geworden, obschon sie die Geburt Christi um 5 bis 7 Jahre zu spät ansetzt. Weit geringere Bedeutung für die Kirchengeschichte haben die besondern Zeitrechnungen einzelner Länder, welche mehr auf Inschriften und in einzelnen Schriftstücken vorkommen.

Der Jahresanfang war bei den einzelnen Völkern nicht der gleiche. Auch die Berechnung der Monate ist sehr verschieden bei den Römern, Griechen, Hebräern, Ägyptern. Die Tage wurden vielfach, regelmäßig in päpstlichen Bullen, nach dem römischen Kalender (Kalendae, Nonae, Idus) angegeben, daneben seit Gregor I. und König Childebert nach unserem Kalender. Oft werden von Kirchenschriftstellern und Chronisten bloß die kirchlichen Festtage, sowohl die beweglichen als die unbeweglichen, gesetzt. Bekanntschaft mit dem Kirchenkalender ist darum auch dem Kirchenhistoriker unentbehrlich.

Wichtigste Zeitrechnungen:

1) Die Olympiade: ein Zeitraum von vier Jahren, so benannt von den alle vier Jahre zu Ehren des Zeus Olympios gehaltenen Festspielen. Der wirkliche Anfang dieser Ära ist streitig; in der Chronologie ist als Ausgangspunkt das 23. oder 24. Jahr vor Erbauung Roms (777—778 v. Chr.) angenommen; Christus wäre so Olymp. 194 (195), 1 geboren. Die Ära beginnt im Sommersolstitium. — Julius Afrikanus läßt vom Auszuge der Israeliten aus Ägypten bis zur ersten Olympiade 1020 Jahre verfließen und setzt Christi Tod Olymp. 202, 4; ebenso das Chronicon paschale.

2) Die Zeitrechnung nach Konsulatsjahren findet sich auf vielen christlichen Inschriften, in Justinians Gesetzbüchern, bei den Päpsten von Siricius bis Vigilius (385—546). Im griechischen Reiche rechnete man bis ins 9. Jahrhundert nach Konsulaten, im Okzident bis ins 6. Jahrhundert. W. Liebenam, *Fasti consulares imperii Romani* (kleine Texte). Bonn 1909.

3) Nach den Regierungsjahren der Kaiser rechnen viele christliche Chronisten. Die Päpste von Vigilius bis Hadrian I. (550—772) nehmen die Jahre der griechischen Kaiser, dann von Leo III. bis Klemens II. (802—1047) mit Unterbrechungen die der abendländischen Kaiser, seit Hadrian I. (781) die Jahre ihrer eigenen Regierung, und diese verband Leo III. bis 800 mit denen des Königs Karl. Bei Erledigung des Kaisertums wurden in päpstlichen Erlassen bloß die Jahre des Pontifikates gesetzt, sonst diese meistens mit den Jahren der Kaiser verbunden; von 1049 an erscheinen, mit Ausnahme von 1111, wo nur die Jahre des Kaisers gesetzt sind, allein die Jahre des Pontifikates.

4) Das sog. julianische Jahr rührt von C. Julius Cäsar her, der das Sonnenjahr statt des Mondjahres annahm und es auf 365 Tage 6 Stunden mit den Schalttagen festsetzte. Es begann mit dem 1. Januar 45 vor unserer christlichen Zeitrechnung (709 U. C., Olymp. 183, 4, Caesare IV et Marco Lepido Coss.). Die Berechnung der Jahresdauer war um 11 Minuten und 14 Sekunden zu lang, so daß sich im Laufe der Jahrhunderte ein Unterschied von mehreren Tagen gegenüber dem astronomischen Jahr herausstellte. Dieser wurde beseitigt durch Papst Gregor XIII., der verordnete, daß 1582 die 10 Tage vom 5. bis 14. Oktober ausfallen sollten, und dabei die Ordnung der Schalttage neu regelte. Die Protestanten nahmen diesen richtigen Gregorianischen Kalender erst im 18. Jahrhundert an, die schismatischen Völker des Ostens und die Türken erst im Laufe des 20. Jahrhunderts.

5) Für die Ära nach Erschaffung der Welt notieren schon die Älteren eine dreifache Zählung. Nach der ersten, von Panodorus, einem ägyptischen

Mönche, den Georg Syncellus vor sich hatte, wäre Christus im Jahre der Welt 5493 geboren; nach der zweiten, der Georg Syncellus, Nikephorus und Theophanes folgen, 5500—5501; nach der dritten, welche die alexandrinische Osterchronik vertritt, 5508. Letztere (aera Constantinopolitana), beginnend mit 1. September 5508, blieb im griechischen Kaiserreiche herrschend und ward bei den Russen erst im 19. Jahrhundert abgeschafft. Die Okzidentalen datieren die Jahre der Welt gewöhnlich 3943 v. Chr. — Die Ära Abrahams zählt ihr Jahr 2017 vom 1. Oktober des ersten Jahres unserer christlichen Zeitrechnung (bei Eusebius und Idatius in ihren Chroniken).

6) Der Zyklus der Indiktionen umfaßte einen sich immer wiederholenden Kreis von je 15 Jahren; er hatte seinen Namen von den jährlichen Steuerzahlungen (deutsch: Römerzinszahl) und wurde wahrscheinlich unter Diokletian eingeführt; seine Heimat ist wohl Ägypten. Es wurden nur die Jahre der laufenden Indiktion gezählt, nicht die Indiktionen selbst; man begann sie gemeinhin mit 312 n. Chr. oder 313, 314, 315. Es gab viererlei Indiktionen: a) Indictio Constantinopolitana, mit dem 1. September beginnend, im griechischen Kaisertum, in Italien (bei den Päpsten von Pelagius II. bis Viktor III. 584 bis 1087), zeitweise auch in Frankreich gebraucht. — b) Indictio Caesarea s. Constantiniana, mit dem 24. September 312 anfangend, in Deutschland, England und Frankreich üblich. — c) Indictio Pontificia s. Romana, vom 25. Dezember, dann meist vom 1. Januar (3 v. Chr.) anfangend. Die beiden letzteren kommen bei den Päpsten von 1088 an mit der ersteren öfter vor. Gemeinhin wird das erste Jahr unserer Ära in die vierte Indiktion gesetzt. Erst seit dem 16. Jahrhundert wurde die Rechnung nach Indiktionen seltener gebraucht. — d) Indictio Senensis, wie es scheint nur in Siena gebraucht, mit dem 8. September vor unserem Jahresanfang beginnend. — Die Bestimmung des zu leistenden Kanons an Naturalien und Geld hieß ἐπνέμησης; die Griechen zogen aber das lateinische *indictio* vor. Weshalb 15 Jahre genommen wurden, ist nicht sicher festgestellt. Für Auffindung der Indiktionen hat man die Regel: „Si tribus adiunctis Domini diviseris annos ter tibi per quinos, indictio certa patebit.“

Beispiel: $\frac{750 + 3}{15}$; der Rest 3 gibt hier die dritte Indiktion.

7) In der dionysischen Zeitrechnung gab es verschiedene Berechnungen: a) Anni incarnationis vulgares, die mit dem 25. Dezember (später am 1. Januar) begannen; b) Anni incarn. Pisani, die neun Monate vor Christi Geburt anfangen, so daß z. B. das Jahr 1000 vom 25. März 999 bis 24. März 1000 gezählt ward; c) Anni incarn. Florentini, die drei Monate nach der Geburt des Herrn anfangen, so daß das Jahr 1000 vom 25. März 1000 bis 24. März 1001 geschrieben wurde. Die Rechnung nach Jahren der Gnade ist bei den Päpsten bis auf Nikolaus II. noch selten; von 968 bis 1088 scheinen die anni vulgares gebraucht; nur Nikolaus II. setzte bisweilen die florentinischen bei; von Urban II. bis Lucius II. (1088—1145) erscheinen alle drei Arten vermischt; von Eugen III. an treten die florentinischen in den Vordergrund, wenigstens in Bullen und Diplomen, während die gewöhnlichen Briefe bis zu Urban III. 1187 gar kein Indizium der Jahrzahl haben. Auch nachdem Könige in Urkunden die christliche Jahrzahl gebrauchten (zuerst Karl d. Gr.), blieb noch lange der Jahresanfang schwankend. Viele begannen das Jahr mit Ostern; in Frankreich erfolgte erst 1565 ein königlicher Befehl, das bürgerliche Jahr mit dem 1. Januar zu beginnen, dem die Sorbonne sofort, das Pariser Parlament erst später nachkam; überhaupt ward dies erst im 16. Jahrhundert allgemein. Die Bezeichnung der christlichen Ära war gewöhnlich: Jahr des Herrn (der Gnade, der Geburt, der Menschwerdung Christi). In Spanien dauerte die Sitte, das Jahr mit Ostern zu beginnen, bis 1575; in England, wo man seit dem 14. Jahrhundert mit dem 25. März (Annunc.) das Jahr begann, bei Staatsverhandlungen sogar bis 1752; in Venedig begann man das Jahr mit dem 1. März; den 1. Januar als Jahresanfang bestimmte Papst Innozenz XII. — Verwandt mit dieser Ära ist die im 12. Jahrhundert gebräuchliche secundum cer-

tiorem evangelii probationem, die um 23 Jahre der gewöhnlichen Ära vorangeht (vgl. Sigebertus Gemblac., Chron. a. 532, 1076; Marianus Scotus, Chron. a. 532), sowie die Ära nach Jahren des Leidens des Herrn 33, 34 oder auch 32 nach Christi Geburt (bei Hieron., De viris illustr., u. a.); endlich die Komputation nach anni recensionis, anfangend mit 39 n. Chr. (vgl. Chron. Pasch., ed. Du Cange, Praef. n. 32f.; Migne, Patr. gr. 92, 43f. 952f.).

8) Zeitrechnungen einzelner Länder und Provinzen: a) Die spanische Ära beginnt mit dem 1. Januar 716 U. C. Appio Claudio Pulchro et Norbano Flacco Coss. (38 v. Chr.), von der Unterwerfung Spaniens unter Augustus; sie ward in Spanien erst im 14. Jahrhundert, in Portugal erst 1415 mit unserer gewöhnlichen vertauscht. Das Jahr der Aera hisp. findet man, wenn man zu den Jahren unserer Ära 38 Jahre hinzurechnet. — b) Die mauretanische Ära, in Afrika gebraucht, mit 40—41 n. Chr. beginnend. Die Afrikaner teilten das Jahr in zwei Hälften, ante und post mortem Domini, und begannen es mit dem 25. März als dem Todestage des Herrn. — c) Die Ära der Seleukiden (auch der Griechen oder Alexanders, auch aera contractionum) begann mit dem 1. Oktober 312 (A. 311) v. Chr., ward im Orient vorherrschend und findet sich noch bei den syrischen Christen. — d) Die diokletianische oder Martyrer-Ära begann mit dem Regierungsanfang des Kaisers Diokletian (25. oder 29. August 284 n. Chr.), schloß sich dem ägyptischen Kalender an und blieb bei den Kopten im Gebrauch. Auch im 8. Jahrhundert trug sie noch den Namen der diokletianischen Ära, wie ein Stein von 707 zeigt (Corpus inscript. graec. IV, n. 9134). M. Chaine, La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie. Paris 1925. — e) Die Ära der Armenier kam erst im 6. christlichen Jahrhundert unter Justinian I. und dem Katholikos Moses auf und beginnt am 9. (A. 11) Juli 552. — f) Die Ära von Tyrus beginnt mit 125 v. Chr., so daß ihr 127. Jahr mit dem 1. Oktober 1 n. Chr. den Anfang nimmt. Beispiele in orientalischen Synoden, z. B. von Tyrus September 518 (aer. Tyr. 643). — g) Die Ära von Bostra beginnt mit dem 22. März 106 n. Chr., d. h. mit der Errichtung der Provinz Arabia durch Kaiser Trajan. — h) Die Perser hatten ihre Zeitrechnung von König Isdegerd III., dem letzten Sassaniden, dessen Thronbesteigung auf den 16. Juni 632 n. Chr. fällt. Diese Ära hatte bis 1075 Jahre von 365 Tagen. Von da an ward das julianische Jahr mit fünf Schalttagen am Schlusse des Jahres unter den Seldschuckschen Türken durch Sultan Dschaleddin Malekschah eingeführt (malaleische Ära). — i) Die Mohammedaner begannen ihre Zeitrechnung (Hegira, Hedschra) mit dem Tage der Flucht ihres Propheten von Mekka nach Medina, 16. Juli 622, und zählten Mondjahre von durchschnittlich 354 Tagen. Will man die Jahre der christlichen Ära in die Jahre der Hegira übertragen, so zieht man 621 von der gegebenen Jahreszahl ab, dividiert den Rest durch 32 und zählt den Quotienten zu dem Rest hinzu.

Die Monate der Römer sind die bis jetzt immer noch üblichen; sie finden sich in den kirchengeschichtlichen Urkunden aller Zeiten wieder. Die Ägypter hatten 12 Monate von je 30 Tagen: Thoth (September), Phophi, Athyr, Choeak, Tybi, Mechir, Phamenoth, Pharmuthi, Pachon, Pauni, Epiphi, Messori, und 5 Ergänzungstage (Epagomenen). Sie finden sich häufig, oft verschieden geschrieben, bei Athanasius und andern Alexandrinern.

5. Epigraphik, Anleitung zum Aufsuchen, Lesen und richtigen Gebrauch der christlichen Inschriften.

W. Larfeld, Griechische Epigraphik; E. Hübner, Römische Epigraphik, beide in I. Müllers Handbuch der klass. Altertumswiss. I (2. Aufl.) 359 ff. 626 ff. S. Reinach, Traité d'épigraphie grecque. Paris 1886. R. Cagnat, Cours d'épigraphie latine. 3. Aufl. Ebd. 1898. Ricci, Epigrafia latina (Manuali Hoepli). Mailand 1898. J. E. Sandys, Latin Epigraphy. Cambridge 1919. — Artikel „Inschriften“ in Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer

II (Freiburg i. Br. 1886) 39 ff. I. B. de Rossi, *Introductio* zu Bd. I der *Inscriptiones christ. urbis Romae*. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*. Paris 1890; *Paléographie des inscriptions latines de la fin du III^e à la fin du VII^e siècle*. Ebd. 1898. H. Grisar, *Le iscrizioni cristiane di Roma negli inizi del medio evo*, in *Analecta Romana*, Rom 1899, 77—194. P. Syxtus (Scaglia), *Notiones archaeologiae christ.* (unten Nr. 6), II, 1: *Epigraphia*. Rom 1909. Marucchi, *Epigrafia cristiana* (Manuali Hoepli). Mailand 1910. C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*. Freiburg i. Br. 1917. F. Grossi-Gondi, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*. Rom 1920.

6. Christliche Archäologie und Kunstgeschichte sind die beiden Wissenschaften, welche die Denkmäler der verschiedensten Art, die unter dem Einflusse des Christentums entstanden sind, zum Gegenstande haben.

F. Piper, *Einleitung in die monumentale Theologie*. Gotha 1867. F. X. Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*. 3 Bde.; letzter Teil herausgeg. von Sauer. Freiburg i. Br. 1896 ff. A. Kuhn, *Allgemeine Kunstgeschichte*. 3 Bde. Einsiedeln 1891 ff. Bürkner, *Geschichte der christl. Kunst*. Freiburg i. Br. 1903. Klein-schmidt, *Lehrbuch der christl. Kunstgeschichte*. Paderborn 1910. Venturi, *Storia dell'arte italiana*. Bd. I ff. Mailand 1901 ff. A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*. Bd. I ff. Paris 1905 ff. — V. Schultze, *Archäologie der altchristl. Kunst*. München 1895. M. Armellini, *Lezioni di archeologia cristiana*. Rom 1898. O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*. 3 Bde. Rom 1899 ff. Kaufmann, *Handbuch der christl. Archäologie*. 3. Aufl. Paderborn 1922. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*. 2 Bde. Paris 1907. Syxtus (Scaglia), *Notiones archaeologiae christianae disciplinis theologicis coordinatae*. 4 Bde. Rom 1908 ff. Kraus, *Realenzyklopädie der christl. Altertümer*. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1882—1886. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Bd. I ff. Paris 1907 ff. (in Lieferungen). In beiden Enzyklopädien reiche Literaturangaben. L. v. Sybel, *Christl. Antike. Einführung in die altchristl. Kunst*. 2 Bde. Marburg 1906—1909. O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst*. 2 Bde. Berlin 1913—1916 (*Handbuch der Kunstgeschichte*). V. Schultze, *Grundriß der christ. Archäologie*. München 1919. H. Otto, *Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters*. 5. Aufl. 2 Bde. 1883—1884. E. Frantz, *Geschichte der christl. Malerei*. 3 Bde. Freiburg i. Br. 1887—1894. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*. Ebd. 1902. K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1926—1928. Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*. 3. Aufl. Paris 1910; deutsch von Zuckermann, Straßburg 1907; *L'art religieux à la fin du moyen-âge*. Paris 1908. C. Enlart, *Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance*. 3 Bde. 2. Aufl. Paris 1919 ff. V. Lamperez y Romea, *Historia de la arquitectura cristiana española en la edad media*. 2 Bde. Madrid 1909. J. Puig y Cadafalch, A. de Falguera, J. Gouday y Casalo, *L'arquitectura románica a Catalunya*. 3 Bde. Barcelona 1909—1918. — J. Strzygowski, *Orient oder Rom?* Leipzig 1901; *Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte*. Ebd. 1903; *Altai-Iran und Völkerwanderung*. Ebd. 1917; *Die Baukunst der Armenier und Europa*. 2 Bde. Wien 1918; *Ursprung der christlichen Kirchenkunst*. Leipzig 1920. — Eine periodische Bibliographie der christl. Archäologie und Epigraphik von J. P. Kirsch im *Anzeiger für christl. Archäologie*, in *Römische Quartalschrift*, seit 1900, und in *Rivista di archeologia cristiana*, seit 1929.

7. Numismatik, die Lehre von den Münzen der verschiedenen Völker und Zeiten.

Banduri, *Numismata imperatorum Roman. a Traiano Decio ad Palaeologos* Aug. 2 Bde. Paris 1718. Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*. 8 Bde. Wien 1792 ff. Bonanni, *Numismata pontif. Rom.* 3 Bde. Rom 1699. Olearius, *Prodromus hagiol. numism.*, in *Biblioth. scriptorum eccles.* Jena 1711. Cappe, *Münzen der deutschen Kaiser*. 3 Tle. Dresden 1848 ff. Cohen, *Description histor. des monnaies frappées sous l'empire romain*. 5 Bde. Paris und London 1857 ff. Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines*. 2 Bde. Paris 1862. Cavedoni, *Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino Magno*. Modena 1858. Promis, *Brunengo S. J., L. Pizzamiglio, Studii stor.* intorno ad alcune prime monete papali. Rom 1876. C. Serafini, *Le monete e le bolle plumbee pontificie del Medagliere Vaticano*. Bd. Iff. Mailand 1910 ff. H. Danneberg, *Grundzüge der Münzkunde*. 3. Aufl. Leipzig 1912. S. A. Blanchet, *Numismatique du moyen-âge et moderne*. 2 Bde. Paris 1890. Engel et Surrure, *Traité de numismatique du moyen-âge*. Ebd. 1891 ff.; *Traité de numismatique moderne et contemporaine*. Ebd. 1897. Luschin v. Ebengreuth, *Allgemeine Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit*. München 1904 (*Handbuch der mittelalterl. und neueren Gesch.*, 5. Abt.); *Grundriß der Münzkunde*. I ff. Ebd. 1918 ff.

8. Siegelkunde (Sphragistik) lehrt die Kenntniss der Bullen und der Siegel.

I. M. Heineccius, *De veteribus Germanorum aliarumque nationum sigillis*. Frankfurt 1719. H. Grotendorf, *Über Sphragistik*. Breslau 1875. Heffner, *Die deutschen Kaiser- und Königssiegel*. Würzburg 1875. O. Posse, *Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige*. I. Bd. Dresden 1908. G. A. Seyler, *Geschichte der Siegel* (Illustr. Bibl. der Kunst- u. Kulturgesch.). Leipzig 1894. Pflugk-Harttung, *Specimina selecta chartarum Pontificum Romanorum*. Tl. 3: *Bullae*. Stuttgart 1887. Siehe besonders die Handbücher der Diplomatik von Breßlau. I, Kap. 19, und Giry 624 ff. (oben S. 15, Nr. 3).

9. Wappenkunde (Heraldik), welche die Schildzeichen der geistlichen und weltlichen Fürsten und Herren des Mittelalters und der Neuzeit zum Gegenstande hat.

Ch. S. Th. Bernd, *Allgemeine Schriftenkunde der gesamten Wappenwissenschaft*. 4 Tle. Bonn 1830—1841. F. Hauptmann, *Das Wappenrecht*. Ebd. 1896. H. G. Ströhl, *Heraldischer Atlas*. Stuttgart 1899. E. v. Sacken, *Katechismus der Heraldik*. 6. Aufl. Leipzig 1899. A. M. Hildebrandt, *Wappenfibel*. 6. Aufl. Frankfurt a. M. 1904. F. Hauptmann, *Handbuch der Wappenkunde*. München 1914 (*Handbuch der mittelalterl. u. neueren Gesch.*). Gourdon de Genouillac, *L'art héraldique*. Paris (o. J.). Pasini-Frasconi, *Essai d'armorial des papes d'après les manuscrits du Vatican et les monuments publics*. Rom 1906.

10. Geographie und Statistik; erstere lehrt die Örtlichkeiten der kirchengeschichtlichen Begebenheiten kennen, und letztere stellt die Entwicklung der Kirche und ihrer Institutionen in Übersichten zusammen.

E. Schelstrate, *Antiquitates eccles. illustr.* Bd. II. Antwerpen 1678. Miraeus, *Notitia episcopatum orbis christ.* Ebd. 1631 f. Carol. a S. Paulo, *Geographia sacra cur. Clerici*. Amsterdam 1703 f. Nic. Sansonis, *Atlas antiquus sacer et prof. coll. ex tab. geogr. emend. Clericus*. Ebd. 1705 f. Spanhemius, *Geographia sacra et eccles.* Opp. Bd. I. Lyon 1701. Ughelli, *Italia sacra*. 2. Aufl. 10 Bde. Venedig 1717—1722. Fr. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*. Faenza 1927 (*Studi e Testi* 35). Claude Robert, *Gallia christiana*. Paris 1626; neue Ausgabe von Denys

de St.-Marthe u. a., 16 Bde. ebd. 1715—1865. *Gallia christiana novissima* von Albanès, herausgeg. von Ul. Chevalier, Montbéliard 1899 ff. *Le Quien O. Pr., Oriens christianus.* 3 Bde. Paris 1740. Morcelli, *Africa christiana.* 3 Bde. Brescia 1816. Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne.* Paris 1892—1894. J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne. Evêchés et ruines antiques.* Paris 1912. Böttcher, *Germania sacra.* 2 Bde. Leipzig 1874. — G. E. Graesse, *Orbis latinus oder Verzeichnis der wichtigsten lateinischen Orts- und Ländernamen.* 3. Aufl. von F. Benedict. Berlin 1922. Stäudlin, *Kirchliche Geographie und Statistik.* 2 Bde. Tübingen 1804. Wiggers, *Kirchliche Statistik.* 2 Bde. Hamburg 1841 ff. Karl v. h. Aloys (Carmel.), *Statistisches Jahrbuch der Kirche.* Regensburg 1860 ff. Neher, *Kirchliche Geographie und Statistik.* 3 Bde. Regensburg 1864—1868. Wiltsh, *Atlas sacer sive ecclesiasticus.* Gotha 1842; *Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik.* 2 Bde. Berlin 1846. Baumgarten, *Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener.* 2. Aufl. Bd. II. München 1907. Silbernagel, *Verfassung u. gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients.* Landshut 1865. Beaunier, *Recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France.* Neue Aufl. (*Archives de la France monastique*). Paris 1906 ff. P. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae.* Regensburg 1873 (mit Supplement 1879 und 1886). C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi.* 3 Bde. (Bd. III vom † van Gulik begonnen). Münster 1898—1910. Krose, *Kirchliches Handbuch.* Bd. I (1907—1908) ff. Freiburg 1908 ff. — O. Werner, *Katholischer Kirchen-Atlas.* Freiburg i. Br. 1888; *Katholischer Missions-Atlas.* 2. Aufl. Ebd. 1885. G. Grundemann, *Allgemeiner Missions-Atlas.* Gotha 1867 ff. McClure, *Ecclesiastical Atlas.* London 1883. K. Heussi u. H. Mulert, *Atlas zur Kirchengeschichte.* Tübingen 1905. K. Streit, *Missions-Atlas.* Steyl 1906; *Atlas Hierarchicus. Descriptio geogr. et statist. S. Rom. Eccl.* 2. Aufl. Paderborn 1929. K. Pieper, *Orbis christianus saec. I—V (Wandkarte).* Düsseldorf 1927. R. de Rieß et L. Heidet, *Atlas Scripturae Sacrae.* 8. Aufl. Freiburg 1924. H. Oesterley, *Historisch-geographisches Wörterbuch des deutschen Mittelalters.* Gotha 1883. — *Historische Atlasse:* von Droysen, Bielefeld u. Leipzig 1886, und von Spruner-Menke, 3. Aufl., Gotha 1880 (Mittelalter); 1894 (*Atlas antiquus*, von Sieglin). Meyers *Historischer Handatlas.* Leipzig 1911. Ward and others, *Cambridge Modern History Atlas.* Cambridge 1912. Für Frankreich ist das wichtigste Nachschlagewerk auch für kirchliche Geographie der *Dictionnaire topographique de la France*, worin jedem Departement ein Band zugewiesen ist.

11. Bibliographie; sie gibt die praktischen Mittel an die Hand, um sich über die Literatur eines kirchengeschichtlichen Gegenstandes rasch und vollständig zu orientieren.

a) Bibliographische Werke: A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi.* Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin 1896. Ul. Chevalier, *Repertoire des sources historiques du moyen-âge.* Bio-Bibliographie, Paris 1877—1888; 2. Aufl., 2 Bde., ebd. 1905; *Topo-Bibliographie*, Paris 1886—1904. H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate natione disciplina distinctos.* 3. Aufl. 4 Bde. Innsbruck 1903 ff.; 4. Aufl. von F. Pangerl. Ebd. 1926 ff. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Neue Aufl. Bibliographie. 10 Bde. Brüssel 1890—1909. *Bibliotheca Missionum.* Bd. I ff. Münster i. W. 1916 ff. — Langlois, *Manuel de bibl. hist.* Paris 1901 f. G. Schneider, *Handbuch der Bibliographie.* 2. Aufl. Leipzig 1924. Dahlmann-Waitz, *Quellenkunde der deutschen Geschichte.* 5. Aufl. Göttingen 1883; 8. Aufl. von P. Herre. Leipzig 1912. W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter.* 2 Bde.; 7. Aufl. von Dümmler. Stuttgart 1904. O. Lorenz, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter von der Mitte*

des 13. Jahrh. 2 Bde. 3. Aufl. Berlin 1886—1887. A. Molinier, Les sources de l'histoire de France. 6 Bde. Paris 1901—1906. G. Monod, Bibliographie de l'histoire de France. Paris 1888. R. Charvat, Wegweiser durch die Literatur der österreichischen Geschichte. Wien 1912. Ch. Groß, The Sources and Literature of English History. 2. Aufl. London 1917. — b) Periodische Bibliographien: Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft („Zeitschriftenschau“ und „Novitätenschau“). Eine vollständige Bibliographie der Kirchengeschichte bringt die seit 1900 erscheinende *Revue d'histoire ecclésiastique*. Löwen. Jahresberichte der Geschichtswissenschaft. 1878 ff. V. Loewe, M. Stimming u. O. Lerche, Jahresberichte der deutschen Geschichte. I ff. Leipzig 1918 ff. G. Krüger, Die historische Theologie (Die evangel. Theol. III, 1). Halle a. d. Saale 1928.

12. Theologische Enzyklopädien, die in einzelnen Artikeln unter bestimmten Stichwörtern das gesamte Gebiet der Theologie behandeln, somit ebenfalls die kirchengeschichtlichen Gegenstände, zugleich mit der wichtigeren Literatur.

Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. 2. Aufl., begonnen von J. Kard. Hergenröther, fortgesetzt von Fr. Kaulen. 12 Bde. Freiburg i. Br. 1882—1901; Registerband 1903. Kirchliches Handlexikon, herausgeg. von M. Buchberger. 2 Bde. 1907—1912 (Neudruck 1921). Lexikon für Theologie u. Kirche in 10 Bdn. Bd. I ff. Freiburg i. Br. 1929 ff. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, in 3. Aufl. herausgeg. von A. Hauck. 21 Bde. Leipzig 1896—1908; Bd. XXII (Register) 1909. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl. herausgeg. von H. Gunkel u. L. Zscharnack. Bd. I ff. Tübingen 1926 ff. Dictionnaire de théologie catholique publié par Vacant, continué par Mangenot et E. Amann, Bd. I ff. Paris 1899 ff. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, publié sous la direction de A. Baudrillart, A. Vogt et U. Rouziès. Paris 1909 ff. Dictionnaire de droit canonique, publ. par A. Villien et E. Magnin. Ebd. 1924 ff. A. d'Alès, Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Paris 1908 ff. Sehr viele kirchengeschichtliche Artikel auch in The Catholic Encyclopedia. Newyork (1907 ff.). J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics. 12 Bde. Edinburgh 1908 bis 1922. — Für die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte: Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the first eight Centuries. 4 Bde. London 1877—1887. J. Hastings, Dictionary of the Apostolic Church. 2 Bde. Edinburgh 1916—1918.

3. Die Entwicklung der Kirchengeschichte.

I. Das Christentum trat in die Welt in einer Zeit, die sich einer hohen Kultur erfreute, historischen Sinn besaß und bedeutende Geschichtsschreiber aufzuweisen hatte. War dadurch der Verwirrung vorgebeugt, die für die älteste Geschichte der Menschheit aus den sagenhaften und mythologischen Erzählungen und Überlieferungen so vieler Völker sich ergibt, so war doch in den ersten Zeiten der Kirche wenig Anlaß zu historischen Darstellungen. Nach den Evangelien und der Apostelgeschichte des Neuen Testaments begegnen wir verschiedenen Aufzeichnungen und Überlieferungen von partikularer Bedeutung (Apostelgeschichten und Märtyrerakten). Zu diesen kommen die Aufzeichnungen des Papias über Aussprüche des Herrn und deren Erläuterungen, sowie das Werk des Judenchristen Hegesippus (ca. 170 verfaßt; doch enthielten die Hypomnemata, eine Streitschrift gegen den Gnostizismus, nur vereinzelte geschichtliche Angaben). Wie von letzteren,

so besitzen wir auch von den Chroniken des Julius Afrikanus und des Hippolytus nur mehr oder weniger umfangreiche Fragmente⁴.

Als Vater der Kirchengeschichte wird mit Recht betrachtet Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina († 339/340). Er verfaßte nicht nur eine Chronik, die in zwei Büchern eine kurze Geschichte vom Anfange der Welt bis zu seiner Zeit enthielt und hauptsächlich die Chronologie genau bestimmen sollte (im Urtext bis auf Fragmente verloren, erhalten in armenischer Übertragung und für den II. Teil, die Zeittafeln, in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus), sondern auch eine 10 Bücher umfassende, bis 324 hinaufreichende „Kirchengeschichte“, die sowohl durch die Einschaltung vieler Auszüge aus älteren Autoren sowie wichtiger Urkunden als durch eine wahrhaft historische Auffassung höchst wertvoll ist, wenn sie auch durch Mangel an Ordnung und Kritik nicht völlig tadelfrei erscheint. Das Unternehmen des Eusebius, der außerdem noch über die Märtyrer Palästinas und über das Leben des Konstantin (4 Bücher, nur zu panegyrisch gehalten) schrieb, fand vielfachen Anklang und erhielt seit dem 5. Jahrhundert mehrere Fortsetzungen: 1. durch Sokrates, Sachwalter in Konstantinopel unter Theodosius II., dessen Kirchengeschichte in 7 Büchern die Zeit von 305 bis 439 umfaßt; 2. durch Hermias Sozomenus, ebenfalls Sachwalter, der in 9 Büchern gleichzeitig die Zeit von 324 bis 423 darstellte; 3. durch Theodoret, Bischof von Cyrus († 458), der in 5 Büchern die Arbeit des Eusebius von 320 bis 428 fortführte, außerdem noch für die Mönchs- und Ketzergeschichte tätig war; 4. durch Theodorus Lektor im 6. Jahrhundert, der zuerst einen Auszug aus diesen drei Historikern, dann eine Fortsetzung des Sokrates bis zum Tode des Kaisers Justin I. († 527), beide in 2 Büchern, verfaßte; von letzterem Werke besitzen wir nur die von Nikephorus Kallisti gemachten Auszüge; 5. durch den antiochenischen Scholastikus Evagrius, der 6 Bücher, die Zeit von 431 bis 594 darstellend, hinterließ. Eine Geschichte der Kirche unter Konstantin schrieb Gelasius von Cyzikus. Verloren, wie das Werk des Diakon Philipp von Side, ist auch die 12 Bücher und die Zeit von 320 bis 423 umfassende Kirchengeschichte des kappadokischen Eunomianers Philostorgius, der darin den Arianismus rechtfertigen wollte; nur die bei Photius u. a. vorfindlichen Bruchstücke sind noch übrig. Von andern häretischen Kirchenhistorikern haben sich gleichfalls nur Fragmente erhalten, so von den Monophysiten Johannes von Ägä und Zacharias Rhetor, Bischof von Melitene (ca. 540). Außer diesen Darstellungen der gesamten Kirchengeschichte sind zu erwähnen die häresiologischen Werke des hl. Epiphanius († 403), des Theodoret, des Leontius; die bis 628 reichende alexandrinische (Oster-)Chronik, Lebensbeschreibungen von Heiligen und die byzantinischen Chronisten, die mit der Behandlung der politischen Ereignisse auch die der kirchlichen verbinden. Die kirchliche Statistik förderte Kosmas der Indienfahrer durch seine christliche Topographie⁵.

⁴ Vgl. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. I: Die Überlieferung und der Bestand, Leipzig 1893.

⁵ Ausgaben und Literatur sind verzeichnet bei Bardenhewer, Patrologie³, Freiburg 1910, und ausführlich für die kirchengesch. Schriften des 3.—5. Jahrh. in Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. II—IV. Freiburg i. Br. 1914—1924. In der Sammlung „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“ erschienen die kirchengesch. Werke von

Bei den Syrern der ältesten Zeit finden wir in ihrer Sprache Märtyrerakten und Gedichte auf Heilige und Zeitereignisse, die im 6. Jahrhundert aus uralten Quellen gefertigte Chronik von Edessa, dann die demselben Jahrhundert angehörige Kirchengeschichte des Monophysiten Johannes von Ephesus, die von Späteren viel benutzt ward, sowie die Übersetzung der griechischen Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor; aus Eusebius, Sokrates, Johannes von Ephesus fertigte am Ende des 8. Jahrhunderts Dionysius Telmachrensis seine Annalen bis zum Jahre 775⁶. Die Armenier hatten teils Übersetzungen griechischer und syrischer Werke, teils nationale Chroniken. So hat sich die Chronik des Eusebius in armenischem Texte erhalten. Eine unter dem Verfassernamen Agathangelus herausgegebene Geschichte des Terdat und der Predigt des hl. Gregor des Erleuchters schildert die Einführung des Christentums in Armenien. Elisä († 480) schrieb über „Wardan und den Krieg der Armenier“. Das (nach Carrière) wahrscheinlich erst im 7. bis 8. Jahrhundert verfaßte Geschichtswerk über Armenien wurde von dem unbekannten Verfasser dem im 5. Jahrhundert lebenden armenischen Bischof Moses von Choren unterschoben⁷.

Im Abendlande kam es erst viel später als bei den Griechen zu einer selbständigen kirchlichen Historiographie; man begann mit Übersetzungen

Eusebius, mit der Übersetzung der Kirchengesch. durch Rufinus (bis jetzt 7 Bde.), von Theodoret, von Philostorgius, von Epiphanius (bis jetzt 2 Bde.) und von Gelasius. Evagrius, edd. Bidez u. Parmentier. London 1899. Bei Migne, Patr. gr., finden sich die Werke von Eusebius Bd. 19—24, von Epiphanius Bd. 41—43, von Sokrates u. Sozomenus Bd. 67, von Philostorgius Bd. 65, von Theodoret Bd. 82, von Theodor Lektor u. Evagrius Bd. 86. Vgl. die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt von E. Nestle in Texte und Untersuchungen, N. F. VI, 2, Leipzig 1901. Eusebius' Kirchengesch. Buch 6 und 7 aus dem Armenischen von E. Preuschen, ebd. VII, 3, 1902. Chronicon paschale s. Alexandrin., ed. Dindorf. 2 Bde., Bonn 1832; Migne, Patr. gr. 42. Leontius, Migne 86. Kosmas, *Χριστιανική τοπογραφία*, ed. Winstedt, Cambridge 1909. Die Literatur bei Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. — E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons ... (Schriften der Königsberger Gelehrten Ges. Geisteswiss. Kl. II, H. 4). Berlin 1926. R. Laqueur, Eusebius als Kirchenhistoriker seiner Zeit. Berlin 1929. J. Stevenson, Studies in Eusebius. Cambridge 1929. R. Helm, Die neuesten Hypothesen zu Eusebius' (Hieronymus') Chronik: Sitzber. der Preuß. Akad. der Wiss., Berlin 1929, 371—408.

⁶ R. Duval, *La littérature syriaque, in Anciennes littératures chrét.* II, Paris 1899. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn 1922. Chronicon Edessen. bei Assemani, Biblioth. orient. I 394f. Kirchengeschichte des Joh. von Ephesus, ed. Cureton, London 1859; englisch von Payne Smith, Oxford 1860; deutsch von Schönfelder, München 1862. Vgl. Land, Joh. von Ephesus, Leiden 1857. *Scriptores Syri*, im Corp. script. christ. oriental. (oben S. 13). Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris quod ex unico codice Edesseno primo ed. Ign. Ephraem II Rahmani. Paris 1903.

⁷ Quadro della storia letteraria di Armenia per Msgr. Plac. Sukias Somal, arcivesc. di Siunia, Venedig 1829. Victor Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Bd. I, Paris 1867; Bd. II ebd. 1896. A. Carrière, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales, Paris 1891; Nouvelles sources de Moïse de Khoren. Vienne 1893 u. 1894. F. C. Conybeare, The date of Moses of Chor.: Byzantin. Zeitschr. X (1901) 489—504.

und Kompilationen aus griechischen Werken. Wie Hieronymus in seinem Schriftstellerkatalog für die ersten drei Jahrhunderte Eusebius benützte und die Chronik des Eusebius in das Lateinische übertrug und bis 378 fortsetzte, so übersetzte Rufinus um 400 dessen Kirchengeschichte, wobei er die 10 Bücher in 9 zusammendrängte, aber auch eine Fortsetzung in 2 Büchern bis 395 lieferte, die eine freilich ziemlich ungenaue Geschichte des Arianismus gab und in der er sich an das verlorene Werk des Bischofs Gelasius von Cäsarea in Palästina anschloß. Dem Hieronymus folgten mehrere Chronisten wie Prosper, Idacius, Marcellinus, an Prosper wieder schlossen sich Viktor von Tununum und Marius, an Viktor Isidor und Beda⁸. Der dem Rufinus gleichzeitige Sulpicius Severus schrieb 403 seine *Historia* (auch *Chronica*) *sacra* in 2 Büchern vom Anfange der Welt bis ca. 400; er schrieb außerdem ein Leben des hl. Martin von Tours⁹. Das Geschichtswerk des Spaniers Orosius verbreitete sich auf Augustins Veranlassung über die Weltbegebenheiten von der Sündflut bis 416, um darin den heidnischen Vorwurf zu entkräften, als sei das Christentum an den damaligen Unglücksfällen schuld¹⁰. M. A. Cassiodorus († nach 562) verschmolz die von dem Scholastikus Epiphanius ins Lateinische übertragenen Werke von Sokrates, Sozomenus und Theodoret zu einem Ganzen mit verschiedenen Abkürzungen. Das unter dem Namen der *Historia tripartita* bekannte Werk war für das Mittelalter eine Hauptquelle der Kirchengeschichte¹¹. Von hervorragender Bedeutung war noch die fränkische Geschichte des Bischofs Gregor von Tours († 594); ferner ist zu erwähnen Iordanis, *De rebus Geticis* (Mitte des 6. Jahrhunderts)¹².

II. Das Mittelalter hat weit mehr für Spezialgeschichte als für allgemeine Kirchengeschichte geleistet, mehr Chroniken geliefert als vollendetere Geschichtswerke. Von den Griechen haben wir, abgesehen von dem verlorenen Werke des Konfessor Sergius und den mehr der Profangeschichte angehörigen Schriften, die *Chronographie* des Theophanes Isaacius (bis ins 9. Jahrhundert) mit zahlreichen Fortsetzungen, die Chroniken von Georg Syncellus (Fragmente), Georg Hamartolus, dem Patriarchen Nikephorus, die Geschichtswerke von Leo Diakonus (10. Jahr-

⁸ Hieron. Opp., ed. Vallarsi II 821—936; *De viris illustr. cum vers. Sophron.*, ebd. VIII 785—820. Sychoński, Hieronymus als Literarhistoriker, in *Kirchengesch. Studien* II, 2, Münster i. W. 1894. A. Feder, *Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus*. Freiburg i. Br. 1927. Euseb., *Chronicon*, bei Migne, *Patr. gr.* 19; ed. Schoene, 2 Bde., Berlin 1866 u. 1875; Eusebius' Werke (oben S. 24), Bd. VII. Rufin., *Hist. eccles. libri 11*, bei Migne, *Patr. lat.* 21; ed. Mommsen, in „Eusebius' Werke“ (oben S. 24). *Prosperi Chronicon* (bis 455, von 379 an selbständig), Opp., ed. Paris 1711, 685—756; ed. Mommsen, *Mon. Germ. hist. Auct. ant.* IX, 1, Berlin 1892, 341 ff.

⁹ Sulpicius Sever., ed. Hier. de Prato, 2 Bde., Verona 1741—1754; Migne, *Patr. lat.* 20; Halm, Wien 1866.

¹⁰ Orosius, *Historiarum adv. paganos libri 7*, ed. Haverkamp, Lyon 1738 u. 1767; Migne, *Patr. lat.* 31; ed. Zangemeister, Wien 1882.

¹¹ Cassiodor., *Hist. eccles. tripartita libri 12*, ed. Garetius O. S. B. 2 Bde., Rouen 1679; Migne, *Patr. lat.* 69 70.

¹² Gregor. Turon., *Hist. Franc. libri 10*, ed. Ruinart, Paris 1699; Migne, *Patr. lat.* 71; *Mon. Germ. hist. Script. rer. Merowing.* I, Hannover 1885. Iordanis, *De origine actibusque Getarum*, ed. Mommsen, *Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss.* V, Berlin 1882.

hundert), Anna Comnena, Zonaras, Cedrenus und vielen andern (11. und 12. Jahrhundert); reichhaltig sind unter den Späteren Niketas Choniates, Georg Pachymeres, Nikephorus Gregoras, Johannes Kantakuzenus. Nikephorus Kallisti († nach 1341) kompilierte aus älteren Arbeiten eine ausführliche Kirchengeschichte von Christus bis 610 in 18 Büchern. Sonst ist die Kirchengeschichte bei den Griechen meistens mit der Geschichte ihres Reiches verschmolzen¹³.

Unter den übrigen Orientalen schrieb der alexandrinische Patriarch Eutychius (Ibn Patrik, † 940), in arabischer Sprache und in ziemlich unkritischer Weise, eine Geschichte von Erschaffung der Welt bis 937¹⁴, der jakobitische Primas Orientis Gregor Abulpharagius (Barhebraeus, † 1286) eine syrische Chronik, deren erster Teil die politische Geschichte behandelt, der zweite die antiochenischen Patriarchen, der dritte die Erzbischöfe von Seleucia und Primaten des Orients zum Gegenstande hat¹⁵.

Im Abendlande haben wir ein sehr reichhaltiges Material, aber wenig eigentliche Geschichtswerke. Wie Gregor von Tours Vater der fränkischen, so ward Beda der Ehrwürdige († 735) Vater der englischen Geschichte, die er bis 731 behandelte; ebenso verdanken wir eine longobardische Geschichte (bis 773) dem Paulus Diakonus († 799), die nachher bezüglich Benevents Erchembert (bis 889) fortsetzte¹⁶. Eine Kirchengeschichte des skandinavischen Nordens von 778 bis 1076 gab Adam von Bremen, während später, 1500, eine solche für den deutschen Norden Albert Krantz (780—1500) geliefert hat¹⁷. Die Spezialgeschichte des Erzbistums Reims bis 948 lieferte Flodoard, Geistlicher dieser Kirche

¹³ Sergius bei Photius, *Biblioth. cod. 67. Corp. hist. byzant.*, Bonn 1828 f. Georgius Hamartol., *Chron.*, ed. E. de Muralto, St. Petersburg 1859; Migne, *Patr. gr.* 110 (der auch die meisten Byzantiner in seine Sammlung aufnahm, Bd. 108 ff.). Niceph. Callisti, *Hist. eccles.*, ed. Fronto Ducaeus, 2 Bde., Paris 1630 f.; Migne, *Patr. gr.* 145. Vgl. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*², München 1897.

¹⁴ *Alexandrinae ecclesiae origines s. Eutychii Annales arabice et latine*, ed. Pococke, 2 Bde., 4^o, Oxford 1658; lat. Muratori, *Rerum ital. Scriptores* II, 2.

¹⁵ Von Barhebräus handelt Assemani, *Biblioth. orient.* II 309—313. Vollständige Ausgabe von den belgischen Gelehrten J. C. Abbeloos und Th. Jos. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon eccles., quod e codd. Musei Brit. descriptum, coniuncta opera ed., latinitate donarunt annotationibusque ... illustrarunt etc.*, 2 Bde., Löwen 1872—1877. Weitere kirchenhistorische und hagiographische Schriften in den Abteilungen *Scriptores coptici*, *Script. aethiopici* und *Script. arabici* des *Corp. script. christ. orient.* (oben S. 13).

¹⁶ Beda Vener., *Hist. eccles. Anglorum*, ed. Stevenson, London 1838; Opp., ed. Giles, 4 Bde., ebd. 1843 ff.; ed. Hussey, Oxford 1846; deutsch von Wilden, Schaffhausen 1866; Migne, *Patr. lat.* 114 f.; ed. A. Holder, Freiburg i. Br. u. Tübingen 1882. Paulus Diac. et Erchemp. in *Mon. Germ. hist. Script. rer. Longobard. et Ital.*, Hannover 1887; *Script. ed. Pertz* III 240 ff. Über die Geschichtswerke dieser ganzen Zeit vgl. besonders Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, und Potthast, *Bibl. histor. medii aevi* (oben S. 21).

¹⁷ Adam. Brem., *Hist. eccles. ecclesiarum Hamburg. et Bremen.*, ed. Mon. Germ. hist. *Script.* VII 267 ff. Vgl. Asmussen, *De fontibus Adami Brem.*, Kiel 1834. A. Krantz, *Metropolis sive Historia eccles. Saxoniae*, Basel 1548; Wittenberg 1576.

(† 966)¹⁸. Im 9. Jahrhundert machte Bischof Haymo von Halberstadt den Versuch, die Kirchengeschichte der vier ersten Jahrhunderte, meist nach Rufinus zu bearbeiten; nach ihm stellte der römische Abt Anastasius aus den Übersetzungen von Georg Syncellus, Nikephorus und besonders Theophanes mit eigenen Zusätzen eine Kirchengeschichte bis ins 9. Jahrhundert zusammen¹⁹. Eine Kirchengeschichte bis zu seiner Zeit lieferte um 1140 der Abt Ordericus Vitalis in der Normandie, 13 Bücher umfassend, eine noch umfangreichere in 24 Büchern bis zum Jahre 1312 der Dominikaner Bartholomäus von Lucca, Ptolomäus de Fiadonibus genannt († 1327)²⁰. Vinzenz von Beauvais hat in den 31 Büchern seines „Geschichtsspiegels“ (bis 1244) viel älteres und neueres Material zusammengetragen, darunter freilich viel Fabelhaftes und Ungesichtetes. Außerdem ist die Zahl der deutschen, französischen, italienischen Chroniken und Monographien sehr beträchtlich. Die Karolingerzeit hatte zahlreiche gute Klosterannalen geliefert; gegen Ende des 9. Jahrhunderts wurden sie dürftiger; nach der Mitte des 10. Jahrhunderts zeigt sich wieder mehr Leben; im 11. Jahrhundert ragen Hermann Contractus und Lambert von Hersfeld, im 12. Jahrhundert Otto von Freising und Wilhelm von Tyrus hervor. Das größte und verhältnismäßig tüchtigste Geschichtswerk des Mittelalters lieferte der hl. Antonin, Erzbischof von Florenz († 1459), eine Welt- und Kirchengeschichte, die bis auf seine Zeit herabgeht²¹.

III. In der Neuzeit brachte das Zeitalter des Humanismus im 15. Jahrhundert der kirchlichen Geschichtschreibung neue kritische Methoden, eine vielfach andere, ihrem Wesen mehr entsprechende Auffassung und einen bedeutenden Aufschwung in der Zahl und Bedeutung der Darstellungen. Das rege Streben nach humanistischer Bildung, das weit verbreitete Studium der griechischen Literatur verbunden mit kritischer Behandlung der Texte und die Erfindung der Buchdruckerkunst waren dabei von maßgebendem Einfluß. Mit dem 16. Jahrhundert trat die große abendländische Glaubensspaltung als neuer Faktor in die Entwicklung ein, da die religiösen Neuerer vorgaben, die Kirche auf den ursprünglichen Stand zurückzuführen und von den angeblichen Auswüchsen und Mißbräuchen des Mittelalters zu reinigen. Wurde so auch die Geschichte vielfach ein Werkzeug der kirchlichen Polemik, so ward doch ein großartiger Fortschritt in ihr angebahnt und erreicht. Als M. Flacius Illyricus in Verbindung mit Judex u. a. ein im Interesse des Lutherums gearbeitetes Geschichtswerk in 13 ebensoviele Jahrhunderte umfassen-

¹⁸ Flodoard., Hist. eccles. Rhem., bei Migne, Patr. lat. 135; ed. Mon. Germ. hist. Script. XIII; ed. Lauer, Paris 1906.

¹⁹ Haymo, De rerum christ. memoria libri 10, ed. Gallesini, Rom 1564; Migne, Patr. lat. 116f. Anastasius, Hist. eccles. s. Chronographia tripartita in ed. Theophan., Bd. II, ed. Bekker, Corpus hist. byzant., Bonn 1841; Migne, Patr. gr. 108; ed. de Boor, in Theophan., Chronographia, Leipzig 1885.

²⁰ Ordericus Vitalis, Hist. eccles. ed. Duchesne, Script. hist. Norman., Paris 1619f., 319f.; ed. Le Prévost, 5 Bde., ebd. 1838—1855; Migne, Patr. lat. 188. Ptolomaeus de Fiadonibus, Hist. eccles., bei Muratori, Rer. ital. Script. XI 751 ff.

²¹ Antonin. Flor., Summa historialis, Nürnberg 1484; ed. Ioh. de Gradibus, Lyon 1512, 1527, 1587; Opp., Bd. I, Ausg. Florenz 1741 f.

den Folianten ausgab (Magdeburger Zenturiatoren)²², trat ihnen neben andern Gegnern der Oratorianer (dann Kardinal) Cäsar Baronius mit seinen kirchlichen Annalen entgegen, die er bis 1198 unter Einfügung der wichtigsten Dokumente fortführte, mehrmals bereicherte und verbesserte. Es war eine epochemachende Leistung, an die sich dann viele Auszüge, Nachdrucke und Fortsetzungen anschlossen²³. Für fast ein Jahrhundert blieben die „Zenturiatoren“ für die Protestanten, die Annalen des Baronius für die Katholiken das Arsenal für kirchengeschichtliche Kontroversen wie die Fundgrube für historische Studien. Noch war die Profangeschichte wenig kultiviert und hatte nichts Ähnliches aufzuweisen.

Nachher waren es vorzugsweise Franzosen, namentlich Mauriner, Dominikaner, Oratorianer und Jesuiten, die im 17. und 18. Jahrhundert die kirchenhistorischen Studien zu herrlicher Blüte erhoben. Sie wetteiferten in Herausgabe und Textkritik der Quellen, in Förderung der historischen Hilfswissenschaften, in eingehenden Einzeluntersuchungen wie auch in der Bearbeitung der gesamten Kirchengeschichte. In letzterer Beziehung haben sich Verdienste erworben: Anton Godeau, Bischof von Vence²⁴; Noël Alexandre (Natalis Alexander O.Pr.), ein gemäßigter Gallikaner, der zu den einzelnen Jahrhunderten, die er in verschiedenen Kapiteln darstellte,

²² *Ecclesiastica historia integram ecclesiae Christi ideam complectens, congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica*, 13 Bde., Basel 1559 bis 1574 (die von Wiegand bearbeiteten Centuriae XIV—XVI wurden nicht gedruckt). Zweite Ausgabe, zu Gunsten der Calvinisten verändert, von Lucius, 6 Bde., Basel 1624 f.; eine dritte von 1757 blieb unvollendet; auch mißglückten die Versuche, die Zenturien fortzusetzen (vgl. Twisten, M. Flacius Illyricus, Berlin 1844). Auszug daraus von Luc. Osiander, 9 Bde., 4^o, Tübingen 1592 bis 1604. J. W. Schulte, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Magdeburger Zenturien, Neüße 1877.

²³ Caes. Baronius, *Annales ecclesiastici*, 12 Bde., Rom 1588—1607; Mainz 1601—1605; Antwerpen 1610; Venedig 1738. Fortsetzungen: 1) von Abrah. Bzovius O. Pr., 8 Bde., von 1198 bis 1572 reichend, Rom 1616 f.; 2) von dem Konvertiten und nachherigen Bischof von Pamiers Henri Sponde (Spondanus), Paris 1640 f.; Leiden 1678, kürzer und bis 1646 gehend (von ihm auch ein Auszug aus Baronius); 3) von dem Oratorianer Odericus Raynaldus, Rom 1649—1677; Köln 1693 f. Diese beste der Fortsetzungen in 9 Foliobänden beginnt da, wo Baronius aufhörte, und geht bis 1566, Bd. XIII—XXI mit Beirechnung des Baronius. An Raynald schließen sich an die beiden Oratorianer: 4) Jakob Laderchi, der die Annalen bis 1571 in 3 Bänden (XXII—XXVI) fortführte, und 5) A. Theiner, der in 3 Foliobänden (Rom 1856 ff.) bis 1585 kam und auch eine neue Ausgabe des Baronius begann. Nachdem Protestanten wie Casaubonus in seinen *Exercitationes* und S. Basnage in seinen *Annales* manches an Baronius zu bessern gesucht hatten, gab dazu Anton Pagi O. S. F. († 1699) zahlreiche, besonders chronologische Berichtigungen, die sein Neffe Franz Pagi vollständig herausgab: *Critica historico-chronologica in universos Caes. Baronii annales*, 4 Bde., Antwerpen 1705 f.; neue Ausgabe ebd. 1724. Diese Kritik ward den Annalen in der Ausgabe von Erzbischof Mansi nebst neuen Zugaben angefügt (38 Bde., Lucca 1738—1759); neue Ausgabe mit allen Fortsetzungen Bar-le-Duc und Paris 1864—1883 (37 Bde.).

²⁴ A. Godeau, *Hist. de l'église depuis le commencement du monde jusqu'à la fin du IX^e siècle*, 5 Bde., Paris 1657 ff.; 4. Aufl. ebd. 1672; italienisch übersetzt von Speroni, deutsch von Hyper und Grote, 38 Bde., Augsburg 1768—1799.

reichhaltige Abhandlungen anfügte²⁵; Claude Fleury, Prior von Argenteuil, der in 100 Büchern die Geschichte der Kirche von Christi Himmelfahrt bis 1414 für das gesamte gebildete Publikum einfach und nicht ohne Eleganz darstellte, aber von Gallikanismus nicht frei blieb, während ihn sein Fortsetzer, der Oratorianer Claude Fabre, der bis 1595 kam, an Schroffheit des Standpunktes überbot, an Anmut und Begabung nicht entfernt erreichte²⁶; Sebastian Le Nain de Tillemont, zu den Jansenisten hinneigend, ein hervorragender und geistreicher Quellenforscher († 1698)²⁷; Bischof Bossuet, der in seiner Übersicht über die allgemeine Geschichte (bis auf Karl d. Gr.) den theologischen Pragmatismus vertrat und den Protestantismus in seinen Wandlungen in einer eigenen Schrift analysierte²⁸. Minder Bedeutesendes leisteten Franz Timoleon de Choisy, der Jansenist Bonaventura Racine, der kirchlich gesinnte Kanonikus Ducreux, dann Hyacinth Graveson, der in Italien schrieb, der Domherr Berault-Bercastel²⁹.

²⁵ Natalis Alex., *Selecta hist. eccles. capita*, 30 Bde., Paris 1676 ff. (1684 auf den Index gesetzt), daher 2. Aufl., 8 Bde., Paris 1699, mit Scholien zur Verteidigung des Verfassers gegen seine Zensoren; neue Ausgabe Paris 1714, 1730. Roncaglia gab 1734 zu Lucca in 9 Foliobänden eine Ausgabe, die den Text beibehielt, aber berichtigende Anmerkungen und Abhandlungen beifügte und so allgemein erlaubt ward. Eine neue Ausgabe mit weiteren Zusätzen besorgte Erzbischof Mansi von Lucca (9 Bde., Lucca 1749 ff.). Abdrücke: Venedig 1778 ff.; Bingen a. Rh. 1784 ff., 18 Bde., mit 2 Bdn. Supplement.

²⁶ Claude Fleury, *Histoire ecclésiastique*, 20 Bde., Paris 1691—1720; continuée par Cl. Fabre, 16 Bde. (Bd. 21—36), Paris 1722—1737. Rondet lieferte dazu einen neuen (37.) Quartband, eine Table générale des matières, Paris 1754. Über die späteren Ausgaben und den entdeckten Entwurf einer Fortsetzung siehe Hefele in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1845, 331—347, und Beiträge zur Kirchengeschichte II 89 ff.

²⁷ Sebast. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des dix premiers siècles*, 16 Bde., Paris 1693 ff. Das Werk ist eine kunstreiche Mosaik aus Quellenstellen und gibt Monographien über einzelne Personen, Sekten, Synoden usf., ähnlich seinem Werke über die Geschichte der römischen Kaiser (6 Bde., Paris 1690 ff.).

²⁸ J. B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1681 u. ö. (deutsch, 2. Ausg., Würzburg 1832. Die Fortsetzung [bis 1532] von dem Protestanten Cramer [7 Tle., Leipzig 1751—1786] ist weit von Bossuets Geist entfernt); *Histoire des variations des églises protest.*, 2 Bde., Paris 1688; 4 Bde., 1734 (deutsch von Mayer, 4 Bde., München 1825 ff.); dazu: *Défense de l'histoire des variations*, Paris 1691.

²⁹ Fr. T. de Choisy, *Histoire de l'église* (bis ins 18. Jahrhundert), 11 Bde., Paris 1706—1713. (Racine) *Abrégé de l'histoire ecclésiastique*, 13 Bde., Köln (Paris) 1762—1767. Ducreux, *Les siècles chrétiens*, 10 Bde., Paris 1785 (auf Rautenstrauchs Veranlassung übersetzt von Heizerath, 9 Bde., Wien 1777 ff.; übersetzt von Fischer, 10 Bde., Wien und Landshut 1781—1790). Graveson, *Hist. eccles. Vet. et Nov. Test.* (bis 1721), 12 Bde., Rom 1717. Berault-Bercastel, *Histoire de l'église*, 24 Bde., Paris 1778—1790; fortgesetzt von Kanonikus Pelier de la Croix (18 Bde., Gent 1829—1833), von Robiano (16 Bde., Lyon und Paris 1842) und von Henrion (in 4 Bdn.; von diesem auch neu ediert samt Fortsetzung in 13 Bdn., Paris 1844). Deutsche Übersetzung in 24 Bdchn., Wien 1784; deutscher Auszug, Augsburg 1821 ff. und Innsbruck 1841—1844; letztere Ausgabe fortgesetzt von P. Gams, 3 Bde. und 1 Suppl., Innsbruck 1854—1860.

In Italien blühten vor allem archäologische und spezialgeschichtliche Studien; um die Kirchengeschichte machten sich besonders verdient die Kardinäle Noris, Bona, Pallavicini, der päpstliche Bibliothekar Zaccagni, Ferd. Ughelli, Roncaglia, Erzbischof Mansi, die Brüder Ballerini, A. Gallandi, J. Bianchini, Bromato, Tempesti, Cordara, Zaccaria, Scipio Maffei, L. A. Muratori, der Literaturhistoriker Tiraboschi, die in Rom gebildeten Orientalen Leo Allatius und die Assemani usw.³⁰ Eine Kirchengeschichte der sechs ersten Jahrhunderte lieferte der Dominikaner und Kardinal I. A. Orsi in trefflicher Diktion; sein Ordensgenosse Ph. A. Becchetti setzte sie fort. Der Oratorianer Kaspar Saccarelli schrieb eine Kirchengeschichte bis 1185, der Augustiner Laurentius Berti ein gutes Compendium mit geschätzten Dissertationen, A. Sigonio ein mehr der Form als des Inhaltes wegen geachtetes lateinisches Werk, während Zola in Pavia im Sinne der neuen Aufklärung zu sehr sich an die Protestanten anschloß³¹. Des Baronius Fortsetzer, O. Reynald, überragt an historischem Takte die meisten andern.

Bei den andern Nationen geschah bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts weit weniger für die allgemeine Kirchengeschichte, wenn auch allenthalben bedeutende Quellenwerke erschienen. Die Protestanten lieferten ebenfalls nur in Spezialwerken bedeutendere Quellenstudien, und bis ins 18. Jahrhundert waren den Lutheranern auf diesem Gebiete die Reformierten überlegen. Unter den letzteren gab Hottinger eine Kirchengeschichte bis Ende des 16. Jahrhunderts heraus, die glühenden Haß gegen den Katholizismus zeigte. Jakob Basnage richtete sich vorzüglich gegen Bossuet, wie Samuel Basnage gegen Baronius. Cave schrieb eine Literärgeschichte; Bingham, Grabe, Beveridge, Blondel, Daillé, Saumaise, Usher, Pearson, Dodwell, Clericus, Beausobre, Lenfant, J. Claude, Aubertin haben sich einen bedeutenden Namen erworben. Dann schrieben noch Spanheim, Venema, Turretin, Jablonski und Milner kirchengeschichtliche Werke³².

³⁰ Vgl. Chilaneum 1864 IV 154 156 ff. 159 ff. (die theologische Literatur Italiens) und die entsprechenden Artikel in den theologischen Lexika.

³¹ G. A. Orsi O. Pr., *Storia eccles.*, 20 Bde., Rom 1746—1761; fortgesetzt von Becchetti, 17 Bde., Rom 1770 ff. (2. Fortsetzung in 12 Bdn. mit dem Titel: *Storia degli ultimi quattro secoli della Chiesa*, Rom 1788 ff. Neue Ausgabe in Venedig 1822 u. Rom 1838). C. Saccarelli, *Hist. eccles. per annos digesta variisque observationibus illustrata*, 25 Bde., Rom 1770 f. Berti, *Breviarium hist. eccles. post ed. Venet. 1761, 1768*; Wien 1774; Augsburg 1782; *Dissert. hist.* 3 Bde., Florenz 1753; 4 Bde., Augsburg 1761; Corn. Stephan O. Cist. 3 Bde., Prag 1778. Sigonio, *Historiarum eccles. libri 14* (bis 311), 2 Bde., Mailand 1758. Zola, *Proleg. comment. de rebus christ.*, Pavia 1779; *Comment. de rebus christ. ante Constant. M.*, 3 Bde., Pavia 1780 f.

³² I. H. Hottinger, *Hist. eccles. Nov. Test.*, 9 Bde., Hannover u. Zürich 1655—1667. J. Basnage, *Hist. de l'église depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*, Rotterdam 1699. Sam. Basnage, *Annales politico-eccles.*, 3 Bde., Rotterdam 1706. Frid. Spanhem., *Hist. eccles.*, Leiden 1701; *Introductio ad hist. et antiq. sacr. cum perpetuis castigationibus annalium Baronii*, ebd. 1687. H. Venema, *Institut. hist. eccles. Nov. Test.*, 5 Bde., ebd. 1777. Turretini, *Hist. eccles. compendium* Genev. ex ed. I. Simonis, Halle 1750. Jablonski, *Institut. hist. eccles.*, 2 Bde., Frankfurt a. d. O. 1753; von Stosch und Hikedanz, Halle 1767—1786. Milner († 1797), *History of the Church*. Neue Ausgabe, 4 Bde., London 1834; deutsch von Mortimer, Leipzig 1803; Gnadau 1819.

Unter den Lutheranern, die im 17. Jahrhundert ein viel gebrauchtes Compendium von Seckendorf und Böcler erhielten, griff der Pietist und Mystiker Gottfried Arnold († 1714) sowohl die katholische Kirche als die lutherische Orthodoxie an, so daß auch Protestanten gegen ihn sich erhoben, wie der ruhigere Tübinger Professor Weißmann († 1747)³³. Hatten G. Calixt, Kortholt, Seckendorf, Ittig u. a. in ihren Spezialwerken sich mehr an die Quellen gehalten, so versuchte dies für die ganze Kirchengeschichte mit noch größerem Erfolge der Göttinger Kanzler L. Mosheim († 1755), während der Tübinger Kanzler Pfaff u. a. um dieselbe Zeit ebenfalls den Geschmack in der kirchlichen Geschichtsschreibung läuterten. Joh. Georg Walch in Jena schrieb eine ausführliche Geschichte der Religionsstreitigkeiten zwischen Katholiken, Lutheranern und andern Parteien; sein Sohn Chr. Wilh. Franz Walch in Göttingen gab eine umfangreiche Ketzerhistorie und andere kirchengeschichtliche Werke heraus³⁴. Das vollständigste Werk unter den Protestanten lieferte Mosheims Schüler, Professor J. Matthias Schröckh in Wittenberg († 1808), sehr gelehrt, aber allzu breit³⁵. Inzwischen hatte der Rationalismus weit um sich gegriffen; Joh. Salomo Semler in Halle († 1791) erwies sich als durchaus ungläubiger Hyperkritiker, und dieser Richtung schlossen sich mehr oder weniger die meisten Zeitgenossen an; die Kirchengeschichte ward mehr und mehr in eine Skandalchronik verwandelt. Spittler und Henke fanden überall Aberglauben, Fanatismus, Torheit, menschliche Leidenschaft. Bessere Arbeiten, wie die des religiös gesinnten Tübinger Professors Joh. Fr. Cotta, wurden in den Hintergrund gedrängt³⁶.

³³ Compendium hist. eccles. in usum Gymnasii Gothani ex SS. literis et optimis ... auctoribus compositum, 2 Tle., Gotha 1670—1676; Leipzig 1703, 1705; Gotha 1723 mit einer Fortsetzung von Cyprian. Gottfried Arnolds Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie (bis 1688), 2 Bde., Zürich 1699; vermehrte Ausgabe, 3 Bde., Schaffhausen 1740 ff. Eberh. Weissmann, Introductio in memorabilia eccles. hist. sacrae Nov. Test., 12 Bde., Tübingen 1718; Halle 1745.

³⁴ I. L. Mosheim (vgl. Lücke, Narratio de L. Moshemio, Göttingen 1837; K. Heussi, Joh. L. Mosheim, Tübingen 1906), Institutionum historiae eccles. ant. et rec. libri 4, Helmstedt 1755; Commentarius de rebus christianorum ante Constantinum M., Helmstedt 1753. Ersteres Werk ward deutsch übersetzt und fortgesetzt: 1) von J. A. Ch. v. Einem, 9 Bde., Leipzig 1769 ff.; 2) besser von J. R. Schlegel, 7 Bde., Heilbronn 1770 ff. Pfaff, Institutiones hist. eccles., Tübingen 1721. Baumgarten, Auszug der Kirchengeschichte, 3 Bde., Halle 1743 ff. Pertsch, Versuch einer Kirchengeschichte, 5 Bde., Leipzig 1736 ff. I. G. Walch, Hist. eccles. Nov. Test. variis observat. illustrata (bis ins 4. Jahrhundert), Jena 1774. Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzer, Spaltungen usw., 11 Bde., Leipzig 1762 ff.; Neueste Religionsgeschichte, 9 Bde. (3 weitere von Planck), Lemgo 1771 ff.; Historie der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759; Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758.

³⁵ J. M. Schröckhs Christliche Kirchengeschichte bis zur Reformation, 35 Bde., Leipzig 1786—1803; Kirchengeschichte seit der Reformation, 10 Bde. (die beiden letzten von H. G. Tzschirner), Leipzig 1804—1812.

³⁶ Semler, Historiae eccles. selecta capita, 3 Bde., Halle 1797 f.; Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte, 3 Tle., Halle 1778; Versuch christlicher Jahrbücher, 2 Tle., ebd. 1782. Dazu die Praefatio ad illustrandam originem ecclesiae cath. in seiner Paraphrasis ep. II Petri et Iudae, Halle 1784. Spittler, Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, Göttingen 1782 (5. Aufl. fortgesetzt von G. J. Planck, Göttingen 1812. Spittlers Werke, Bd. II,

Auch die deutschen Katholiken wurden im 18. Jahrhundert vom Rationalismus angesteckt, zumal unter dem Einflusse der von Joseph II. gehegten Reformpläne, der herrschenden Zeitphilosophie und der Anschauungen Hontheims. Nach einem lateinischen Compendium Schröckhs, nach welchem nachher sogar der Benediktiner Gottfried Lumper arbeitete, wurde in Wien 1780—1788 die Kirchengeschichte vorgetragen, bis Dannenmayers besseres, doch antipäpstliches Lehrbuch eingeführt ward. Royko, der in Graz, dann in Prag Kirchengeschichte lehrte, stellte jede Rücksicht auf die Hierarchie beiseite und erwarb sich das Lob des Protestanten Henke. Gmeiner polemisierte gegen die Dekretalen Pseudo-Isidors als Quelle der päpstlichen Gewalt; Wolf erlaubte sich die rohesten Schmähungen; nicht minder oberflächlich und trivial war Michl in Landshut; etwas anständiger, aber geistig unbedeutend war der Augustiner-Eremit und Prager Professor Schmalfuß; Stöger, Becker und Gudenus waren ebenso von seichter Aufklärung ergriffen³⁷. „Eine kirchliche Historiographie im höheren Sinne des Wortes gab es in dem damaligen katholischen Deutschland nicht; das Bessere, was im kirchengeschichtlichen Fache geleistet wurde, gehörte der quellenkundigen Detailforschung der deutsch-kirchlichen Vergangenheit an. Die darauf gerichteten Bestrebungen wurden indes durch die josephinischen Klosteraufhebungen und durch die nachfolgenden Säkularisationen der deutschen Stifter und Abteien gewaltsam abgebrochen“ (K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland, München 1866, 222 f.).

IV. Erst im 19. Jahrhundert begann eine bessere Zeit. Die seit der Französischen Revolution gemachten Erfahrungen, die idealere Richtung in Literatur und Philosophie, die Neubelebung des patriotischen und religiösen Eifers und der Drang nach Objektivität auf den verschiedenen Gebieten des Wissens führte auch zu einer gerechteren Auffassung der katholischen Vorzeit, selbst bei den Protestanten. J. G. Planck († 1832), Chr. Schmidt († 1831), Stäudlin († 1825) und Marheinecke († 1846) zeigten weit mehr Unbefangenheit und wissenschaftlichen Sinn als

Stuttgart 1827). Henke, Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, 8 Bde., Braunschweig 1788 ff.; 4. Aufl., 6 Bde. (bis 1773), ebd. 1800 ff.; neu herausgeg. und vielfach verändert von J. S. Vater, 9 Tle., ebd. 1824. Cotta, Versuch einer ausführlichen Kirchenhistorie des Neuen Testaments, 3 Bde. (die drei ersten Jahrhunderte), Tübingen 1768—1773.

³⁷ G. Lumper, Institutiones hist. eccles., Augsburg 1790. Dannenmayer, Institutiones hist. eccles. Nov. Test., 2 Bde., Wien 1788, 1806; Leitfaden der Kirchengeschichte (nach Kollegienheften), 4 Tle., Wien 1790; Rottweil 1826 ff. Royko, Synopsis hist. relig. et eccles. christ., Prag 1785 (deutsch, ebd. 1789); Historie der Kirchenversamm lung zu Konstanz, 4 Tle. (seichter als die des Calvinisten Lenfant), Graz und Prag 1781—1785. Gmeiner, Epitome hist. eccles. Nov. Test., 2 Bde., Graz 1787—1803. Wolf, Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 2 Bde., Zürich 1792; Geschichte der römischen katholischen Kirche unter der Regierung Pius' VI., 7 Bde., Zürich und Leipzig 1793—1802. Michl, Christliche Kirchengeschichte, 2 Bde., München 1811. Schmalfuß, Historia relig. et eccles. christ., 6 Bde., Prag 1793 f. Stöger, Introductio in hist. eccles. Nov. Test. ad usum suorum auditorum, Wien 1776 (deutsch 1786). Becker, Hist. eccles. practica libri 7 (sac. I—XV), Münster 1782 f.; Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, Münster 1791. Fr. v. Gudenus, Geschichte des ersten christlichen Jahrhunderts, Würzburg 1783; Geschichte des 2. Jahrhunders, ebd. 1787.

ihre Vorgänger³⁸. Plancks Schüler August Neander († 1850) ist weit tüchtiger an Geist und Gelehrsamkeit, steht aber unter dem Einflusse der Gefühlstheologie von Schleiermacher. An Neander, der aber die Reformationszeit nicht mehr bearbeitet hatte, schließt sich Guericke an; in der Behandlung der Zeit vom 16. Jahrhundert an zeigt er sich als strengen Alt-lutheraner; auch Jacobi und Schaff huldigen überwiegend der Richtung Neanders³⁹. Nach dem Vorgange von Danz lieferte J. K. L. Gieseler in Göttingen († 1854) ein Lehrbuch mit äußerst gedrängter Geschichtserzählung, aber reichhaltigen, bisweilen jedoch auch tendenziös abgekürzten Quellenausügen in zahlreichen Noten. Sehr ruhig gehalten, vielfach an Schröckh sich anschließend, ist das Handbuch von Engelhardt († 1853). Eine Darstellung der Kirchengeschichte in Biographien gab Friedrich Böhringer zusammen mit seinem Sohne Paul Böhringer heraus. C. Hase († 1890) in Jena lieferte ein sehr geschmackvolles Kompendium und trat auch als gewandter, obschon einseitiger Polemiker gegen die katholische Kirche auf. Minder bedeutend, ohne einheitliche Gesichtspunkte ist das Werk von Chr. W. Niedner († 1865); trefflicher, namentlich durch seine praktische Anlage, das von Joh. Heinr. Kurtz. Streng lutherisch gesinnt zeigte sich auch Wilh. Bruno Lindner, unbefangener Karl Rud. Hase († 1862). Übersichtlich ist der „Abriß der gesamten Kirchengeschichte“ von J. H. Herzog in Erlangen⁴⁰.

³⁸ G. J. Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, 5 Bde., Hannover 1803 ff.; Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs von Anfang der Reformation bis zur Konkordienformel, 6 Bde., Leipzig 1791—1800. J. E. Chr. Schmidt, Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, 6 Tle. (bis 1216), Gießen 1800—1820; 3. Aufl. ebd. 1827—1834; Fortsetzung von Rettberg, 7 Bde., ebd. 1834. Stäudlin, Universalgeschichte der christlichen Kirche, Hannover 1806; 5. Ausg. von Holzhausen, 1833. Marheinecke, Universalhistorie des Christentums, Erlangen 1806.

³⁹ Aug. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 5 Bde., Hamburg 1825—1845; 6. Bd. 1852. Vgl. Ullmanns Vorrede zur 3. Aufl., 2 Bde. in 4 Abteil., Gotha 1856. Hagenbach, Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte: Studien und Kritiken 1851, Hft. 2 u. 3.

⁴⁰ H. E. F. Guericke, Handbuch der Kirchengeschichte, Halle 1833; 9. Aufl., 2 Bde., Leipzig 1865—1867. Jacobi, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. I (bis 590), Berlin 1850. Schaff (in Amerika), Geschichte der alten Kirche von Christi Geburt bis Ende des 6. Jahrhunderts, 3 Tle., Leipzig 1867; History of the Christian Church; neue Ausg. Newyork und Edinburg 1882 ff. Danz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2 Bde., Jena 1818—1826. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 5 Bde., Bonn 1824—1857 (Bd. VI ward 1867 aus Gieselers Nachlaß von Redepenning veröffentlicht). Engelhardt, Handbuch der Kirchengeschichte, 3 Bde., Erlangen 1832 ff. (Bd. IV [ebd. 1834] gibt Quellennachweise, Literatur und Zusätze). Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder Kirchengeschichte in Biographien, 2 Bde. mit mehreren Tln., Stuttgart 1842—1858; 2. Aufl. 24 Bde., 1860—1879 (bis zur Reformation). Hase, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Leipzig 1834; letzte Aufl. ebd. 1897 f.; Kirchengeschichte auf Grund akademischer Vorlesungen, 3 Tle. in 4 Bdn.; Tl. 2—3 herausgeg. von Krüger, ebd. 1891—1897; Tl. 1 in 3. Aufl., ebd. 1901; Theologische Streitschriften, ebd. 1836; Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche³, ebd. 1871. Niedner, Geschichte der christlichen Kirche, ebd. 1846; neueste Ausg. Berlin 1866. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Mitau 1849; 14. Aufl. von Bonwetsch und Tschackert, Kirsch, Kirchengeschichte. I.

Auch auf der von J. S. Semler betretenen Bahn schritt man weiter, besonders unter dem Einflusse der pantheistischen Philosophie Hegels. Einer verwegenen Kritik wurden die neutestamentlichen Schriften, sodann auch die Werke der ältesten Kirchenschriftsteller unterworfen, die Urgeschichte der Kirche aus rein natürlichen Ursachen ohne Eingreifen Gottes erklärt, gleich der evangelischen mythisiert, die Einheit des Urchristentums zerschnitten, die ganze Entwicklung des Christentums zu einem dialektischen Prozeß gestaltet. In dieser Weise arbeitete die sog. Neu-Tübinger Schule. Wie David Strauß das Leben Jesu, so behandelten F. Chr. Baur († 1860) und A. Schweigler die apostolische und nachapostolische Zeit; derselben Richtung huldigten Albrecht Ritschl, Bruno Bauer, Zeller, Köstlin, teilweise auch R. Rothe und (der nachher zur katholischen Kirche übergetretene) Gfrörer, der großen Scharfsinn, aber ebenso großen Hang zu willkürlichen und gewagten Hypothesen zeigte⁴¹. Diese Richtung wurde zwar vielfach von protestantischen Gelehrten bekämpft⁴²; allein durch R. A. Lipsius, Hilgenfeld, Weizsäcker und besonders Ad. Harnack und deren Schüler ist sie heute im protestantischen Deutschland die vorherrschende geworden. Das Hauptgebiet dieser Schule ist die Dogmengeschichte und die damit zusammenhängende altchristliche Literaturgeschichte⁴³. Die Kirche, deren Lehren und Verfassung erscheinen hier als ein Hellenisierungsprozeß des von Christus gewollten Christentums; dabei verflüchtigt sich der positive christliche Glaube immer mehr. In ge-

Leipzig 1906; Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Mitau 1853 ff.; Abriß der Kirchengeschichte⁸, ebd. 1875. Lindner, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 3 Bde., Leipzig 1848—1854. Hasse, Kirchengeschichte, herausgeg. von Köhler, 3 Abteil., ebd. 1864; 2. Aufl. ebd. 1872. Herzog, Abriß der gesamten Kirchengeschichte, 3 Bde., Erlangen 1876 f.; 2. Aufl. von Koffmann, ebd. 1890—1892.

⁴¹ F. Chr. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853; 3. Aufl. 1863; Die christliche Kirche vom 4. bis 6. Jahrhundert, ebd. 1859; Die christliche Kirche des Mittelalters, ebd. 1861; Die neuere Zeit, 3 Bde., ebd. 1861—1863; Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttgart 1845; Der Ursprung des Episkopates, ebd. 1838, u. a. m. (K. Bauer, F. Chr. Baur als Kirchenhistoriker: Blätter für württemberg. Kirchengesch. XXV [1921] 1 ff., XXVI [1922] 1 ff.) A. Schweigler, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1846; Der Montanismus, ebd. 1841. Ritschl, Die Entstehung der alt-katholischen Kirche, Bonn 1850. Andere in den Theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller, bes. 1850 ff. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, Heidelberg 1837 (nach ihm soll die katholische Kirche ca. 70 aus der Vereinigung von Petrinern und Paulinern entstanden sein). Gfrörer, Kritische Geschichte des Urchristentums, 3 Bde., Stuttgart 1838; Allgemeine Kirchengeschichte, 4 Bde., ebd. 1841 ff. Trautmann, Die apostolische Kirche, Leipzig 1848.

⁴² Über diese Richtung vgl. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der evangelischen Geschichte², Erlangen 1851. G. P. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, Haarlem 1851. Siehe J. Hergenröther, De cathol. ecclesiae primordiis recentiorum Protestantium systemata expenduntur, Regensburg 1851.

⁴³ A. v. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius, Bd. I, Leipzig 1893; Bd. II in 2 Tln., ebd. 1897—1904; Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴, 3 Bde., Tübingen 1909 f.; zahlreiche Untersuchungen in den von Harnack mit O. v. Gebhardt, später mit C. Schmidt herausgegebenen Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Reden und Aufsätze, 2 Bde., Gießen 1904; Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten⁴, 2 Bde., Leipzig 1924.

mäßiger Weise bringt diese Richtung zum Ausdruck das formell und methodisch sehr tüchtige Lehrbuch der Kirchengeschichte von W. Möller († 1892)⁴⁴; ähnlich K. Müller, G. Krüger, E. Preuschen und andere protestantische Vertreter der Kirchengeschichte der Jetztzeit in ihren Darstellungen⁴⁵. Einen mehr positiven Standpunkt vertreten Th. Zahn und R. Seeberg⁴⁶.

Ungleich weniger als von den Lutheranern ist in neuester Zeit von den Reformierten geleistet worden, selbst wenn wir die holländischen und französischen Reformierten zu den deutschen hinzurechnen. Als einer der bedeutendsten protestantischen Kirchenhistoriker kann Hagenbach in Basel († 1874) betrachtet werden⁴⁷.

In England wird besonders die Erforschung der altchristlichen Literatur mit großem Eifer betrieben; doch sind hier wie auch in Nordamerika mehrere allgemeine Bearbeitungen der Kirchengeschichte erschienen vonseiten der Anglikaner wie der Protestanten; letztere schließen sich hauptsächlich an die deutsche Forschung an⁴⁸.

⁴⁴ W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 3 Bde. (der 3. Bd. von Kawerau herausgeg.), Freiburg i. Br. 1889—1894; Bd. I in 2. Aufl. von Schubert; Bd. III in 3. Aufl. von Kawerau, ebd. 1897 ff. H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Tübingen 1921.

⁴⁵ K. Müller, Kirchengeschichte (Grundriß der theologischen Wissenschaften, 4. Tl.) I—III, Tübingen 1892—1907; 2. Aufl. 1924 ff. Handbuch der Kirchengesch. in 4 Tln. (I von E. Preuschen und G. Krüger, II von G. Ficker und H. Hermelink, III von H. Hermelink, IV von Horst Stephan). Tübingen 1909—1911; 2. Aufl. I, von G. Krüger, 1923; II, von G. Ficker und H. Hermelink, 1929. Kompendien der Kirchengeschichte veröffentl. K. Heußi (5. Aufl. ebd. 1922), H. v. Schubert (ebd. 1894; 8. Aufl. 1921), Deutsch (Bonn 1909) u. a. Weingartens Zeitafeln und Überblick der Kirchengesch. gab C. Fr. Arnold in 6. Aufl. heraus (Leipzig 1906).

⁴⁶ Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2 Bde., Erlangen 1888 bis 1892; Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, 8 Bde., ebd. 1880—1907. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte (unten S. 42f.); Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge I, ebd. 1906.

⁴⁷ Thym, Historische Entwicklung der Schicksale der Kirche Christi, 2 Bde., Berlin 1800 ff. Müncher, Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, Marburg 1801; 3. Aufl. 1826. Fr. Schleiermacher, Geschichte der christl. Kirche, herausgeg. von Bonnell, Berlin 1840 (Bd. I der Weltgeschichte). Hofstede de Groot, Institutiones hist. eccles., Groningen 1835. Royaards, Compendium hist. eccles. christ., Utrecht 1841 f. W. J. Matter, Hist. du christianisme et de la société chrétienne, 4 Bde., Straßburg 1829; 2. Aufl. Paris 1838. Pressensé, Hist. des trois premiers siècles de l'église chrét., 6 Bde., Paris 1858—1867; deutsch von Fabarius, 4 Bde., Leipzig 1862—1867; dritte Serie 1869, vierte (La vie ecclésiastique, relig. et morale des chrétiens aux 2^e et 3^e siècles) Paris 1877. Ebrard, Handbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 4 Bde., Erlangen 1865 ff. Merle d'Aubigné, Hist. de la réform. du 16^e siècle, Paris 1831 f.; deutsch, 5 Bde., Stuttgart 1848 ff. Hagenbach, Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert, 7 Bde., Leipzig 1869—1872; neue Ausgabe von Nippold, Bd. I—III, ebd. 1885—1887 (das Werk war vorher in einzelnen Abteilungen erschienen); Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2 Bde., ebd. 1840; 6. Aufl. 1888. R. Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte, herausgeg. von Weingarten, 2 Bde., Heidelberg 1875 f.

⁴⁸ Von allgemeineren Darstellungen seien erwähnt: W. Smith und H. Wace, Dictionary (oben S. 22). Wordsworth, Church History, 4 Bde., London 1885.

Auch bei den Katholiken bezeichnet der Anfang des verfloßenen Jahrhunderts einen Wendepunkt zum Besseren. Der geistreiche Konvertit Fr. L. Graf zu Stolberg († 1819) führte seine von kirchlichem Geiste getragene, aus den Quellen gearbeitete, nur oft zu salbungreiche Geschichte der Kirche bloß bis 430 fort; an sie schlossen sich die Fortsetzungen von Fr. v. Kerz und Brischar. Der mit Stolberg befreundete Theodor Katerkamp († 1834) lieferte eine durch Tiefe der Auffassung und geschmackvolle Darstellung ausgezeichnete Kirchengeschichte bis 1153, die eben wegen der scharf ausgeprägten Eigentümlichkeit des Verfassers keinen Fortsetzer fand. Minder bedeutend ist das nicht sehr kritische, von Schröckh abhängige, bis 1073 reichende Werk von Locherer († 1837), während das des Apostaten Reichlin-Meldegg (bis 324) eine Schmähchrift gegen die kirchliche Vergangenheit bildet⁴⁹. Das vortrefflich begonnene Werk von J. Othmar v. Rauscher († 1875 als Kardinal und Fürsterzbischof von Wien) kam nicht über die drei ersten Jahrhunderte hinaus. Hortic lieferte ein brauchbares, aber ebenfalls nicht vollendetes Kompendium; sein Nachfolger im Lehramt und Fortsetzer J. Döllinger († 1890) übertraf ihn an Kritik und Gelehrsamkeit bei weitem und machte sich um die Kirchengeschichte hochverdient; er ist für einzelne Teile derselben heute noch unübertroffen, wenn er auch keines der begonnenen kirchenhistorischen Werke vollendet und zuletzt seinen ganzen früheren kirchlichen Standpunkt verleugnet hat. Großes leistete Joh. Ad. Möhler († 1838) sowohl durch treffliche Monographien und Abhandlungen als durch seine anregenden kirchenhistorischen Vorlesungen, die nach seinem Tode P. Pius Gams aus Kollegienheften und Schriften mühsam zusammengestellt und mit eigenen Zusätzen versehen hat. Neben Möhler und Döllinger wirkte Karl Joseph v. Hefele († 1893) durch vielfache geistige Anregung und durch eine Reihe von Schriften, zumal durch die einen beträchtlichen Teil des kirchenhistorischen Materials umfassende Konziliengeschichte; dann der später zum ersten Kardinalarchivar der römischen Kirche erhobene Jos. Hergenröther († 1890), dessen eine erstaunliche Gelehrsamkeit bekundendes Lehrbuch der Kirchengeschichte 1884 in 3. Auflage erschien, in 4. Auflage, nach des Verfassers Tod durch J. P. Kirsch bearbeitet, 1902 ff., und in 5. Auflage 1911 ff. (in unveränderter 6. Auflage mit Nachträgen 1924 f.)⁵⁰. Neben den lateinischen Kompendien von Klein, Rutten-

Kelly, A History of the Church of Christ, Bd. I ff., London 1901 ff. Schaff, History of the Christian Church (oben S. 33, A. 40). Für Skandinavien und Dänemark: Nielsen, Kirkehistorie, Kopenhagen 1900 ff.

⁴⁹ Stolberg, Geschichte der Religion Jesu Christi, 15 Bde., Hamburg und Wien 1807—1818; Fortsetzung von Kerz, Bd. XVI—XLVI (bis zum dritten Kreuzzug einschl.); Mainz 1824 ff., und von Brischar, Bd. XLVII—LIII (bis 1245); Register bis Bd. XV lieferten 1825 Moritz, von Bd. XVI—XXIII Fr. Sausen 1834. Katerkamp, Kirchengeschichte, 5 Bde., Münster 1823 bis 1834 (vgl. Tüb. Theol. Quartalschr. 1823, S. 484; 1825, S. 486; 1831, S. 519). Locherer, Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 9 Bde., Ravensburg 1824—1834. Reichlin-Meldegg, Geschichte des Christentums, Bd. I in 2 Abtgn., Freiburg 1830.

⁵⁰ Rauscher, Geschichte der christlichen Kirche, 2 Bde., Sulzbach 1829. Hortic, Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, 2 Bde., Landshut 1826 f.; Bd. III (die Geschichte von 1517 ab) bearbeitete J. Döllinger, ebd. 1828. Als Hortigs Werk vergriffen war, lieferte dieser das Handbuch der christlichen

stock und Cherrier⁵¹ erschienen die deutschen von Alzog († 1878) und Ritter († 1857), wovon jenes den Ruhm größerer Vollständigkeit, dieses das Lob klarer und übersichtlicher Darstellung erlangt hat. K. Riffel in Gießen, dann in Mainz, hat sich durch seine Schriften ebenfalls den Ruf eines bedeutenden Kirchenhistorikers erworben⁵². In neuerer Zeit haben F. X. Kraus († 1901), Brück († 1903 als Bischof von Mainz), F. X. Funk († 1907), Al. Knöpfler († 1921), J. Marx († 1924) in Deutschland, A. Weiß in Österreich tüchtige, teilweise sich ergänzende Kompendien veröffentlicht⁵³, während zugleich durch periodisch erscheinende Publikationen zahlreicher jüngerer Kräfte, wie in den „Kirchengeschichtlichen Studien“ von Knöpfler, Schrörs und Sdralek (Münster 1891—1903), den „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen“, begründet

Kirchengeschichte, Bd. I in 2 Abtlgn. (bis 680), Landshut 1833; darauf das Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. I und von Bd. II Abt. 1 (nur in der Papstgeschichte bis 1517 reichend), Regensburg 1836 ff.; 2. Aufl. 1843. Dann erschien Döllingers Quellenwerk: Die Reformation, ihre Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfang des luth. Bekenntnisses, 3 Bde., Regensburg 1846 ff. Später nahm er noch eine großartig angelegte Kirchengeschichte in Angriff, wovon die „Vorhalle“ (Heidentum und Judentum), Regensburg 1857, der Anfang der ersten Periode (Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung), ebd. 1860, in zweiter, jedoch schon mehr in unkatholischem Sinn umgeänderter Auflage 1868 erschien. J. A. Möhler (vgl. dessen Leben von Gams, Regensburg 1866) lieferte eine Monographie über Athanasius und zahlreiche wertvolle Aufsätze; seine Kirchengeschichte, herausgeg. von P. Gams, erschien Regensburg 1867 bis 1868 in 3 Bdn. Hefele, Konziliengeschichte, 7 Bde., Freiburg i. Br. 1855 bis 1874. Vgl. auch unten S. 41. Kard. Jos. Hergenröther veröffentlichte an größeren Werken außer der Kirchengeschichte (1. Aufl. 1876 ff.): Photius, Patriarch von Konstantinopel, 3 Bde. und 1 Bd. Monumenta, Regensburg 1866 ff.; Der Kirchenstaat seit der französ. Revolution, Freiburg 1860; Katholische Kirche und christlicher Staat, ebd. 1872, 2. Aufl. 1874; Bd. VIII und IX der Konziliengeschichte von Hefele, ebd. 1887—1890; Regesta Leonis X, Fasz. I—VIII, ebd. 1884—1891.

⁵¹ Klein, *Historia eccles.*, 2 Bde., Graz 1827. Ruttenstock, *Institutiones hist. eccles.*, 3 Bde., Wien 1832—1834. Cherrier, *Institut. hist. eccles. Nov. Test.*, 4 Bde., Pest 1840 f.; Auszug: Wien 1854.

⁵² Alzog, *Universalgeschichte der christlichen Kirche*, Mainz 1840; 10. Aufl. nach des Verfassers Tod von F. X. Kraus 1882; *Grundriß der Kirchengeschichte*, ebd. 1868. Ritter, *Handbuch der Kirchengeschichte*, 3 Bde., Bonn 1830; 6. Aufl. durch Ennen 1861. (Über beide Werke siehe *Tübinger Theol. Quartalschr.* 1836, 339 664; 1841, 335; 1844, 102; 1847, 507.) Riffel, *Kirchengeschichte der neueren und neuesten Zeit*, vom Anfang der großen Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts bis auf unsere Tage, 3 Bde., Mainz 1841—1846; *Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat*, ebd. 1836.

⁵³ Heinr. Brück, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Mainz 1872—1874; 9. Aufl. von J. Schmidt, Münster 1906. F. X. Kraus, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Tl. I—IV, Trier 1874—1876; 4. Aufl. 1896. Funk, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*⁷ (von K. Bihlmeyer), Paderborn 1921; dann K. Bihlmeyer, *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk* (8. Aufl.), ebd. 1926 f. Knöpfler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*⁸, Freiburg 1920. Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 9. Aufl. von F. Pangerl, Trier 1929. Weiß, *Historia ecclesiastica*, I u. II, 1, Graz u. Wien 1907—1910. Von Funk außerdem zu erwähnen: *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, 3 Bde., Paderborn 1897—1907. J. Schmidt, *Grundzüge der Kirchengeschichte*, Mainz 1925.

von M. Sdralek (Breslau 1902 ff.), den „Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München“, begründet von A. Knöpfler (München 1899 ff.), den „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte“ von A. Ehrhard und J. P. Kirsch (Mainz, dann Paderborn 1900 ff.), die Einzelforschung gefördert wurde. Spanien, Frankreich, Italien, Belgien und England hatten bis in die letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts einzelne höchst verdienstliche Werke, im ganzen aber weit weniger Leistungen aufzuweisen; doch hat in jüngster Zeit besonders in Frankreich und in Belgien, aber auch in England, Italien und Holland ein höchst erfreulicher Aufschwung auf dem Gebiete der Kirchengeschichte sich geltend gemacht. In Frankreich ist vor allem zu erwähnen L. Duchesne († 1922), einer der bedeutendsten Kirchenhistoriker der jüngeren Zeit; ferner Batiffol († 1929), Goyau u. a.; tüchtige Lehrbücher und allgemeine Darstellungen sind durch L. Marion, F. Mourret, A. Dufourcq, A. M. Jacquin veröffentlicht worden; besondere Erwähnung verdient ferner die in Form von Monographien erscheinende „Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique“, von der bereits zahlreiche Bände veröffentlicht sind. In Belgien, wo die Bollandisten ihren Sitz haben, wo Kurth die christliche Kulturgeschichte mit größtem Erfolge bearbeitete, ist durch Jungmann eine Darstellung der Kirchengeschichte veröffentlicht und in Löwen durch A. Cauchie († 1922) und P. Ladeuze im Jahre 1900 eine tüchtige „Revue d'histoire ecclésiastique“ ins Leben gerufen worden. In Holland wurde durch P. Albers das erste größere Handbuch der Kirchengeschichte herausgegeben. Der gewaltige Aufschwung des kritischen historischen Studiums in letzter Zeit kommt der Kirchengeschichte in hervorragendem Maße zugute⁵⁴.

⁵⁴ Von außerdeutschen Schriften seien hier erwähnt: a) Für Spanien: Flórez, *España sagrada*, Madrid 1747 f.; fortges. von Risco, Merino, Canal. *Hist. de la Iglesia en sus primeros siglos hasta el triunfo de la Madre de Dios en el Concilio de Éfeso el año 431* por D. Juan Manuel de Berriozabal, marqués de Casajara, Bd. I—IV, Madrid 1867. Amat., *Hist. ecles. ó tratado de la Iglesia de Jesucristo*, 12 Bde., Madrid 1793—1803. Z. G. Villada, *Historia eclesiástica de España*, Bd. I ff., Madrid 1929 ff. — b) Für Italien: Delsignore, *Institut. hist. eccles.*, ed. Tizzani, 4 Bde., Rom 1837—1846. Palma, *Praelectiones hist. eccles.*, 4 Bde., Rom 1838—1846. Giov. Prezziner, *Storia della Chiesa dalla promulgazione del Vangelo fin all'anno 1818*, 9 Bde., Florenz 1822 ff. Tosti O. S. B., *Proleg. alla storia univers. della Chiesa*, Florenz 1861. Ignazio Mozzoni, *Tavole cronologiche critiche della storia della Chiesa universale*, Fasz. 1—7 (mit reicher künstlerischer Ausstattung, nach des Verfassers Tod fortgesetzt in Rom), Venedig 1856 f. G. B. de Rossi in seinen archäologischen Werken. Cesare Cantù, *Storia universale*; deutsch von Brühl, Weiß, Will, Schaffhausen 1848 ff. Tagliatela, *Lezioni di storia ecclesiastica e di archeol. crist.*, 4 Bde., Neapel 1897. Pighi, *Institutiones historiae ecclesiasticae*, 3 Bde., Verona 1901—1902. L. Todesco, *Corso di storia della Chiesa*, 5 Bde., Turin 1923 ff. G. Lucca, *Storia della Chiesa ad uso delle scuole teologiche*, Bd. I ff., Mailand 1926 ff. S. Pagnini, *Manuale di storia ecclesiastica*, Bd. I ff., Mailand 1828 ff. — c) Für Frankreich: Blanc, *Cours d'histoire ecclésiastique*, Paris 1841 f. Receveur, *Histoire de l'église*, Paris 1841 f. Jager, *Histoire de l'église catholique de France d'après les documents les plus authentiques depuis son origine jusqu'au concordat de Pie VII*, 19 Bde., Paris 1862—1873. Darras, *Histoire générale de l'église*, 25 Bde. Paris 1857 ff., mit Fortsetzungen von Bareille (Bd. 26—32) und Fèvre

Rückblick und Ausblick. Überblicken wir den großen Reichtum der kirchengeschichtlichen Literatur, so müssen wir staunen über die Größe und Fülle des bereits Geleisteten; je mehr wir aber in das Einzelne des großen kirchenhistorischen Stoffs eindringen, desto mehr sehen wir, wieviel noch in Zukunft geschehen muß, wie namentlich noch ausgedehnte Gebiete eine monographische Behandlung erwarten und wie erst nach völliger Erforschung und Ausnutzung der Einzelfragen eine allseitige und tiefgreifende Darstellung der Universalgeschichte der Kirche gewonnen werden kann. Ein fortwährendes Ringen von vielen nach immer vollendetem Ausbau der Kirchengeschichte ist ebenso lohnend als verdienstlich. Alle Früchte und Vorteile, die die Geschichte überhaupt gewährt, bietet auch die Kirchengeschichte; aber sie hat als deren edelster Teil noch ihren besondern Wert. Ohne sie gibt es keine vollständige wissenschaftliche Erkenntnis des Christentums noch der allgemeinen Menschheitsgeschichte, in deren Mittelpunkt sie gestellt ist. Als Glieder und Söhne der Kirche müssen wir an ihren Schicksalen schon von selbst ein hohes Interesse haben; die Erlebnisse unserer Mutter sind unsere Erlebnisse, die in der kirchlichen Vorzeit tätigen Personen sind unsere Väter und Brüder, mit uns geistig verbunden durch die

(Bd. 33—44), mit 2 Bdn. Register, Paris 1879—1907 (höchst unkritisch). C a p e f i g u e, Les quatre premiers siècles de l'église, 2 Bde., Paris 1850; L'église au moyen-âge, 2 Bde., ebd. 1852; L'église pendant les quatre derniers siècles, 4 Bde., ebd. 1854. R o h r b a c h e r († 1856), Histoire universelle de l'église catholique, 29 Bde., Nancy 1842—1849; 2. Aufl. Paris 1849—1853; continuée jusqu'en 1889 par J. Chantrel et Dom. Chamard, avec une table générale par L. Gautier, 9. Aufl. Montréjeau 1903; nach der 3. Aufl. deutsch bearbeitet von H ü l s k a m p, R u m p u. a., Münster 1860 ff. H e n r i o n, Histoire ecclésiastique publiée par l'abbé Migne, Paris 1856 ff. Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, Paris 1896 ff.; M a r i o n, Histoire de l'église, 3 Bde., Paris 1905; 9. Aufl. par V. Lacombe, Bd. I ff., Paris 1928 ff. D u f o u r c q, L'avenir du christianisme, 1. Tl.: Le passé chrétien³, 7 Bde., Paris 1908 ff.; 6. Aufl. ebd. 1924 ff. F e r n. M o u r r e t, Histoire générale de l'église, 9 Bde., Paris 1909—1921. F. M o u r r e t et J. C a r r e y r e, Précis de l'histoire de l'église, 3 Bde., ebd. 1924. C h. P o u l e t, Histoire de l'église, 2 Bde., Paris 1926. A.-M. J a c q u i n, Histoire de l'église, Bd. I ff., Paris 1929 ff. D u c h e s n e, Histoire ancienne de l'église, Bd. I—IV, Paris 1906 ff.; Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, Bd. I bis III, Paris 1894 ff. — d) Für Belgien: W o u t e r s, Compendium hist. eccles., 3 Bde., Löwen 1847; 4. Aufl. ebd. 1863; Capita selecta hist. eccles., ebd. 1869. C. d e S m e d t S. J., Dissertationes selectae in primam aetatem hist. eccles., Löwen 1876. J u n g m a n n (Prof. in Löwen, Deutscher), Dissertationes selectae in hist. eccles., 7 Bde., Regensburg 1880—1887. K u r t h, L'église aux tournants de l'histoire⁴, Paris 1910; Les origines de la civilisation moderne⁴, 2 Bde., ebd. 1898; Notger de Liège et la civilisation au X^e siècle, ebd. 1905. — e) Für Holland: P. A l b e r s, Handboek der algemeene Kerkgeschiedenis, 2 Bde., Nimwegen 1905—1907. J. d e J o n g h, Handboek der Kerkgeschiedenis I (tot 1304), Nimwegen 1929. — f) Für England: J. L i n g a r d, The History and Antiquities of the Anglo-Saxon Church, 2 Bde., London 1806; History of England, 6 Bde., ebd. 1819—1825; deutsch 15 Bde., Frankfurt 1828—1833. B u t l e r, Historical Memoirs of English, Irish and Scottish Catholics since the Reform, London 1819, mit Supplem. von Milner, ebd. 1820. F l a n a g a n, History of the Church of England, 2 Bde., London 1850. — g) Für Portugal: S o u s a A m a d o, Historia da Igreja catholica em Portugal, no Brasil e nas Possessões Portuguezas, 5 Bde., Lissabon 1870. F. d e A l m e i d a, Historia da Igreja em Portugal, 4 Bde., Coimbra 1910—1922.

Gemeinschaft der Heiligen. Insbesondere soll aber der Theologe instande sein, jedem, der ihn befragt, Rechenschaft abzulegen über die Vergangenheit seiner Kirche, und das um so mehr, als diese oftmals entstellt und bis zur Ungestalt verzerrt worden ist und noch heute wird. Wie der Historiker Theologe, so muß auch der Theologe Historiker sein. Sodann kann keiner über die Gegenwart der Kirche richtig urteilen, der nicht ihre frühere Entwicklung, wenigstens in den Hauptzügen, genau erfaßt hat. Dabei ist vor allem die genetische Betrachtungsweise im einzelnen wie im ganzen festzuhalten. Die kirchenhistorische Wissenschaft muß den Wurzeln der verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen nachgehen, die Wirksamkeit der kulturellen Faktoren der verschiedensten Art aufdecken, um so zu dem tieferen Verständnis der Erscheinungen zu gelangen. Dabei ist der ontologische Faktor nicht auszuschließen; die göttliche Vorsehung bildet in den Augen des katholischen Kirchenhistorikers ebenso und in höherem Maße einen Faktor der Geschichte wie die Natur und der Mensch in ihrem Wirken. Eine große Apologie der Kirche und ihrer Lehre liegt in ihrer Geschichte, der glänzendste Beweis, daß sie eine göttliche Stiftung, immer alt und immer jung, stets die Braut des Herrn ist⁵⁵. So dringt aus diesem Studium, wenn es mit Ernst und Liebe betrieben wird, ein belebender Hauch für unser Wissen und Leben, der uns nicht in toten und leeren Formen verkümmern läßt, sondern den Geist uns erschließt, der alle Lebenskreise beseelen und zu großen und würdigen Taten uns anspornen soll.

4. Einteilung der Kirchengeschichte.

I. Der gewaltige und vielfach sehr verwickelte Stoff, der der Forschung in dem gesamten Lebensprozeß der Kirche vorliegt, hat seit langer Zeit zur Ausbildung der speziellen Kirchengeschichte neben der allgemeinen geführt. Jene hat sich in zwei Hauptrichtungen entwickelt: nach einer geographischen Gliederung, in dem enger begrenzten Gebiete (Länder, Diözesen), einzelne Institute (Klöster, Pfarreien) oder besondere Persönlichkeiten eigens behandelt wurden; und nach einer sachlichen Gliederung durch Erforschung und Darstellung besonderer Teile aus dem ganzen Stoff (Geschichte des Papsttums, der Konzilien, der Heiligen, des Mönchswesens, der Missionen; Patrologie und Geschichte der theologischen Literatur, Dogmengeschichte, Kultus- und Verfassungsgeschichte, religiöse Kulturgeschichte sind als die hauptsächlichsten hier zu nennen).

1. Papstgeschichte: B. Platina, *Opus de vitis ac gestis summorum pontificum ad Sixtum IV. Pont. Max. perductum*. Venedig 1479. O. Panvinius, *Romani pontifices et cardinales S. R. E. a Leone IX. ad Paulum IV. creati*. Venedig 1557. C. Ciaccconius, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. cardinalium ab A. Aldoino recognitae*. 3 Bde. Rom 1676 ff. G. de Novaes, *Elementi della storia de' sommi pontefici*. 3. Aufl. 17 Bde. Rom 1821 ff. J. Fèvre, *Histoire apologétique de la Papauté depuis St. Pierre jusqu'à Pie IX.* 7 Bde. Paris 1878 ff. A. Bower, *Unparteiische Historie der römischen Päpste*. Aus dem Englischen von J. J. Rambach. 10 Bde. Leipzig

⁵⁵ J. P. Kirsch, *Die Geschichte der Kirche ein Zeugnis ihrer höheren Sendung* (in: Mausbach-Esser, *Religion, Christentum, Kirche*). Kempten 1923.

1751 ff. J. J. Rambach, Geschichte der röm. Päpste seit der Reformation. 2 Bde. Ebd. 1779. L. v. Ranke, Geschichte der röm. Päpste. 3 Bde. 7. Aufl. 1878. J. Langen, Geschichte der röm. Kirche. 4 Bde. (bis Innozenz III.). Bonn 1881—1893. H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter. Bd. I. Freiburg i. Br. 1901. L. Pastor († 1928), Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters; bis zum Tode des Verfassers erschienen Bd. I—XIII in 1.—7. Aufl. Freiburg i. Br.; wird fortgesetzt: Bd. XIV 1 (bis 1676) 1929. Mann, The Lives of the Popes in the early middle-ages. Bd. I ff. London 1902 ff. (vgl. Hist. Jahrb. 1903, 395). F. X. Seppelt, Papstgeschichte bis zur französischen Revolution². 2 Bde. (Sammlung Kösel). Kempten 1924. Wurm, Die Papstwahl, ihre Geschichte und Gebräuche. (Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft.) Köln 1902.

2. Konziliengeschichte: K. J. v. Hefele, Konziliengeschichte, Bd. I bis VI in 2. Aufl. von Hefele und Bd. VII von A. Knöpfler; Forts. Bd. VIII u. IX von J. Hergenröther. Freiburg i. Br. 1873 ff. Eine französische, erweiterte Ausgabe mit ausführlichen Anmerkungen von H. Leclercq O.S.B. erscheint in Paris, 1907 ff. Bei Hefele I (2. Aufl.) 79 ff. die Literatur über die Konzilien einzelner Länder wie über die Konziliengeschichte überhaupt.

3. Geschichte der Heiligen: Butler, The Lives of the Fathers, Martyrs and other principal Saints. Deutsch von Räß und Weis. 23 Bde. Mainz 1821—1827. F. E. Stadler, Vollständiges Heiligenlexikon. 5 Bde. Regensburg 1858—1862. P. Guérin, Les petits Bollandistes. Vies des Saints. 7. Aufl. 17 Bde. Paris 1882. M. Ch. Barthélemy, Les vies de tous les saints de France. 10 Bde. Ebd. 1860 ff. Sammlung von Heiligenbiographien: „Les saints“. Collection publiée sous la direction de Henri Joly. Ebd. seit 1897. F. G. Hollweck, Biographical Dictionary of the Saints. St. Louis 1924.

4. Geschichte der Mönchsorden: Helyot, Histoire des ordres monastiques et militaires. 8 Bde. Paris 1714 ff.; deutsch Leipzig 1753 ff. G. Masson, Histoire des ordres monastiques. 4 Bde. Berlin 1751. Henrion, Histoire des ordres religieux. 8 Bde. Paris 1835; deutsch von Fehr, 2 Bde., Tübingen 1845. Montalembert, Les moines d'Occident. 8 Bde. Paris 1860 ff.; deutsch von Brandes, Regensburg 1860 ff. M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche. 2. Aufl., 3 Bde., Paderborn 1907—1908. — Für die hauptsächlichsten Orden im einzelnen: J. Mabillon, Annales ordinis S. Benedicti, fortgesetzt von Massuet und Martène. 7 Bde. Paris 1703 ff. L. Wadding, Annales Minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum, von verschiedenen fortgesetzt. 26 Bde. Lyon, Rom, Quaracchi 1625 ff. Th. M. Mamachi, Annales ordinis Praedicatorum. 5 Bde. Rom 1754 ff. Monumenta historica Societatis Iesu. Madrid 1894 ff. Auf Grund eines Beschlusses der Generalkongregation der Jesuiten von 1892 wurde die Darstellung der Geschichte der einzelnen Assistenzen in Angriff genommen; bereits sind die ersten Bände der Geschichte mehrerer Assistenzen erschienen, darunter B. Duhr, Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Bd. I ff. Freiburg i. Br. 1907 ff. Die Literatur über die einzelnen Orden ist angegeben bei Heimbucher a. a. O.

5. Geschichte der Missionen: Henrion, Allgemeine Geschichte der Missionen bis auf die neueste Zeit. Aus dem Französischen übersetzt. 4 Bde. Schaffhausen 1845—1852. P. Wittmann, Allgem. Gesch. der kathol. Missionen vom 13. Jahrhundert an. 2 Bde. Augsburg 1846—1847. H. Hahn, Gesch. der kathol. Missionen. 5 Bde. Köln 1857—1865. Ch. H. Kalkar, Gesch. der röm.-kathol. Missionen. Aus dem Dänischen übersetzt. Erlangen 1867. J. Schmidlin, Einführung in die Missionswissenschaft. 2. Aufl. Münster i. W. 1925; Katholische Missionsgeschichte im Grundriß. Ebd. 1925. Prinzivalli, Le missioni cattoliche al di là dei mari e Propaganda Fide. Rom 1903. Krose, Katholische Missionsstatistik. (Erg.-Heft 97 zu den Stimmen aus Maria-Laach.) Freiburg i. Br. 1908. Von Zeitschriften besonders die Annales de la propagation de la foi (seit 1822), deutsch: Jahrbücher zur Verbreitung des Glaubens,

Köln 1834 ff., *Les missions catholiques* (seit 1868), deutsch: *Die katholischen Missionen*, Freiburg, seit 1873, und die *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Münster i. W., seit 1911 (mit *Schriftenverzeichnis*).

6. *Geschichte der christlichen Literatur*: Hieronymus, *De viris illustribus*, mit seinen Fortsetzern (vgl. dazu die in den „Kirchengeschichtlichen Studien“ erschienenen Monographien von v. Sychowski, B. Czaplá und G. v. Dzialowski und Feder (oben S. 25)). L. E. Dupin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*. Paris 1686 ff. R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*. 23 Bde. Ebd. 1729 ff. I. Feßler, *Institutiones Patrologiae*, neue Ausgabe von B. Jungmann. 2 Bde. Innsbruck 1890 ff. O. Bardenhewer, *Patrologie*. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1910. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. I. Die Überlieferung und der Bestand; II. Die Chronologie. 2 Tle. Leipzig 1893—1904. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd. I ff. Freiburg i. Br. 1902 ff. (Bd. I u. II in 2. Aufl.). Kihn, *Patrologie*. 2 Bde. (Wissenschaftl. Handbibliothek.) Paderborn 1904—1908. Rauschen, *Grundriß der Patrologie*. 8. Aufl. Freiburg i. Br. 1927. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*. 3. Aufl. IV. Bd. (von G. Krüger). München 1922. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians*. 6. Aufl.: Die nachklassische Periode, von O. Stählin u. W. Schmid. Ebd. 1920—1923. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. 2 Tle. Ebd. 1911—1923. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*. 2. Aufl. Ebd. 1897. Batiffol, *La littérature grecque*. 3. Aufl. Paris 1902. Duval, *La littérature syriaque*. Ebd. 1899. (Beide Werke in der *Bibliothèque de l'enseignement de l'hist. ecclés.*) Tixeront, *Patrologie*. Paris 1919 (mehrere Neuauflagen). F. Cayré, *Précis de Patrologie*. Bd. I. Paris 1927. P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Ebd. 1920. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. Bd. I u. II. Paris 1928. U. Manucci, *Patrologia*. 2 Bde. Rom 1914—1915. G. Franceschini, *Patrologia*. Mailand 1919. U. Moricca, *Storia della Letteratura latina cristiana*. Bd. I ff. Turin 1925 ff. Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*. 6.—7. Aufl. Freiburg i. Br. 1929. Periodische Publikationen: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur* von O. v. Gebhardt und A. Harnack. *Texts and Studies* von J. A. Robinson. *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* von N. Bonwetsch und R. Seeberg. *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* von A. Ehrhard und J. P. Kirsch. *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* von H. Denifle und F. Ehrle. — *Bibliographie*: A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880*. Freiburg i. Br., Bd. I 1894, Bd. II 1900.

7. *Dogmengeschichte*: Petavius, *Opus de theologicis dogmatibus*. 4 Bde. Paris 1644—1650. Thomassinus, *Dissertationes, commentarii, notae in concilia generalia et particularia*. Ebd. 1667. J. Schwane, *Dogmengeschichte*. 4 Bde. (I. u. II. Bd. in 2. Aufl.) Freiburg i. Br. 1882 ff. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis les origines jusqu'au concile de Trente*. Paris 1904. Tixeront, *Histoire des dogmes*. Bd. I ff. Ebd. 1905 ff. mehrere Neuauflagen. (In der *Bibliothèque de l'enseignement de l'hist. ecclés.*) J. Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters*. 2 Bde. München 1874—1875. K. Werner, *Geschichte der kathol. Theologie seit dem Trienter Konzil*. 2. Aufl. Ebd. 1889. F. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*. 2 Bde. Freiburg (Schweiz) 1924. — Hagenbach, *Dogmengeschichte*. 5. Aufl. 1867. F. Chr. Baur, *Vorlesungen*. 4 Bde. Leipzig 1865. Thomasius, *Die christl. Dogmengeschichte als Entwicklungsgang des kirchlichen Lehrbegriffs*. 2. Aufl. von N. Bonwetsch und R. Seeberg. Erlangen 1886 ff. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 4. Aufl. 3 Bde. Tübingen 1909 ff. R. Seeberg,

Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. 4 Bde. Leipzig 1913—1922. H. C. Sheldon, *History of christian Doctrine*. 2 Bde. Neuyork 1886.

8. Geschichte des christlichen Kultus, der Verfassung und der Hierarchie. Gesamtdarstellungen über christliche Altertümer: Mamachi, *Origines et antiquitates christianae*. 5 Bde. Rom 1749—1752; neue Ausgabe von Matranga, 6 Bde., ebd. 1841 ff. Selvaggio, *Antiquitatum christianarum institutiones*. 6 Bde. Vercelli 1778. Pelliccia, *De christ. ecclesiae primae, mediae et novissimae antiquitatis Politia*. 4 Bde. Ebd. 1780; neue Ausgabe in 2 Bdn., Köln 1829—1838. J. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticae*. Ex lingua anglicana in latinam vertit Io. Henr. Grischovius. 11 Bde. Halle 1724—1738. J. W. Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie*. 12 Bde. Leipzig 1816 ff. J. Binterim, *Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche*. 17 Bde. Mainz 1825 ff. — Kultusgeschichte: V. Thalhoffer, *Handbuch der kathol. Liturgik*. 2. Aufl. von L. Eisenhofer. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1912. J. Braun, *Liturgisches Handlexikon*. 2. Aufl. Ebd. 1924. A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum im Mittelalter*. Ebd. 1896. F. Probst, *Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte*. Tübingen 1870; *Sakramente und Sakramentalien*. Ebd. 1872; *Sakramentarien und Ordines*. Münster 1892; *Die Liturgie des 4. Jahrhunderts*. Ebd. 1893; *Die abendländische Messe*. Ebd. 1896. Sammlung „*Ecclesia orans*“, hrsg. von J. Herwegen. Freiburg i. Br., seit 1918 (bis jetzt 17 Bde.). *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, s. oben S. 8. O. Casel, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. Bd. I ff. Münster i. W. 1921 ff. (mit reichem Schriftenverzeichnis). Duchesne, *Origines du culte chrétien*. 4. Aufl. Paris 1908. Th. Harnack, *Theorie und Geschichte des Kultus*. 2 Bde. 1877. H. A. Köstlin, *Geschichte des christl. Gottesdienstes*. Freiburg i. Br. 1887. Fr. Magani, *L'antica liturgia romana*. 3 Bde. Mailand 1900. V. Mioni, *La sacra Liturgia, sue origini ...* 2 Bde. Turin 1911. J. Schuster, *Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Missale Romano*. Bd. I ff. Ebd. 1919 ff. Kellner, *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste*. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1911. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*. Ebd. 1902; *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. 2 Bde. Ebd. 1909. Baumstark, *Liturgia Romana e Liturgia dell'Exarcato*. Rom 1904; *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. (Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums III, 3—5.) Paderborn 1910. Ruland, *Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier*. Regensburg 1900. Bäumer, *Geschichte des Breviers*. Freiburg i. Br. 1895. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*. 3. Aufl. Paris 1911; *Leçons sur la Messe*. 6. Aufl. Paris 1922. E. Bishop, *Liturgica historica. Papers on the Liturgy and religious Life of the Western Church*. London 1918. F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgesch. und religionspsychol. Untersuchung*. 5. Aufl. München 1923. — Verfassung und Kirchenrecht: G. J. Planck, *Geschichte der christlich-kirchl. Gesellschaftsverfassung*. 5 Bde. Hannover 1803 ff. J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*. Gießen 1843 ff. F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters*. Graz 1870—1871. J. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*. 3 Bde. Stuttgart 1875 ff. Gesamtdarstellungen des Kirchenrechts von Philipps (Regensburg 1845 ff.), Vering (2. Aufl., Freiburg 1881), Hinschius (Berlin 1864 ff.), Hergenröther (2. Aufl. von Hollweck, Freiburg i. Br. 1905), Sägmüller (4. Aufl., ebd. 1926 f.), Heiner (5. Aufl., Paderborn 1910 f.). Sohm, *Kirchenrecht*. Bd. I: *Die geschichtlichen Grundlagen*. Leipzig 1892. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*. Übersetzt von A. R. v. Pessic. 2. Aufl. Mostar 1905.

9. Geschichte der christlichen Kultur: G. Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*. 4. Aufl. 2 Bde. Paris 1898. Digby, *Mores catholici or Ages of Faith*. 4 Bde. Neuyork 1888 ff. (deutsche Bearbeitung von Kobler,

Kathol. Leben im Mittelalter. Innsbruck 1887 ff.). G. Grupp, System und Geschichte der Kultur. 2 Bde. Stuttgart 1894 f.; Kulturgesch. der römischen Kaiserzeit. 2 Bde. München 1903 f.; Kulturgesch. des Mittelalters. 3. Aufl. von A. Diemand. 5 Bde. Paderborn 1923—1927. Lallemand, Histoire de la Charité. Bd. I f. Paris 1902 ff. W. Liese, Geschichte der Caritas. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1922. G. Ratzinger, Geschichte der kirchl. Armenpflege. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1884. P. Allard, Les esclaves chrétiens. 3. Aufl. Paris 1900. J. J. Koopmans, De servitude antiqua et religione christiana. Groningen 1920. A. Steinmann, Sklavenlos und alte Kirche. 4. Aufl. M.-Gladbach 1922. G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter. Bd. I—III (I u. II in 2. Aufl.) Paderborn 1927 ff. O. Dittrich, Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. 3 Bde. Leipzig 1926.

Auf diesen Einzelgebieten gilt es, die Forschung so intensiv als möglich zu betreiben, damit hier die verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens in der oben angedeuteten, streng wissenschaftlichen Weise erkannt und dargestellt werden.

II. Die Universalkirchengeschichte bildet aus all diesen Parzellen, die ihr als Vorarbeiten dienen müssen, ein Ganzes, bemächtigt sich der zeitlichen Entwicklung alles dessen, was innerhalb der Kirche zur Erscheinung kommt, sobald es zu einem der Betrachtung einen Ruhepunkt gewährenden Abschluß gediehen ist. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß die Universalgeschichte direkt und in erster Linie die eine wahre katholische Kirche ins Auge zu fassen hat, erst in zweiter Linie die andern religiösen Genossenschaften, die ebenfalls darauf Anspruch erheben, die wahre Kirche Christi zu sein. Denn es kann vernunftgemäß nur eine wahre Kirche Christi geben, und ihre notwendigen Attribute finden sich nur in der römisch-katholischen Gemeinschaft; alle andern sind nur entstanden durch Abfall und Trennung von ihr. Man kann diese verschiedenen sog. Kirchen nicht als Teile eines großen Ganzen, nicht als vereinzelte Versuche und Experimente bezüglich bestimmter Lehren, Gesetze und Einrichtungen auffassen, nicht als Vorstufen einer erst zu begründenden Zukunftskirche, da dadurch die Kirche als Gottes Stiftung geleugnet und dem Wesen der christlichen Offenbarung entgegengetreten wird⁶⁶. Doch sind in zweiter Linie diese christlichen Religionsgesellschaften zu berücksichtigen, nicht bloß 1) weil ihre menschlichen Urheber von der Kirche äußerlich ausgingen, obschon sie nicht innerlich zu ihr gehörten, sondern auch 2) weil sie oft wie die erbittertsten Feinde gerade die verlassene und verratene Kirche verfolgten und bedrängten, 3) weil sie vielfach in der Welt Einfluß erlangten, in einzelnen Zweigen auch viel Förderndes und an sich Gutes teils angeregt, teils geleistet haben, zumal auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Kultur. Während aber alle wichtigeren Erscheinungen menschlicher Kultur seit Christus auf das Christentum zurückführen, darf nicht außer acht gelassen werden, daß

⁶⁶ Die von der wahren Kirche getrennten Genossenschaften hat Döllinger im ersten Teile der Schrift „Kirche und Kirchen“ (München 1861) treffend beleuchtet.

die Kirche nicht etwa bloß den Menschen zu zivilisieren, sondern ihn in erster Linie zum übernatürlichen Leben zu erheben hat; letzteres ist das Ziel, alles andere ist bloß Mittel zum Zweck.

Für die Geschichtsschreibung wird wesentlich gefordert, in zweckmäßiger Weise die sachliche Ordnung der Gegenstände mit der chronologischen zu verbinden. Dabei ist aber die chronologische Ordnung maßgebend, weil es sich um eine historische Wissenschaft handelt. Die Einteilung in Zeiträume muß sich auf innere, in der Entwicklung der Kirche selbst beruhende Gründe stützen; ein neuer Zeitraum tritt dann ein, wenn in der Kirche neue Lebensformen von durchgreifender, universalser Bedeutung zu Tage treten, die lange Zeit hindurch dem kirchlichen Lebensprozeß ein besonderes Gepräge aufdrücken.

Als Hauptzeitalter der Kirchengeschichte werden allgemein angenommen:

Erstes Zeitalter (christliches Altertum), die Zeit vom 1. bis 7. Jahrhundert umfassend; die Griechen und Römer sind die Träger des christlichen Lebens.

Zweites Zeitalter (Mittelalter), vom 8. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts; die germanischen und romanischen Völker treten in den Vordergrund und stehen unter dem maßgebenden Einfluß der Kirche.

Drittes Zeitalter (Neuzeit), vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart; die Spaltung der abendländischen Christenheit und der Kampf der Kirche gegen Häresie und Unglauben.

Die großen Wendepunkte in der Entwicklung des kirchlichen Lebens treten naturgemäß nicht auf einmal und unvermittelt in die Geschichte ein. Es gibt zwischen den Zeitaltern als klar ausgeprägten Wendepunkten der Kirchengeschichte längere oder kürzere Übergangsperioden. Eine solche ist zwischen dem ersten und zweiten Zeitalter die Periode des 7. und 8. Jahrhunderts, in der die germanischen Stämme in Zentral- und Westeuropa größtenteils schon für die Kirche gewonnen waren, während das ganze kirchliche Leben sich noch im Rahmen der vorhergehenden Epoche bewegte. Ferner zwischen dem zweiten und dritten Zeitalter die Periode des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts, wo das spezifische kirchliche Leben der vorhergehenden Zeit bereits verfällt und neue Faktoren sich geltend machen, die den neuen Wendepunkt herbeiführen. Daher kommt es, daß über die genauen Endpunkte des christlichen Altertums und des Mittelalters sowie über die Zahl und Dauer der innerhalb dieser drei Zeiträume liegenden Perioden nicht alle Gelehrten übereinstimmen. Darüber besteht keine Kontroverse, daß die drei ersten christlichen Jahrhunderte als die Zeit der Verfolgung und der Märtyrer ihren eigentümlichen Charakter haben und die staatliche Anerkennung der Kirche seit Konstantin d. Gr. eine neue Periode eröffnet; diese haben einige (Neander, Jacobi, Baur) bis zu Gregor d. Gr. 590, andere (Döllinger, Kurtz) bis zum sechsten all-

gemeinen Konzil 680 oder bis zur trullanischen Synode 692 (Alzog, Funk, Bihlmeyer), wieder andere (Ritter, Krüger) bis zu St. Bonifaz 719 oder bis zu dessen Tod 755 (Niedner) oder bis zum Beginn des Bilderstreites 722 (Gieseler) oder bis zu Johannes von Damaskus (Möhler), andere (Hefele, Hase, Weingarten) bis zu Karl d. Gr. ausgedehnt. Sicher haben alle diese Persönlichkeiten und Ereignisse ihre hohe Bedeutung; aber nicht minder haben sie die erste durch Nestorianismus und Monophysitismus herbeigeführte Kirchenspaltung im Orient und das erobernde Auftreten des Islams; sodann fragt sich, ob nicht die erste Bekehrung der Germanen ganz von der Entwicklung der griechisch-römischen Christenheit zu trennen, einem eigenen Abschnitte zuzuweisen und für Okzident und Orient eine verschiedene Zeit als Endpunkt des christlichen Altertums anzunehmen ist, wie dies neuerdings auch (Kraus) geschah. Im zweiten Zeitalter selbst werden gemeinhin die einzelnen Perioden durch die Personen des großen Karl, der Päpste Gregor VII. und Bonifaz VIII., dann durch den Beginn der abendländischen Kirchenspaltung von 1517 begrenzt. Sicher bilden die Blütezeit und der Verfall der beiden Gewalten Papsttum und Kaisertum ihre Epochen; aber hier könnte die Obmacht der Kaiser über die Päpste, wie sie von 962 bis 1073, teilweise bis 1122 hervortritt, und der Kampf des christlichen Abendlandes gegen die mohammedanische Weltmacht vielleicht nicht ihre volle Würdigung erfahren. Was den Ausgang dieses Zeitalters betrifft, ließe sich darüber streiten, ob nicht der Beginn des Protestantismus in seinem Wesen schon auf Wiclef und Hus, zum Teil auch auf die Renaissance-Bewegung des 15. Jahrhunderts zurückzuführen, ob nicht die Abfallbewegung des 16. Jahrhunderts zu den ständigen Rufen nach „Reform“ im kirchlichen Leben seit der Zeit des großen abendländischen Schismas in innere Beziehung zu bringen ist, und ob nicht die Entdeckung Amerikas, weil es sich nicht um deutsche, sondern um allgemeine Kirchengeschichte handelt, hier bedeutender ist als das Anschlagen der Thesen Luthers am 31. Oktober 1517. Aber vor allem ist darauf hinzuweisen, daß in der Kirche selbst die neuen geschichtlichen Kräfte, die das dritte Zeitalter bedingen, erst seit dem Konzil von Trient zu voller Geltung kommen, obgleich kräftige Ansätze zur innerkirchlichen Reform, besonders in den romanischen Ländern, seit Beginn des 16. Jahrhunderts vorhanden waren.

Dann aber läßt sich weiter fragen, ob die Einteilung der Kirchengeschichte in drei Hauptzeitalter, wobei das 15. und der Anfang des 16. Jahrhunderts als Übergangsperiode erscheinen, der innern und äußern Entwicklung der Kirche gerecht wird. Die große Idee der Verbindung von Papsttum und Kaisertum, von der die Zeit vom 8. bis zum 13. Jahrhundert einschließlich in der abendländischen Christenheit beherrscht wird, löste sich im 14. Jahrhundert auf; der Partikularismus trat in den Bestrebungen der einzelnen Nationen hervor; das große Papstschisma gab der führenden Stellung des Papsttums in politischen

Dingen einen schweren Stoß; die Renaissance mit ihren neuen Richtungen auf intellektuellem Gebiet trat auf; vom Konzil von Konstanz an wurde immer mehr von den verschiedensten Seiten her die Forderung nach einer Reform des kirchlichen Lebens erhoben, und diese ward auf den folgenden Synoden des 15. Jahrhunderts verhandelt. Die Bewegung lief aus einerseits im Protestantismus, der keine Reform, sondern eine Empörung gegen die Kirche und eine Zerstörung ihrer übernatürlichen Grundlage war, anderseits in der wahren innerkirchlichen Reform, die mit dem Konzil von Trient und der Tätigkeit der großen Heiligen des 16. Jahrhunderts kräftig und maßgebend hervortrat. Der Ausgang der Bewegung war die religiöse Spaltung des christlichen Abendlandes, während die Verbreitung des wahren Glaubens in den neuentdeckten Erdteilen glänzende Erfolge zu feiern begann.

Angesichts dieser Erscheinungen läßt sich wohl die Frage stellen, ob diese lange Periode nicht als eigenes Zeitalter gefaßt werden kann. Ich möchte praktisch und auch theoretisch die Frage bejahen und habe mich darum für die folgende Einteilung in vier Zeitalter entschieden:

Erstes Zeitalter: Von der Gründung der Kirche bis zum Ausgang des 7. Jahrhunderts. — Die Zeit der Entwicklung und Ausgestaltung des kirchlichen Lebens zu festen Normen im Rahmen der griechisch-römischen Kultur. Anfänglich Bekämpfung der Kirche durch das römische Staatswesen, später enge Verbindung zwischen Kirche und Staat im Römerreich.

Zweites Zeitalter: Vom Ende des 7. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts. — Die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens unter dem Einfluß der engen Verbindung der Kirche mit den romanischen, germanischen und einzelnen slawischen Völkern Europas. Höchste Entwicklung der Kirche als sozialpolitischer Macht im Abendland und Trennung der griechisch-orientalischen Christenheit von der kirchlichen Einheit.

Drittes Zeitalter: Vom Anfang des 14. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. — Loslösung des nationalen und staatlichen Lebens der Völker vom kirchlichen Universalismus. Einfluß der Renaissance und deren kulturellen Geistesrichtung auf das kirchliche Leben. Verweltlichung und Verflachung des religiösen Lebens, Ruf nach Reform und Abfall zahlreicher Völker vorwiegend germanischen Stammes von der Kirche. Erneuerung des innerkirchlichen und religiösen Lebens im Anschlusse an das Konzil von Trient.

Viertes Zeitalter: Von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Jetztzeit. — Unterdrückung der Kirche durch den fürstlichen Absolutismus. Kampf der Kirche gegen die Einflüsse des Irrglaubens, des Unglaubens und der Revolution, sowie gegen die fortschreitende Entchristlichung des Lebens der Völker. Christianisierung von Amerika und Fortschritte der Missionen in Asien, Afrika und Australien.

In der Darstellung wird innerhalb dieser großen Zeiträume der Stoff möglichst chronologisch, in kürzeren und leicht übersehbaren Ab-

schnitten gruppiert, ohne daß streng schematisch die obigen Unterabteilungen der äußern und innern Kirchengeschichte (S. 3) durchgeführt würden. Letzteres empfiehlt sich vielleicht für kürzere Lehrbücher, die als Grundlage für Vorlesungen gedacht sind, obwohl neuestens auch in solchen eine Einteilung nach obigen Grundsätzen angenommen wurde. In einem ausführlichen Handbuch ist es aber gewiß vorzuziehen, bei dem vielgestaltigen Leben der Kirche dieses in sachlich und chronologisch einheitlichen kürzeren Zeitabschnitten zu schildern, so daß die treibenden Faktoren und die genetische Entwicklung klarer hervortreten. Was dann die Übergangsperioden betrifft, so wird es das beste sein, diejenigen Verhältnisse, die wesentlich dem vorhergehenden Zeitraum angehören, bis zum Ende jener Perioden zu verfolgen, dagegen die neuen geschichtlichen Faktoren, die den Wendepunkt bedingen, beim Beginne des neuen Zeitabschnittes zu behandeln, soweit sie eine einschneidende Wirkung auf die historische Entwicklung zeigen.

Erster Teil.

Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt.

(Von der Gründung der Kirche bis zum Ausgang des 7. Jahrhunderts.)

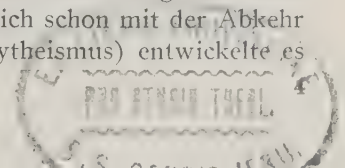
Vorgeschichte.

Das religiöse Leben bei den Heiden und Juden zur Zeit der Entstehung des Christentums.

1. Die religiösen und sittlichen Zustände der griechisch-römischen Heidenwelt.

Das Heil der Welt ging aus von Judäa. Aber als der Heiland in die Welt kam, war das Land der Juden politisch aufgegangen im Römerreich, das alle um das Mittelmeer ansässigen Kulturvölker zu einem gewaltigen Staatswesen vereinigt hatte. Die materielle Kultur hatte eine bedeutende Höhe erreicht. Ackerbau, Handel und Gewerbe blühten; ein großes Netz von vortrefflichen Kunststraßen bedeckte die Provinzen und erleichterte den Verkehr bis in die entlegensten Gegenden. In den zahlreichen größeren Städten der Provinzen im Osten und im Westen herrschte griechisch-römisches Kulturleben wie in der Hauptstadt selbst. Zwar boten die zahllosen Völkerstämme, die in den Provinzen als Urbevölkerung ansässig waren, ein sehr buntes Gemisch dar, was Sitte und Sprache angeht; das Volk hatte seine Muttersprache beibehalten und bediente sich ihrer im Verkehr. Allein in den Städten sprach man griechisch und lateinisch. Durch Alexander d. Gr. waren Kleinasien, Syrien und Ägypten dem Einfluß der griechischen Kultur eröffnet worden, obgleich das Reich des Mazedoniens selbst nur von kurzer Dauer gewesen war. Die Römer fanden bei der Eroberung dieser Gebiete überall hellenistisches Wesen vor. Griechische Literatur, Kunst und Bildung wurden, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, das Hauptelement der Kultur im gewaltigen Römerreich. Mit Ausnahme der Juden waren alle Völker des Reiches einem vielgestaltigen Heidentum ergeben, das aber, wenigstens in der Anschauung der großen Masse der Gebildeten, nur noch als eine Summe von offiziellen religiösen Zereemonien fortlebte. Das Heidentum war eigentlich schon mit der Abkehr von Gott gegeben. Als Vielgötterei (Polytheismus) entwickelte es

6989



sich nach und nach mit dem Schwinden der Reste der alten Überlieferungen. Der gefallene Mensch kam zuletzt dahin, daß er alles andere anbetete, nur nicht den allein wahren Gott (Weish 13, 1 ff. Röm 1, 23 25). In den vielfältigen Kräften und Erscheinungen der Natur suchte man das Höhere und Göttliche, in einer dem höheren oder geringeren Bildungsgrade und dem Nationalcharakter entsprechenden Weise. Familien- und Volksangehörigkeit wie die Arten der Kulturformen bestimmten den Götterglauben und die Religion bei den verschiedenen Völkern. Die Idee der Heiligkeit und der Allmacht des höchsten Wesens ging verloren, die Gottesverehrung ward eine rein äußerliche, von sittlichen Beweggründen entblößte; die Würde des Menschen selbst ward verkannt und geopfert.

Wohl war somit das Heidentum eine traurige Verirrung der Menschheit, aber Gottes Erbarmen ließ noch die Kräfte und Keime des Guten zurück. Die Heilige Schrift nennt wohl die heidnischen Götzen Dämonen, aber daß an den Heiden alles dämonisch sei, sagt sie nicht. Sie lobt vielmehr das Gute auch an den Heiden, und die Kirche hat den Satz verdammt, alle Werke der Heiden seien Sünden. Heben mehrere Kirchenschriftsteller (Tatian, Tertullian, Lactantius, Arnobius) die dämonische und abstoßende Seite des Heidentums hervor, so finden andere (Justin, Theophilus, Origenes und Klemens von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustinus) in ihm auch die tiefen Ahnungen des Göttlichen, Samenkörner des Logos, zerstreute Strahlen der Wahrheit, Anknüpfungspunkte an die christlichen Ideen, an die den Juden anvertrauten göttlichen Aussprüche (Röm 3, 1 2), die teilweise benutzt worden seien.

1. Bei den alten Kulturvölkern A s i e n s wie bei den Stämmen Kleinasien, mit denen die Griechen in Berührung kamen, fanden diese die verschiedenartigsten Formen des Polytheismus vor.

Indien hatte eine uralte Bildung und Literatur. In den Vedas (heilige Bücher) erscheinen drei Hauptgottheiten: Indra, der Gott des Luftkreises, Varuna, der Gott des äußern Firmamentes, Agni, der Gott des Feuers, alle drei mit Frauen versehen. Im Anschluß an die vedische Periode entwickelte sich der B r a h m a n i s m u s. Brahma, der Urgrund und Mittelpunkt der Welt, gestalt- und personlos gedacht, wurde in diesem System der höchste Gott. Aus dessen unendlicher Substanz gehen unendliche Wesenreihen in immer tieferen Abstufungen hervor (Emanationen). Für die niederen Stufen bildet die Materie einen Kerker, den sie sich durch Abfall von Brahma zugezogen haben. Diese Emanationslehre führte zur Annahme der Seelenwanderung: wie alle Wesen von Brahma ausgehen, so kehren sie auch in ihn zurück; aber jede Seele hat dazu, je nach ihrer Schuld oder ihrer Entfernung von ihm, einen kürzeren oder längeren Weg durch eine Reihe von Wesen zurückzulegen. Später wurden die Hauptgötter der Volksreligion in das System aufgenommen; Wischnu und Siva erscheinen als Ausstrahlungen des einen höchsten Wesens Brahma, wodurch eine Dreiheit entstand (tri-murti, Lehre von der „Dreieinheit“). Die Priester (Brahmanen oder Brahminen) besaßen allein die Kenntnis des Opferwesens. Die Ausbildung der streng geschiedenen Kasten im bürgerlichen Leben hängt aufs engste mit diesem Religionssystem zusammen. Im 6. Jahrhundert v. Chr. entstand in Indien der B u d d h i s m u s, die von Buddha (der Erleuchtete) gegründete Religionsform, als

deren Stifter der Königssohn Gautama gilt, der sich von der Welt zurückzog und in der Einsamkeit lebte. Hier hatte er die „Erleuchtung“, auf Grund deren er das buddhistische Religionssystem verkündigte. Der Gottesbegriff fehlt darin; das göttliche Ursein als Ursache der Welt wird geleugnet; als das zu erreichende Ziel wird dem Menschen die Überwindung alles Elendes durch die möglichst große Welt- und Selbstvernichtung vorgestellt; Dasein und Schmerz erscheinen in dieser pessimistischen Lehre als unzertrennlich. Moral und Ascese werden an die Spitze gestellt. Durch die Lehre von der Gleichheit aller Menschen trat der Buddhismus dem Kastenwesen entgegen. Die Aufhebung des Begehrens führt zur Aufhebung des Leidens und zur Erlösung der Seele durch den Eintritt in das Nirwana (Verwehen, Aufgehen in der Unendlichkeit). Nach und nach wurde Buddha selbst zu einem göttlichen Wesen, zu einem „Weltheiland“, in der Auffassung seiner Anhänger. In Indien ward der Buddhismus durch den umgestalteten Brahmanismus nach langen Kämpfen zurückgedrängt; dafür fand er in China, in Tibet und bei den Tataren Eingang.

In Persien wie in Medien und Baktrien wurde Zoroaster oder Zarathustra als der gottgesandte Stifter der Religion verehrt. Der Priester- und Gelehrtenstand der Magier war sehr mächtig und einflußreich; man hatte eine heilige (Zend-) Sprache und heilige Bücher (Zendavesta). Die früheste Religionsform scheint besonders Verehrung des Feuers gewesen zu sein mit monotheistischem Zuge; Zoroaster knüpfte wohl an diesen an. Ormuzd, der höchste, gute Gott, Schöpfer der Welt, wurde im Feuer symbolisch verehrt. Ihm steht der Geist des Bösen und der Finsternis, Ahriman, gegenüber. Jede der zwei Gottheiten hat sechs bis sieben Geisterfürsten unter sich: die Amschaspands des Ormuzd, die Diws des Ahriman. An die Amschaspands reihen sich die Izeds, unter denen Mithra, der glänzendste, der Besieger des Winters, Ormuzd am nächsten kam. In den indischen Vedas erscheint Mithra als Ordner der Welt, doch verschwand er dort aus dem religiösen Bewußtsein. Er ging in die Zendavesta über, und als persischer Mithra wurde er der Gott der Sonne, dessen Fest besonders zur Zeit der Wintersonnenwende gefeiert ward. Seine Verehrung verbreitete sich später sehr stark im östlichen wie im westlichen Römerreich¹.

In Babylon waren Bel und Mylitta (Zeus und Rhea) Hauptgottheiten; letztere war identisch mit Astarte, der Himmelskönigin, der Göttin der Geburt und der Fortpflanzung. Bel (phöniz. Baal) war Gott des Himmels, des Lichtes und des Feuers, erst in späterer Zeit als Sonnengott und ähnlich dem Saturn gedacht. Der Kultus war ursprünglich Sabäismus (Jer 8, 2). Der Belstempel diente auch als Sternwarte; Astronomie und Astrologie waren zu einer mit der Religion im engsten Zusammenhang stehenden, von den Priestern (Chaldäern) gepflegten Wissenschaft ausgebildet; beide beruhten auf der Annahme einer zwischen der Erde und den Sternen bestehenden Wechselwirkung und Sympathie. Die Gestirne wurden als Schicksalsmächte befragt, Amulette und Magie waren allenthalben in Gebrauch. Assyrien erhielt den Sternendienst von Babylon, den Adonisdienst von Syrien; die Fischgöttin Derketo, Atergatis, ward als Schutzgöttin des Reiches gedacht; ihr Attribut war die heiliggehaltene Taube. Auch andere Gottheiten sowie ein böses Prinzip kannte dieser Kultus.

In Kleinasien hatten die verschiedenen Völkerschaften ihre einheimischen Gottheiten. Zu Labranda in Karien wurde der Gott Men als mannweibliches Wesen verehrt; zu Mylasa ein Zeus Osogo mit dem Dreizack (Poseidon), dem

¹ Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra³, 2 Bde., Brüssel 1913; Les mystères de Mithra, neue Aufl. ebd. 1913; deutsch von G. Gehrich, Die Mysterien des Mithra, 3. Aufl. von K. Latte, Leipzig 1923. Kluge, Der Mithrakult, seine Anfänge, Entwicklungsgeschichte u. Denkmäler, ebd. 1911. Dieterich, Eine Mithrasliturgie², ebd. 1910. J. Hertel, Die Sonne und Mithra im Avesta, ebd. 1927. H. Westphal, Mithra et le Christ en présence du monde romain (Thèse), Cahors 1911.

Karier, Lydier und Mysier gemeinschaftliche Opfer darbrachten. In Phrygien herrschte der Dienst der „großen Mutter“, der Kybele, der das Opfer der Selbstentmannung dargebracht wurde, wie dies ihr Diener und Liebling, der gleichfalls verehrte Attis, getan haben soll². Die priesterlichen Eunuchen, die bei den Festen orgiastische Tänze aufführten, hießen Gallen. Ebenso war der Kult des phrygischen Schutzgottes Sabazius ein wildsinnlicher Naturdienst. Auch in Bithynien, Lykien und Lykaonien war der Kult der Kybele und des Attis herrschend, wozu noch andere Kulte kamen. In Kappadozien und im Pontus war die Hauptgöttin Ma, gleich der Mylitta und der Anaitis, die in Persien und Armenien als Göttin der Fortpflanzung die höchsten Ehren genoß. Die ganz verweichlichten Lydier verehrten ebenso die Kybele (Ma), besonders zu Sardes, dann den Sonnengott Sandon (den griechischen Herakles), die halb kriegerische, halb weiche Omphale. Die griechische Herrschaft und Kolonisation brachte neue Kulte und manche Änderungen, ohne die schmachvollen Götterdienste der früheren Zeit zu beseitigen.

In Syrien und Phönizien verehrte man den Baal, den Sonnengott, früher bildlos; später saß sein Bild auf Stieren und wurde von zahllosen Priestern bedient. Der kanaanitische Moloch (Melech = König) war der Baal nach seiner zürnenden, zerstörenden Seite, die Glutsonne, verehrt mit Räucherwerk und den Opfern von Stieren und auch Kindern, die in den glühenden Schoß des metallenen Idols hinabgeworfen wurden. Eine andere Form des Baal war Melkarth, Stadtkönig von Tyrus, der phönizische Herkules. Dem Baal steht zur Seite die Mondkönigin Astarte, Schutzgöttin von Sidon, Baaltis in Byblus, Urania in Askalon, auch Aschera, Astaroth (4 Kg 21, 7; 23, 6); das ihr gebrachte Opfer bestand in der Preisgebung der Weiber; die Wollust war Gottesdienst. Im syrischen Hierapolis hatte diese Naturgöttin einen der prächtigsten Tempel; zu Emesa ward der Sonnengott Elagabalus durch Priester in Weibertracht ebenso obszön verehrt. Adonis oder Thammus hatte seine Hauptstätte in Byblus, wo sein Begräbnis und seine Wiederauffindung mit Trauer- und Freudentagen gefeiert ward. In den philistäischen Städten war Dagon (1 Kg 5, 3 ff.) die Hauptgottheit, dargestellt durch einen Fischkörper mit Menschenhänden und Menschenkopf, dem babylonischen Odakon ähnlich; neben ihm verehrt man die Derketo, oben Weib, unten Fisch. Sie waren Meeresgötter, während Maras als Witterungsgott bei Dürre und Trockenheit angerufen wurde.

Karthago, eine Kolonie der Phönizier, hatte die phönizischen Götter Baal, Moloch, Astarte, deren Kult sich gleich der punischen Sprache auch unter der römischen Herrschaft forterhielt. Menschen- und zumal Kinderopfer waren üblich, ebenso der unsittliche Dienst der Astarte, hier Cölestis genannt.

Die Ägypter hielten am zähesten an ihrer alten Religion fest, die alle Lebensverhältnisse beherrschte und durch wachsame Priester behütet war. Sie hatten viel weniger ausgebildete Mythen als die Griechen; eine Götterregierung stand an der Spitze der Geschichte. Drei Götterkreise (Dynastien) werden erwähnt: die erste mit dem National-Sonnengott Ra an der Spitze hatte sieben höchste Götter, die zweite zwölf Götter, die dritte dreißig Halbgötter. Das Götterwesen erwuchs aus einzelnen Lokalkulten, wobei Memphis für Nieder-, Theben für Oberägypten den größten Einfluß hatten. Sonnendienst war in beiden Kreisen die Grundlage. Der Gott Ammon ward erst durch die Erhebung Thebens zu höherer Bedeutung gebracht und als Jupiter gefaßt. In Memphis war Pthah Hauptgott, Vater der Götter (von den Griechen für Hephästos gehalten), in Chemmis oder Panopolis wurde Khem (bei den Griechen Pan) verehrt, auf der Insel Philä, bald aber in ganz Ägypten, die Göttin Isis, als passive Materie, unzertrennlich verbunden mit Osiris und Serapis. An diese Gruppe knüpfte sich ein weit ausgebreiteter Mythos. Neben Osiris galt Thoth als göttlicher Urheber menschlicher Bildung, insbesondere der Erfindungen und Künste. Die

² Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Gießen 1904.

Tiere galten als Organe der Gottheit und göttlichen Kräfte; an verschiedenen Orten wurden verschiedene Tiere verehrt. Den ersten Rang nahmen die Stiere ein: in Memphis Apis, der wiederauflebende Phthah, in Heliopolis Mnevis, die wiederauflebende Sonne, die im ganzen Nillande verehrt wurde. Mit dem krassen Tierkult kontrastiert es seltsam, daß die Vorstellungen über die Unterwelt und den Zustand nach dem Tode bis ins einzelne und in einer Weise ausgebildet waren wie bei keinem andern vorchristlichen Volke. Man glaubte, daß die Seelen verstorbener Menschen 3000 Jahre lang durch Tierkörper hindurchgehen müssen, um dann wieder in menschliche Leiber einzugehen. Osiris galt als Totenrichter; bestand der Verstorbene vor ihm, so führte er ein Doppelleben: einmal blieb die Seele in fortwährender Beziehung zu ihrem irdischen Leibe, der darum auch durch die sorgfältigste Einbalsamierung gereinigt, unverweslich und dauerhaft gemacht wurde, um einst wieder bezogen werden zu können; sodann ging sie durch Wanderungen hindurch, bei denen sie auch der physischen Nahrung wie im irdischen Leben bedurfte; in der Seligkeit selbst sollten die irdischen Beschäftigungen fortgesetzt werden. Sehr groß war die Zahl der heiligen Zeiten zu Ehren des Sonnengottes, des Nils, der Geburtsstätte der Götter. Die Priesterschaft war in viele Rangstufen geteilt, ihre Dienstleistungen bis ins kleinste geregelt, namentlich betreffs der Auswahl der Opfer; zugleich war sie im Besitz einer Geheimlehre, die sie sorgsam verborgen hielt. Die persische, griechische und römische Herrschaft brachte manche Veränderung, und die Ägypter gewöhnten sich, neben den überlieferten Nationalgöttern auch ihre toten und lebenden Könige, so fremd und unrein sie ihnen waren, göttlich zu verehren.

2. Das begabteste Volk der alten Welt, die Griechen, bildeten das von andern Völkern Empfangene weiter aus, es künstlerisch gestaltend. Leleger und Karier, die mit den Hellenen später verschmolzen, Thrakier und Pelasger waren Träger der einzelnen Bestandteile, aus deren Verschmelzung das griechische Religionswesen sich entwickelte. Die Pelasger, die an dem Orakel zu Dodona einen Mittelpunkt ihres Kultus hatten, verehrten kosmische, geisterhaft gedachte Gewalten, Elemente und Gestirne, insbesondere einen Himmels-gott (Zeus-Uranus) und eine Erdgöttin (Gaia), mit jenem bald als Mutter bald als Gemahlin verbunden. Dazu kamen der Sonnengott (Helios), der Gott der Befruchtung (Hermes), die Feuergöttin (Hestia), dann die unterirdischen Mächte, der König der Schattenwelt, Aidoneus, gepaart mit Persephone, der Würgerin, die Kabiren, die obersten Naturmächte. Bei den Hellenen, für die Homer und Hesiod Lehrer der Religion waren, wurden die rohen Naturgottheiten menschlich gestaltet, aber auch allen menschlichen Leidenschaften und Lasten sowie dem blinden Verhängnis unterworfen. Der griechische Olymp, wie er allgemein anerkannt war, umfaßte zwölf Gottheiten. Zeus, der Donner- und Wolkengott, erschien als der oberste und mächtigste, der Vater der Götter; dieser monotheistische Zug ward aber geschwächt durch die Mythen, die ihm Ewigkeit, Allmacht und Erhabenheit über die Welt absprachen. Dazu kamen eine Reihe von geringeren Gottheiten, Halbgöttern, Heroen, Dämonen, Nymphen usf., die Horen, Chariten (Grazien), Musen, Moiren (Schicksalsgöttinnen, Parzen), Erinnyen, Personifikationen abstrakter Begriffe (Tyche, Themis, Nemesis). Im Bauen prächtiger Tempel und in der Schöpfung von Darstellungen der Götter und ihrer Mythen erblühte die griechische Kunst, und in Verbindung mit ihr erhielt sich die alte

Götterreligion äußerlich, auch nachdem sie keinen innerlichen Widerhall mehr fand.

Die griechische Mythologie war so phantastisch ausgestaltet, daß zahlreicher Widerspruch und allseitige Verwirrung im Götterdienst bestand, wogegen der Staat nur in seiner Blütezeit einige Abhilfe zu treffen vermochte. Die Staaten, die Stämme und Geschlechter hatten ihre besondern Gottheiten, die beibehalten wurden, wenn auch oft bei geänderter Richtung und Lebensweise mit Umgestaltung der älteren Bedeutung und des Dienstes. Sehr reich war der Opferkultus ausgeschmückt, die Götterfeste waren auch Volksfeste. Diese Volksreligion mit ihrer überwiegenden Sinnenslust, ihrer phantastischen und unsittlichen Mythologie, mit ihren unwürdigen Vorstellungen von der Gottheit konnte bald den tiefer Denkenden nicht mehr genügen; viele gaben sie auf als leeren, bloß zur Bändigung der rohen Masse bestimmten Aberglauben und bekannten sich, eine esoterische Lehre der exoterischen des Volkes gegenüberstellend, zum Gott der Weisen, der nur diesen erkennbar sei, als dem höchsten Urwesen.

Auch die *Mysterien*, von denen die eleusinischen die berühmtesten waren, konnten keine ausreichende Befriedigung verschaffen. Es gab hier keinen belehrenden Unterricht, sondern nur symbolische Handlungen, Reinigungen, Opfer, theatralische Szenen aus den Mythen der Götter, nächtliche Umzüge; oft pflanzten sich in ihnen die Kulte unterdrückter Stämme fort. Diese symbolischen Handlungen ließen den Vermutungen und Deutungen der Menschen freien Spielraum, und erst durch diese entstanden eigene Theorien über dieselben. Die erleuchteten Geister legten ihnen keinen hohen Wert bei. Neben den öffentlichen gab es auch Privatmysterien; in beiden kamen meistens grobe Ausschweifungen vor. Ihr Reiz lag in dem obschon dünnen Schleier des Geheimnisses, in dem durch dramatische Darstellung bewirkten Wechsel der Empfindungen, in dem Zusammenwirken der Künste und künstlerischen Genüsse, in der lebhaften Erregung und Ergötzung, in der Verheißung eines seligeren Zustandes auch nach dem Tode für die Eingeweihten.

Einzelne *orientalische Kulte* (Kybele, Attis, Astarte) sowie der ägyptische Kultus der Isis und ihrer Gruppe kamen frühzeitig in die hellenischen Gebiete und breiteten sich später weit aus. Sie wurden teils in ihrer ursprünglichen Auffassung durch religiöse Genossenschaften in Verbindung mit Mysterien verehrt, teils griechischen Gottheiten angepaßt und mit diesen identifiziert.

Vergebens bemühte sich die *Philosophie*, die Mängel der Volksreligion zu ersetzen; sie konnte wohl bei einzelnen schöne Früchte tragen, manche Vorurteile zerstören, bei vielen die Volksreligion in Mißkredit bringen, aber positiv für die Menge nichts Besseres zum Ersatz bieten; ja sie glaubte, es sei unmöglich, allen die Gottheit bekannt zu machen, die Menge könne nicht philosophisch sein.

Die griechische Philosophie begann mit der *Naturphilosophie* zunächst in der durch *Thales* aus Milet (um 601 v. Chr.) begründeten *ionischen Schule*. *Pythagoras* aus Samos (525 v. Chr.), mit mathematischen Studien beschäftigt, gründete zu Kroton in Unteritalien eine asketisch-philosophische Schule, die besonders Mathematik und Musik pflegte und damit eine eigentümliche religiöse Lebensweise verband. Die Pythagoreer faßten das Zahlensystem als das Urbild und den lebendigen Grund aller Dinge, das unentfaltete Eins (Monas) als die göttliche Ursubstanz, das Universum als eine große, aus Zahl und Maß sich erbauende Harmonie, eine einzige geschlossene Kugel mit dem Zentralfeuer in der Mitte, von wo aus die Weltseele (Monas) alles durchdringt. Ein Hauptpunkt des Systems war die Lehre von der Seelenwanderung. Einen schrofferen Gegensatz gegen die Volksreligion stellte die *eleatische Schule* dar, begründet (ca. 536)

durch Xenophanes von Kolophon, der die Einheit Gottes hervorhob, aber pantheistisch sie nur als Einheit der Welt faßte, während sein Schüler Parmenides das reine, schlechthin einfache Sein an die Spitze stellte, in dem das Denken und das Gedachte zusammenfällt — eine Anschauungsweise, der auch Zeno und Melissus, die letzten Eleaten, huldigten. Empedokles (492—432 v. Chr.) suchte die ionische, pythagoreische und eleatische Richtung zu vereinigen in einem großartigen Pantheismus, faßte die ewige kugelförmige Welt (Sphäros) als beseeltes, göttliches, um sich selber kreisendes Wesen, in dem Liebe und Haß Grundkräfte sind, die außerhalb desselben die sichtbare Welt des Wechsels hervorbrachten und beeinflußten, vertrat die Seelenwanderung und forderte ihr gemäß Schonung des Tierlebens und Enthaltung vom Fleischgenuß. Dagegen suchten Demokritus von Abdera (geb. 460) und mit ihm die atomistische Schule jede andere Kraft als die der Materie überflüssig zu machen, erklärten die Welt für den Inbegriff der verbundenen, zusammengeordneten Atome, die Seele für ein Aggregat von runden Feueratomen, das, ein zweiter feinerer Leib, den sichtbaren dicken umzieht und bewegt. Im 5. Jahrhundert v. Chr. traten besonders in Athen die Sophisten auf, die durch rednerische Gewandtheit und Schmeichelei gegen die herrschenden Vorurteile viele Schüler fanden, aber jede objektive Wahrheit und Wirklichkeit, von verschiedenen Systemen ausgehend, in Frage stellten und den Materialismus und Atheismus weithin verbreiteten.

Eine Reaktion dagegen war die ethische Philosophie, die vorzüglich Sokrates vertritt, eine auch bei den Griechen lebhaft bewunderte, großartige Erscheinung. Er drang vor allem auf Selbsterkenntnis, verschmolz die Idee der Philosophie mit der der Tugend, forderte Enthaltsamkeit und Selbstüberwindung und führte persönlich ein tadelloses Leben. Er hatte tiefe Ahnungen des Göttlichen und bewies am Ende seines Lebens eine sonst bei den Heiden unerhörte Hochherzigkeit. Schon war der alte Göttermythus vielen anstößig geworden, und begabte Männer, wie Heraklit, Theagenes von Rhegium, Metrodorus von Lampsakus, suchten mit allegorischer Deutung der Gedichte Homers und Hesiods abzuhelpen, während andere (z. B. Isokrates) diese Dichter offen wegen Verleumdung der Götter anklagten, die zur Beschönigung vieler Frevel führe. Auch der Dichter Pindar hielt manche Mythen für entstellt durch schlechte Gesinnung; der sonst so gläubige Herodot übte an einzelnen Mythen Kritik, während Thukydides zwar eine göttliche Leitung der menschlichen Schicksale anerkennt, aber doch überwiegend die menschlichen Triebfedern und freien Entschlüsse hervorhebt. Im religiösen Bewußtsein wie in der Poesie zeigt sich ein stetes Schwanken zwischen einem alles beherrschenden Weltgesetz oder Schicksal und zwischen der persönlichen und freien Selbstbestimmung und Macht der Götter. Die Ideen vom Sündenfalle der Menschen und von der Unsterblichkeit tönen als Nachklänge früherer Überlieferungen noch vielfach fort, aber oft nur leise und kaum vernehmbar.

Den Geist des Sokrates faßte der hochbegabte, mit den vorausgegangenen Philosophen wohlvertraute, durch Reisen in Ägypten und Sizilien mit reichen Erfahrungen ausgerüstete Platon aus Athen (429—348 v. Chr.). Seine Hauptlehren sind folgende: 1) Gott ist seinem Wesen nach unerkennbar, muß geistig erfaßt werden; die Menge

kann ihn nur in einer Teilung, in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, nicht in der Gesamtheit seines Wesens begreifen; dem Volke gehört das Konkrete, der religiöse Glaube (oder Meinung — Doxa), dem Weisen das Abstrakte, die Wissenschaft. 2) Der höchste Gott ist ein intelligenter, freier, weiser und gerechter Geist, erhaben über andere innerweltliche Götter (monotheistischer Zug). Er ist Bildner der Welt (Demiurg), nicht ihr Schöpfer; ihm steht eine präexistente Materie gegenüber (dualistischer Zug); diese wird möglichst eigenschaftslos gedacht, ist nur virtuell, nicht aktuell Körper; Körper entstehen erst aus der Gestaltung des Urstoffs. Diese erste Materie war in einem ungeordneten Zustand, in dem die Elemente zwecklos durcheinanderwoigten. In diesen chaotischen Zustand brachte erst die göttliche Vernunft (der mittels einer Entfaltung seines Wesens aus Gott emanierende Geist) Gestalt und Ordnung, indem sie nach dem Urbild der ewigen Ideen die Materie organisierte. 3) Die Ideen sind die göttlichen Anschauungen und Gedanken, nach denen als Typen Gott die Dinge der Welt als Antitypen schafft, oder richtiger die Objekte der göttlichen Gedanken. Sie sind der einzig würdige Gegenstand menschlichen Denkens und Erkennens; denn sie sind unwandelbar und ewig und existieren nur in sich selbst, aber getrennt von allen Dingen und individuell, während ihre Abbilder, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, veränderlich und vergänglich sind. Jene haben wahrhaftes Sein, diese nur den Schatten des Daseins, und zwar nur durch eine gewisse Teilnahme an den Urbildern. Was den Pythagoreern die Zahlen, sind den Platonikern die Ideen. Sie sind in Gott begründet, und dieser ist die allumfassende Idee. Die höchste Idee ist die des Guten, kaum menschlichem Erkennen erreichbar, aber Ursache alles wahrhaften Seins, letzter Grund der Idealwelt. 4) Das erste, was Gott bildete, war die Weltseele; die im Chaos wohnende, vernunftlose Seele wurde durch die göttliche Vernunft gebändigt, mit dem göttlichen Nus verbunden und gemischt; die Weltseele ist durch den ganzen Weltraum verbreitet, unsterblich, denkend. Als Gott die Materie zu Einzelkörpern organisierte, da teilte er auch die seelische Substanz und bildete eine Vielheit von Seelen, denen er mehr oder weniger von seinem Geiste einflößte. Alles, was von Intelligenz in der Welt ist, bis herab zum Menschen, gehört zur göttlichen Substanz (pantheistischer Zug). Der Welt gab Gott die vollkommenste (sphärische) Gestalt und die kreisförmige Bewegung, machte sie zu einem aus Seele und Leib zusammengesetzten vernünftigen Wesen, zu dem vollkommensten unter den gewordenen Göttern, und zeugte ein ganzes Geschlecht von Göttern, zunächst die Sterngötter, dann niedere Götter — Dämonen und Genien — (die Götter der Volksreligion). Den Sterngöttern übergab Gott die vernünftigen Seelenkeime, mit denen sie Vergängliches zusammenfügen und so in Nachahmung seiner eigenen Schöpferkraft lebende Wesen bilden sollten. 5) Damit entstand der Mensch, dessen Seele die Weltseele im kleinen darstellt und aus derselben Seelensubstanz wie diese gebildet ist nach

der gleichen Idee des Guten. Es sind aber drei Seelenwesen im Menschen: a) ein unsterbliches, die Vernunft, das Göttliche in ihm; b) das bessere, männliche, mutige (iraszible); c) das schlechtere, weibliche, sinnliche (konkupisizable) Element, beide letztere sterblich und erst bei der Verbindung des Geistes mit dem Körper hinzukommend. Wahrer Beruf der unsterblichen Seele ist Erkennen und Wissen, alle Tugend besteht im Wissen, alle Laster beruhen auf Irrtum und Unwissenheit. Das Wahre fällt mit dem Guten zusammen, das Gute mit dem Schönen. Die menschlichen Seelen haben schon vor der Geburt in dieser Welt existiert und haben dort sich versündigt, sei es durch Unfähigkeit, das Göttliche zu erkennen und festzuhalten (so im „Phädrus“), sei es durch eine verkehrte Wahl unter den verschiedenen Lebenslosen (so im Werke „Vom Staate“). 6. Die Sünde des Menschen ist unfreiwillig; denn das Schönste in uns, die Seele, kann nicht das Häßliche, das Unrecht, in sich aufnehmen; die Ungerechtigkeit ist eine Seelenkrankheit, die man gleich den Krankheiten des Leibes nicht freiwillig aufnimmt. Wer das Böse will, irrt nur im Urteil, und das ist kein Akt des freien Willens, sondern psychisches Leiden. Wenn dennoch die Sünde bestraft wird, so geschieht es, damit man sich so schnell als möglich vom Bösen losrenne; sodann sei Strafe erleiden etwas Gutes, weil zur Läuterung vom Bösen dienend; auch sollen damit andere abgeschreckt werden, auf daß nicht auch sie sich verführen lassen. Ausdrücklich wird verneint, daß Gott der Urheber des Bösen sei. Hier wie sonst wird die menschliche Willensfreiheit verkannt; der Einfluß der Körperbeschaffenheit, des Temperaments und der äußern Umgebung auf die Intelligenz der Seele wird nebst dem schon aus dem früheren Dasein mitgebrachten Charakter so hoch angeschlagen, daß an Stelle der Freiheit die Notwendigkeit tritt und der Mensch entweder unfehlbar tugendhaft, weil geistig gesund, oder unabwendbar lasterhaft, weil krank ist. Ist auch das Verhängnis eine höhere Ordnung und Vorsehung, wird neben der prästabilierten Notwendigkeit eine Freiheit des Einzelnen in gewissen Grenzen anerkannt, so ist doch der Determinismus nicht überwunden; für Gott selbst und das Gute überhaupt ist die Naturnotwendigkeit nicht zu beseitigen; absolutes Freisein vom Bösen kann der Seele nie zukommen. 7) Das gegenwärtige Leben ist nicht bloß Frucht eines früheren, sondern auch Keim eines späteren Lebens. Die Seele ist unsterblich, weil sie einfach, unzerstörbar ist, während der Körper nur als ihr Kerker erscheint. Es gibt einen Mittelzustand zwischen ewiger Seligkeit und Unseligkeit, den Zustand der Buße und Reinigung nach dem Tode. Da aber auch die geläuterten Seelen wieder in die sinnliche Welt herabsinken und so der erneuerten Reinigung verfallen können, kann es eigentlich keine Seele zu ganz unvergänglicher Glückseligkeit bringen, und die Weltordnung bewegt sich in einem ewigen Kreislauf. 8) Wie die Schuld eigentlich nur ein Mangel geistiger Kraft, so ist auch die Erlösung eigentlich nur ein Zu-sich-selbst-kommen, ein Sich-selbst-erfassen des an der Leiter der himmlischen Ideen aufsteigenden Geistes,

und nur der beschränkten Zahl der Geistesmenschen (Philosophen, Pneumatiker) beschieden, die sich zum himmlischen Sein empor-schwingen, der Vernunft den Sieg über den Leib verschaffen, das Sinnenleben gleichsam ertöten. Vorbereitung für den Tod soll das Leben des Weisen sein. Der wahre Philosoph ist zugleich der Tugendhafte; die Tugenden sind die vier moralischen, denen Übermaß und Mangel entgegenstehen. Die Herrschaft der Vernunft über die niedern Triebe und Begierden, die auf Wissen beruht, führt zur Glückseligkeit, d. i. zur größtmöglichen Verähnlichung mit Gott. Die Idee des höchsten Gutes soll, wie den einzelnen Menschen, so auch die menschliche Gesellschaft, den Staat, durchdringen, der durch eine Aristokratie der Wissenschaft regiert werden soll. Platon hat erhabene Gedanken in reicher Fülle ausgestreut; aber auch er ist dem Schicksale des sich selbst überlassenen Menschengestes erlegen und konnte sich von Irrtümern nicht freihalten, wie denn auch in seinem Idealstaat die Weibergemeinschaft, die Dienstbarkeit des dritten Standes, das Aussetzen oder Töten krüppelhafter Kinder gefordert und die Päderastie gestattet wird.

Platons Schüler und Nachfolger, die Akademiker, machten viele seiner Vermutungen zu Lehrsätzen, wichen auch in manchen Lehren von ihm ab.

Der größte Schüler Platons, aber auch sein größter Gegner, der universellste Geist des Altertums, war Aristoteles aus Stagira (384 bis 322 v. Chr.), der Begründer der peripatetischen Schule und der dialektischen Philosophie. Platon war der Vertreter des Idealismus, Aristoteles dagegen der Vertreter des Realismus, der Philosoph des Verstandes. Er stellte die Denkgesetze des menschlichen Geistes zusammen (Organon). Ausgehend von dem Unterschied zwischen Substanz (Usia) und Akzidens (Symbebekos), zählt er zehn Kategorien auf (Wesenheit, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Tun, Leiden), entwickelt die Lehre von den Urteilen (Sätzen), Schlüssen, Trugschlüssen, Beweisführungen. Von dem Allgemeinen geht er zu dem Besondern und Einzelnen über; er begnügt sich vorherrschend mit den von der Endlichkeit abstrahierten Begriffen und setzt die konkrete Wirklichkeit als die völlig reale Idee. Die Natur betrachtet er nach Materie, Form und Privation und unterscheidet das Irdische und das Himmlische. An Platon bekämpfte er die Ideenlehre, die Präexistenz der Seelen, die Seelenwanderung sowie den Satz, daß niemand freiwillig böse sei. Gott wird bei ihm nicht als Schöpfer oder auch nur als Weltbildner, sondern als Endziel (Finalgrund) gedacht, als universeller Gegenstand des Verlangens und der Liebe, als reine Intelligenz ohne Kraft, tätig im Denken ihrer selbst. Die Seele existiert nach ihm nur als das den Leib Beseelende; sie ist das Prinzip, das den Leib gestaltet, bewegt und entwickelt, die Substanz, die nur in dem von ihr gestalteten und durchdrungenen Leibe zur Erscheinung kommt (Entelechie). Die Seele kann nicht ohne den Leib gedacht werden und umgekehrt. An der Seele werden die ernährende, die empfindende und die

denkende Kraft unterschieden; letztere ist teils leidend im Aufnehmen der Eindrücke (Verstand), teils tätig im Hervorbringen (Vernunft); die Vernunft ist unsterblich, während alles übrige der Seele mit dem Leibe in das Nichts zurücksinkt. — Die Irrtümer des Aristoteles bestehen in der Leugnung (eigentlich Wiederaufhebung) der (sonst behaupteten) Einheit der Seele, in der Annahme der Ewigkeit der Welt und der Göttlichkeit der Gestirne, in der Verkennung der göttlichen Vorsehung und der Willensfreiheit, in der nicht viel über eine höhere Klugheitslehre hinauskommenden, nur auf das Wohlbefinden gerichteten Moral. Während auch er die Staatskunst (Politik) mit der Ethik in die engste Verbindung bringt und viel Treffliches über Zweck und Einrichtung des Staates vorträgt, empfiehlt er Haß und Rachsucht, Aussetzen und Töten schwächerer Kinder, Abtreibung der Leibesfrucht und verteidigt die Sklaverei, wobei er sogar den Sklaven die vernünftige Seele abspricht. — Die späteren Peripatetiker entfernten sich vielfach von ihrem Meister; sie vertraten eine mehr materialistische Richtung und waren bestrebt, nur physikalische Ursachen gelten zu lassen.

Das dritte große System der griechischen Philosophie war das der Stoiker. Sein Begründer ist Zeno aus Cittium (340—260 v. Chr.), der viel mit Zynikern verkehrt hatte und von vorwiegend praktischen Interessen geleitet war. An ihn schlossen sich Kleanthes, dann der scharfsinnige Chrysippus aus Soli als Leiter der stoischen Schule an. In starrer Abschließung und mit hoffärtigem Dünkel wurden die nicht der Schule Angehörigen wie Barbaren und Sklaven betrachtet. Die Weltansicht war durchaus materialistisch: nur die Materie, das Körperliche ist wirklich. Gott ist nach seiner physischen Seite die alles durchdringende Lebenswärme, das Weltfeuer, zugleich die in der Welt waltende Notwendigkeit, metaphysisch ein seliges, vollkommenes, ewiges Wesen, die für alles vorsorgende Weltvernunft, ethisch der Urheber des Sittengesetzes, der lohnende oder strafende Richter. Alles ist von Ewigkeit vorherbestimmt, unabänderlich. Alles ist die Gottheit selbst oder eine von ihr angenommene Gestalt; der Allgott ist sowohl in seiner Einheit als in seinen Teilen (Gestirnen, Meeren usf. als Göttern) zu verehren, wenn auch diese sich wieder in die Einheit auflösen. Auch das Böse ist notwendig zur Darstellung der Weltharmonie, und ohne dasselbe fände sich nichts Gutes. Die Freiheit des Menschen soll gewahrt werden, aber sie ist bloße Spontaneität; daß der Mensch frei so oder so will, ist ebenfalls vorherbestimmt, das innere, wenn auch erfolglose Widerstreben bleibt beim Menschen. Die Götter sind als Bezeichnungen der verschiedenen Verkörperungen des einen Weltgottes zu fassen, die Mythen allegorisch-physikalisch zu erklären, und die Anbetung vergötterter Menschen ist dadurch gerechtfertigt, daß jede Menschenseele ein Teil der Gottheit ist. Da die göttliche Kraft in der ganzen Welt verbreitet ist, sind Orakel, Zeichen, Träume usf. zugleich natürlich und doch auch göttlich. Die Tugend, das höchste Gut, besteht zunächst in der Klugheit (Phronesis), in dem naturgemäßen Verhalten.

Der Weise muß seine Triebe und Leidenschaften der Vernunft unterordnen und vollkommene Ruhe (Ataraxie und Apathie) und Bedürfnislosigkeit, Selbstgenügsamkeit (Autarkie) gewinnen. Aber da doch dieses Ideal nicht wohl zu erreichen ist, darf er den Umständen sich anbequemen, wie auch Gott zu niederen Daseinsformen sich herabläßt. Selbstmord, Lüge, Knabenliebe, gewerbsmäßige Unzucht und andere Laster wurden so erlaubt. — Unter den späteren Stoikern tritt besonders Posidonius aus Apamea in Syrien hervor († um 50 v. Chr.). Er verband mit den Grundlehren des Stoizismus die Mystik Platos und die astrologischen Anschauungen des Ostens, die in der Lehre Platos von den Sterngöttern eine Anknüpfung fanden. Ein weiterer Grundzug ist die tiefe Religiosität seines Systems, durch die seine Lehren mit den Mysterienreligionen im Osten wie im Westen weite Verbreitung fanden.

Die Zersetzung der großen philosophischen Schulen der Griechen trat nach dem Tode ihrer Begründer rasch ein und neue Systeme wurden geschaffen. Der mit Zeno gleichzeitige Epikur stellte ebenfalls die Ethik in den Vordergrund und fand als höchstes Ziel die unbedingte Ruhe und Sorglosigkeit, ging aber von dem mit dem modifizierten Atomismus des Demokritus verbundenen kyrenäischen Eudämonismus aus. Sinnenwahrnehmung ist ihm das einzige theoretische, Lust oder Unlust das einzige praktische Prinzip der Erkenntnis. Die Welt war ihm eine durch Zufall aus dem Zusammenkommen der Atome gebildete Maschine, die Seele ein aus den feinsten, runden und feurigen Atomen zusammengesetzter, mit dem Leibe untergehender Körper, die Götter waren nur in ungestörter Ruhe ohne Arbeit und Geschäfte lebende, aus Atomen bestehende Wesen, die sich nicht um die Menschen kümmern, die diese darum auch so wenig zu fürchten haben als das Verhängnis oder den Tod. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sind nur hergebrachte Begriffe; die geistige und sinnliche Lust, fern von allem Schmerz, ist das Mittel zur seligen Gemütsruhe, wobei mit vernünftiger Berechnung alles Störende, Unangenehme vermieden wird. Dieses System fand, obschon es auf Religiosität und Sittlichkeit höchst zerstörend wirkte, doch von allen die weiteste Verbreitung. Die Lust (Hedone) wurde von einzelnen Epikureern bald mehr als sinnliche Wollust bald mehr als geistiger Genuß gefaßt, aber auch unter letzterem ward häufig nur die Erinnerung an frühere Sinnengenüsse gedacht.

Im Gegensatz zu den Dogmatikern, die positive Lehrsätze vertraten, erklärten die Skeptiker, es sei auf keinem der bisher betretenen Wege Geistesruhe und Lebensglück zu finden, vielmehr nur Unruhe, Verwirrung und Qual, alles sei zweifelhaft. Im Anschluß an Pyrrhon von Elis (325 v. Chr.) und dessen Schüler Timon lehrte Arkesilaus (318 bis 244 v. Chr.), der Stifter der zweiten Akademie, die Unmöglichkeit eines philosophischen Wissens überhaupt und die Notwendigkeit, sich mit einer Wahrscheinlichkeit zu begnügen.

Karneades (215—130 v. Chr.), Stifter der dritten Akademie, nahm verschiedene, von der Wissenschaft zu erörternde Grade der Wahrscheinlichkeit an und wandte sich dem Eklektizismus zu, indem er am stoischen Systeme eine scharfe Kritik übte, die aber weit über dessen Grenzen hinausging und jeden religiösen Glauben bekämpfte. Immer größere Ab-

spannung trat ein, leere Abstraktionen und Formen wurden aufgestellt, die Philosophie verzweifelte nicht bloß an der Religion, sondern auch an sich selbst. Im Leben zeigte sich der tiefste Sittenverfall; Treulosigkeit, Unsittlichkeit jeder Art, maßlose Hoffart, Menschenhaß und Selbstmord wucherten üppig empor.

Eine eigentliche Religiosität findet sich in den Mysterienreligionen, besonders bei den Orphikern, deren Kultushandlungen und deren Lehren von asketischer Enthaltsamkeit eine sittliche Reinigung und eine Befreiung der Seele aus dem Kerker des Leibes erstrebten. Die religiöse Mystik mit ihren Einweihungen verband sich mit dem Sternglauben der Chaldäer und mit den örtlichen Sonnenkulten und erweckte in weiten Kreisen eine starke religiöse Bewegung, die das Christentum bei seiner ersten Ausbreitung vorfand.

3. Die römische Religion bildete sich, den gemischten Elementen der Bevölkerung entsprechend, aus verschiedenen Nationalkulten. Die ältesten Bestandteile deuten auf Ackerbau und Hirtenleben; Picus, Faunus, Lupercus, Stercutius, Pales und andere Gottheiten standen den hierher gehörigen Verrichtungen vor. Die Herdgöttin Vesta war den griechisch-italienischen Völkern gemeinsam, während Quirinus und Sancus (sabinischer König) ursprünglich nur von den Sabinern verehrt wurden. Jupiter, Juno, Minerva, Janus (ursprünglich Sonnengott), Saturnus, Ops, Mars und Diana wurden verehrt; aber die Römer hatten keine der griechischen ähnliche Mythologie, wie auch keinen Homer und Hesiod, keinen Heroenkult. Diese Hauptgötter waren allgemeine Naturmächte oder bloße Abstraktionen menschlicher Zustände. Die dem Volke vorenthaltenen priesterlichen Bücher enthielten nur trockene Namensverzeichnisse der Götter, ihres Wirkungskreises und der Besonderheiten ihres Dienstes. Während man mehr, als sonst geschah, an der Idee eines höchsten Gottes (Iupiter Opt. Max.) festhielt, ging man in der Personifikation einzelner Kräfte, Tätigkeiten, Eigenschaften, Zustände weiter als irgend ein anderes Volk; für alles bis ins kleinste gab es eigene Gottheiten, so daß kaum ein Römer auch nur die Namen von allen kannte. Unter vielen Formen ehrte man die Schicksalsgöttin Fortuna; Unterweltsgottheiten gab es mehrere, ebenso Hirten- und Gartengötter (Dea Dia, Pales, Flora, Vertumnus, Pomona). Die vielfachen Opfer und Zeremonien wurden mit peinlicher Genauigkeit nach priesterlicher Anleitung vollzogen. Etruskische und griechische Einwirkungen, letztere besonders von Cumä aus, brachten viele Veränderungen; statt des bildlosen Kultus kamen Götzenbilder von Holz und Ton auf. Das Kapitol war religiöser Mittelpunkt, in dem nach und nach die Bildnisse aller Götter aufgestellt wurden. Die vielen Siege der Römer nährten diesen Götterglauben und vermehrten die Zahl der Götter, da auch die Gottheiten der unterworfenen Städte und Länder von den Römern aufgenommen wurden. Seit etwa 200 v. Chr. drang dann mit der griechischen Kultur die Mythologie mit den Gottheiten der Griechen in Rom ein. Ihnen folgten bald einzelne orientalische Kulte, wie Kybele und andere. Vergebens suchten patriotisch Gesinnte

den heimischen Götterkult zu wahren und das Eindringen griechischer Gebräuche zu verhindern; die gedankenarme römische Religion konnte sich gegen den Zauber der hellenischen Götterwelt nicht behaupten. Die Vorliebe für griechische Literatur und Kunst, wie die Zahl griechischer Sklaven und die Trophäen aus Syrakus, Korinth und andern Städten unterstützten diese Strömung, und die wichtigsten der alten römischen Staatsgötter erhielten ein griechisches Gewand durch Gleichsetzung mit griechischen Gottheiten. Zugleich wurde die herrschende Stellung des Patriziates in den römischen Priesterkollegien gebrochen, in die nun auch Plebejer Aufnahme fanden. Das Verlangen nach fremden Göttern wuchs, die Zeit der hinsterbenden Republik war auch eine Zeit des religiösen Verfalls. Aberglaube und Unglaube nahmen mächtig überhand; auf der einen Seite kam man zur Vergötterung noch lebender Menschen (wie Cäsar), auf der andern ließ man viele alte Kultusstätten untergehen und mit ihnen manche lang geübte Kulte. Varro, der das Verlorene ersetzen und die zerstückelten Glieder wieder zusammenfügen wollte, unterschied mit mehreren Stoikern und Mucius Scävola eine dreifache Theologie: die mythische der Dichter, die bürgerliche des in den Städten angenommenen Kultus, die vieles von jener aufgenommen, und die physische der Philosophen, die jener zu Hilfe kommen müsse, namentlich durch symbolische Erklärung der Mythen im Anschlusse an das stoische System. Wofern das nicht gelinge, sei es doch dem Volke nicht gut, alles Wahre zu wissen, und dem Gemeinwesen sogar zuträglich, wenn es viel Falsches für wahr halte.

Höchst zahlreich waren die Priester, teils einzelne, teils Kollegien, keiner weltlichen Behörde verantwortlich. Später bekleideten die Kaiser mehrere Priesterämter, waren seit Augustus, der dem Verfall des Götterglaubens wehren wollte, zugleich Oberpriester und besetzten die meisten Stellen in den Kollegien. Die Pontifizes führten die Aufsicht über alle öffentlichen und privaten Gottesdienste, bewahrten die Rechtskunde, stellten den Kalender fest, übten eine gewisse Gerichtsbarkeit, wobei sie selbst die Todesstrafe aussprechen konnten. Von dem obersten derselben mit Beirat seines Kollegs und der Auguren ward der zur Republikzeit mit dem Namen des Königs geehrte Priester ernannt, der die ehemals von den Königen verrichteten heiligen Handlungen unter Beistand seiner Gemahlin (Opferkönigin) zu besorgen hatte. Die 15 Flamines (drei vornehmere aus den Patriziern für Jupiter, Mars und Quirinus, zwölf kleinere, die auch aus den Plebejern gewählt werden konnten) hatten die strengsten Lebensvorschriften und besondere Vorrechte. Priester des in Rom hoch geehrten Mars waren die in Waffen tanzenden Salier, in zwei Kollegien gegliedert. Während die in drei Kollegien geteilten alten Luperci wegen Unanständigkeit des Dienstes mehr und mehr die Achtung verloren, behaupteten die lebenslänglich ernannten arvalischen Brüder ihr Ansehen. Zur Unterstützung der Pontifizes bei den verschwenderischen Opfermahlzeiten wurden 196 v. Chr. die *Epublones* eingesetzt; die *Kurionen* (30) waren geistliche Beamte der Kurien; für den vergötterten Augustus wurden 14 n. Chr. 25 *Sodales Augustales* gestiftet, wie das auch nachher für apotheosierte Kaiser geschah. Priesterinnen hatten die Römer nicht außer den ausländischen der Ceres und den (erst vier, dann sechs) während der Dauer ihres Dienstes zur Ehelosigkeit verpflichteten Vestalinnen, denen die Bewahrung der heiligsten Unterpfänder des Staates, der Opferdienst und die Pflege des heiligen Feuers der Vesta und die

Bereitung des Opferschrotes während eines dreißigjährigen Dienstes oblag, die aber auch bedeutende Ehren und Auszeichnungen genossen. Sie nahmen auch teil an den Opfern der *Bona Dea* (deren eigentlicher Name unbekannt bleiben sollte) und anderer Götter und wurden oft zu außerordentlichen Opfern und Gebeten berufen. Die *Auguren* hatten zunächst den göttlichen Willen zu erforschen und bekannt zu geben, aber auch einzelne Opferhandlungen zu verrichten. Sie besaßen bedeutenden Einfluß auf öffentliche Angelegenheiten. Die nach dem Sturze des Königtums eingesetzten *Haruspices* besichtigten die Tiereingeweide und deuteten wunderbare Erscheinungen auf Befragen des Senates; ihre persönliche Achtung war geringer als die der *Auguren*. Die *Fetialen* dienten bei den Zeremonien, die bezüglich der auswärtigen Angelegenheiten: Bündnisse, Gesandtschaften, Kriegserklärungen usf. zu beobachten waren.

Die Religion ward vorzüglich dazu geübt, die Götter menschlichen Zwecken dienstbar zu machen; beim Gebet kam alles auf die Worte an: ein Verstoß in den Worten, eine Auslassung, ein Zusatz machte es wirkungslos, ebenso jede Störung, jeder Laut übler Vorbedeutung, weshalb auch der Betende sich die Ohren verhüllte. Die Gebetsformeln waren genau nach dem Range der Götter abgefaßt, wurden zu bestimmten Malen wiederholt, bezogen sich sämtlich nur auf irdische Güter. Streng ward auf Erfüllung der Gelübde gesehen, in deren Folge viele Altäre und Tempel errichtet, Festspiele, Libationen, Wallfahrten gehalten wurden. Sie waren teils private teils öffentliche; letztere geschahen für das Wohl, die glückliche Heimkehr, den Sieg der Feldherren, dann der Kaiser. Die Opfer, die bei den verschiedensten Anlässen in großer Menge dargebracht wurden, kosteten bedeutende Summen. Aber auch Menschenopfer kamen in früher Zeit vor, obschon man später Puppen an deren Stelle setzte, wie bei den Opfern für Saturn, für die Totengöttin *Mania*; wenngleich der Senat sie 95 v. Chr. förmlich untersagte, so fanden sie sich doch bei außerordentlichen Gelegenheiten, und jährlich ward das Bild des *Jupiter Latiaris* mit Menschenblut begossen bis in das 3. christliche Jahrhundert³. Die zahlreichen Sühnungen und Reinigungen hatten auf Veredlung der Gesinnung keinen Einfluß; man konnte mit vollem Vorbedacht Handlungen begehen, welche die Gottheit verletzten, wenn man nur die Sühnung nachfolgen oder auch vorausgehen ließ. Die Totendienste und -Feste waren eine seltsame Mischung verwirrter und widersprechender Vorstellungen. Man gab die toten Verwandten für Götter aus, suchte sie aber mit Opfern und Speisen zu beschwichtigen und von sich fernzuhalten; jede Berührung der Leichname war befleckend und greuelhaft. Die Feste füllten ein Drittel des Jahres aus und wurden meistens mit Spielen und Ausschweifungen begangen.

Nachdem man früher stolz die griechische Philosophie zurückgewiesen hatte, fand die Gesandtschaft der Philosophen *Karneades*, *Diogenes* und *Kritolaus* 155 v. Chr. Aufnahme, obschon alle Schulen damals geistig und sittlich herab-

³ *Lactant.*, *Instit. div.* 1, 21: *Latiaris Iupiter etiam nunc sanguine colitur humano. Minuc. Felix*, *Octavius* c. 21 30. *Firm. Matern.* c. 26. *Porphyr.*, *De abst. carn.* 2, 56.

gekommen, ihre Vertreter durch Habsucht, Eitelkeit, gehässige Nebenbuhlerei und leere Spitzfindigkeiten verächtlich waren. Nur die auf das praktische Leben gerichteten Systeme fanden in Rom festeren Boden, besonders die neuere Akademie, die Stoa, der Epikureismus. In der Literatur hatte Lucretius durch sein Lehrgedicht die Lehre Epikurs verherrlicht und die Volksreligion bekämpft; doch fanden die Stoiker bei weitem größeren Anklang. M. Tullius Cicero, der mit den Hauptrichtungen der griechischen Philosophie wohl bekannt war, suchte als skeptischer Eklektiker, der nur eine Wahrscheinlichkeit für erreichbar hielt, die Ergebnisse der griechischen Forschung seinen Landsleuten in edler Form nutzbar zu machen, das Vernunftgemäße, allen Menschen Gemeinsame, Naturrechtliche zum Bewußtsein zu bringen, ohne dabei der Götterlehre zu widersprechen, aber auch ohne eine tiefere religiöse Grundlage für seine Pflichtenlehre zu finden. Im Anschluß an Platon bemühte er sich, die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu begründen; als Staatsmann hielt auch er die Täuschung der Menge für erlaubt. Auch Quintus Sextius, Sotion und dessen Schüler Seneca huldigten einer praktisch-moralisierenden Richtung, während die Neupythagoreer, Neuplatoniker und Neuperipatetiker in der Erklärung dieser Systeme weit auseinandergingen⁴. Der römische Stoizismus Senecas und seiner Anhänger strebt nach dem greifbar Wirklichen, im Leben Brauchbaren, vereinfacht die an Widersprüchen so reiche, aber dem römischen Stolz schmeichelnde stoische Lehre. Wenn Seneca auf der einen Seite jeden Menschen Gott in sich tragen, ja Gott gleich sein läßt, so weiß er auf der andern die allgemeine Lasterhaftigkeit nur durch den allgemeinen Wahnsinn der Menschen zu erklären; preist er Gottes Vorsehung als höchste Intelligenz, so macht er für die Trübsale der Guten und das Wohlergehen der Bösen doch wieder die Unveränderlichkeit der keineswegs ganz so bewältigenden Materie verantwortlich. Während Seneca die herrschende Religion heftig angriff, deuteten sie andere Stoiker physisch-allegorisch. Musonius sah in der Philosophie nur eine allen notwendige und allein helfende Tugendlehre. Sein Schüler Epiktet, ein auf dem Gebiete des innern Seelenlebens erfahrener Denker, faßte als Anfang der Weisheit die Erkenntnis der eigenen Ohnmacht und Verworfenheit und das Emporstreben zu Gott, dachte aber doch nur an den Gott oder Dämon im Menschen, die eigene Vernunft, die von Gemütsbewegung, auch Liebe und Mitleid, völlig frei sei, und ließ die Menschenseele nach dem Tode in die ihr verwandten Elemente der Weltseele zurückkehren, wie denn die meisten Stoiker ihr nur bis zum allgemeinen Weltbrand eine Fortdauer zugestanden haben. Mark Aurel, erfüllt von kalter Resignation, betonte die Nichtigkeit der menschlichen Dinge, kam aber gleich andern zu keinem festen Glauben an die Willensfreiheit und die persönliche Unsterblichkeit, für die überhaupt kein Platz war, solange man die Seele entweder als körperlich oder als Teil der Gottheit dachte. Weit mehr hatte Plutarch (geb. 50 v. Chr.) die Unsterblichkeit neben der allgemeinen Sündhaftigkeit festzuhalten gesucht, während er als Eklektiker den sinkenden Götterglauben zu stützen, abergläubische Gebräuche zu beseitigen, zwischen Dichtern, Philosophen und Gesetzgebern zu vermitteln strebte. Er nahm einen höchsten Gott an, aber ohne Einfluß auf die Welt und hingestellt neben die Materie und die böse Weltseele. Der ältere Plinius, der die Göttermenge aus der Vergötterung der Natur und der verstorbenen Menschen erklärte, war Pantheist, und der Historiker Tacitus, voll von Trauer über den Verfall des Reiches — ein Prophet des Unterganges, nicht des neuen Aufganges —, blieb schwankend, ob die menschlichen Geschehnisse durch einen blinden Zufall oder aber durch ein unabänderliches Verhängnis beherrscht seien. Während die Griechen durch Rückkehr zu Pythagoras und Platon im ersten Jahrhundert unserer Ära sich wieder der Last des Fatalismus zu entledigen suchten, gerieten die Römer noch tiefer unter dessen Joch.

⁴ M.-J. Lagrange, *La religion de Sénèque*: Revue Thomiste XI (1928) 324—340.

Wohl gab es bei den Römern noch eine gewisse bürgerliche Tugend, die ihnen ihre politische Größe verschaffte, aber sie war nur auf das Irdische berechnet, gebaut auf das Prinzip des Hochmuts⁵. Hatten die Römer im Gegensatz zu den Griechen, die das ästhetisch Schöne in der Kunst gepflegt und die Probleme der Philosophie erforscht hatten, vor allem in den Gedanken des Rechts sich vertieft und Recht und Gerechtigkeit zur Herrschaft zu bringen sich bemüht, so waren sie zuletzt dahin gekommen, durch Unterjochung der übrigen Völker die eigene Herrschaft zu begründen und zu verewigen. Dabei war die staatliche Organisation auf eine große Höhe gebracht worden. Am Menschen galt nur der Staatsbürger; der Staat war höchstes Ziel, die Religion nur Werkzeug der Politik. Das politisch Großartige, dem Staate Nützliche gab überall den Ausschlag. Aber selbst diese äußerliche, mehr scheinbare als wirkliche Tugend ging immer mehr unter mit dem Sinken der alten Republik; die alte Keuschheit, Wahrhaftigkeit, Liebe zur Gerechtigkeit und zum Vaterlande, die einfachen alten Sitten, der Lebensernst — das alles schwand immer mehr, je mehr mit den Reichtümern der besiegten Nationen ihr Luxus und ihre Entartung, mit der gestiegenen Macht der Übermut und die innere Zerrüttung, mit dem Verlust der alten Freiheit das Streben nach anderweitigem Ersatz durch Befriedigung aller Lüste Eingang fand. Die Bürgerkriege hatten die sittlichen Kräfte bedeutend geschwächt; das Kaisertum versprach Sicherheit gegen solche Unordnungen, mehrte aber das sittliche Verderben.

Seit dem ersten christlichen Jahrhundert gewann der Kultus der Roma und des Kaisers, der auf orientalische Auffassungen zurückgeht, weite Verbreitung und großen Einfluß. Schon Augustus ward in den Provinzen als Gott verehrt, obschon er noch die alten republikanischen Formen fortbestehen ließ. Seine Nachfolger, die diese abschafften, gingen darin noch weiter, und ihre Statuen wurden heiliger gehalten als die aller andern Götter. Der Kaiserkultus, durch die Organisation in den einzelnen Provinzen für die praktische Ausübung ausgebaut und mit der bürgerlichen Verwaltung verbunden, wurde eine wesentliche Äußerung der Staatsreligion, die Teilnahme an seinen Veranstaltungen ein Zeichen der Reichstreue. Sogar Frauen des kaiserlichen Hauses wurden vergöttert, selbst berüchtigten Buhlerinnen Heiligtümer errichtet. Nicht bloß die Entzweiung des Geistes mit der religiösen Überlieferung infolge fortgeschrittener Bildung und das Zurücktreten der alten Götter vor dem Kaiserkult, sondern auch das Beispiel der Herrscher, der Einfluß der in den Mittelpunkt des Reiches zusammenströmenden fremden Götterdienste, die Entartung aller älteren Staatseinrichtungen und die allenthalben geförderte Zweifelsucht führten zur tiefsten Entsittlichung. Die im Tempel angebeteten, im Theater verhöhnten Götter wurden zum Kinderspott oder dienten zur

⁵ Über die natürlichen Tugenden der alten Römer: August., *De civ. Dei* I, 19; 5, 15—18.

Entschuldigung für alle Frevel. Gottesfurcht war nur die Angst vor der drohenden Macht launischer und despotischer, durch beständigen Zeremoniendienst zu begütigender höherer Wesen. Wahre und abergläubische Religiosität war nicht mehr wohl zu unterscheiden, nachdem in der Kaiserzeit das Vertrauen des Volkes auf die alten Götter geschwunden und fremden, meist geheimnisvollen Kulte, wie dem der heilenden Isis, der Kybele und anderer orientalischer Gottheiten zugewendet war. Überhaupt fanden die fremden, besonders die ägyptischen und asiatischen Kulte, die mit Mysterien verbunden waren, sehr weite Verbreitung. Die Verehrung der Isis und des Serapis mit ihren Mysterien kam nach Italien und wurde unter Kaligula in Rom eingeführt. Heliogabalus brachte den Baal als Sonnengott in die Hauptstadt des Reiches. Besonders aber verbreitete sich der Mithrasdienst mit seinen Einweihungen in allen abendländischen Provinzen des Reiches und fand eine große Zahl von Anhängern. Ein starker religiöser Synkretismus machte sich im großen römischen Reiche geltend. Der krasseste Aberglaube der Menge zeigte sich in der Verehrung der Götzenbilder, als wären sie die Götter selbst, in der angeblichen Kunst, die Gottheiten in die Bildsäulen zu bannen (Theopöie), in der großen Furcht vor Verwünschungen und Rachegebeten, in der Hingabe an die Täuschungen der fremden Priester, der Astrologen, Traumdeuter und Gaukler aller Art (Goeten), an die wollüstigen Mysterien, an die Amulette, Talismane usw., in den vielfachen Zaubermitteln, Totenbeschwörungen, Orakeln und theurgischen Einweihungen. Dem Aberglauben stand als dessen Kehrseite gegenüber der Unglaube, zumal bei den Gebildeten⁶.

Dabei waren die sozialen Zustände wahrhaft grauenregend. Die Sklaverei hatte eine übermächtige Ausdehnung; der Sklave war rechtlos und doch oft der Erzieher der vornehmeren Jugend, die er dem Sittenverderbnis entgegenführte. Das weibliche Geschlecht war entwürdigt, die Ehescheidung ebenso leicht als der Ehebruch häufig. Verhinderungen der Geburten, Aussetzen der Neugeborenen, unbeschränkte väterliche Gewalt über die Kinder, dazu Knabenliebe und alle Arten unnatürlicher Wollust, Hang zur Grausamkeit genährt durch die leidenschaftlich begehrten Tierhetzen und Gladiatorenkämpfe, Verachtung der Armut gegenüber einem gesteigerten, dem Müßiggang ergebenden Proletariat in den Städten, Untergang der alten, freien, ackerbautreibenden Bevölkerung auf dem Lande, Bestechlichkeit der Richter, Aussaugung des Volkes durch die Beamten, Unsittlichkeit im Gottesdienste wie in den Schauspielen und Pantomimen, Lobpreisung und immer steigende Vermehrung des Selbstmordes — das alles zeigt uns die Zivilisation des Kaiserreichs in einem abstoßenden Lichte. So kam der ältere Plinius dahin, in der menschlichen Natur einen unauflöslchen Wider-

⁶ Über die Goeten und Astrologen Tacit., Hist. I, 22: „...genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur“.

spruch zu finden, die größte Schwäche geeint mit ungemessenen Wünschen, den Menschen als das törichteste und unglücklichste aller Wesen zu erklären, dessen Vorzug eben nur in der Fähigkeit bestehe, diesem elenden Leben selbst ein Ende machen zu können.

Die in Rom herrschenden Laster dehnten sich nicht nur auf die Provinzen aus, sondern auch auf die barbarischen Völker, die mit den Römern in Berührung kamen, auch wenn sie noch einfacheren Sitten huldigten. In Gallien arbeiteten die Kaiser an der Ausrottung der alten Druidenhierarchie, die das höchste Ansehen beim Volke hatte, verboten nicht bloß die grausamen Menschenopfer, sondern auch die einfachsten Gebräuche bei Todesstrafe und zwangen dem Volke, das noch an seinen alten Gottheiten festhielt, den Kult der Kaisergottheiten auf, denen Tempel errichtet werden mußten. Allenthalben, wo römische Legionen standen, wurden römische Bäder, Theater und sonstige Einrichtungen eingeführt; mit dem Luxus drang die Sittenverderbnis ein. Auch bei den Germanen entdeckten die Römer ihre Götter: in Wodan den Merkur oder Sol, in Donar den Mars oder Vulkan, in Ziu den Herkules oder Mars; sie fanden bei ihnen wenige Tempel, da sie meist in heiligen Hainen sich versammelten, weniger Opfer an Tieren und Menschen, größere Achtung der Frauen, aber auch Neigung zu Spiel, Trunk und blutigen Fehden⁷. Sie lernten die Tapferkeit der Germanen fürchten und suchten sie daher teils für den Dienst ihres Reiches zu gewinnen, teils sie zu unterjochen und zu verweichlichen. Es gelang dies um so mehr, je sinnbetörender Roms Glanz auf diese rohen Völkerschaften einwirkte, je mehr der Hang zur Untätigkeit auch bei ihnen mächtig war. Für einen freien Mann galten Handarbeit und Gewerbe in der ganzen alten Welt für schimpflich; sie waren allenthalben als Sache der verachteten Sklaven betrachtet. In den Hauptorten und den bedeutenderen Städten der westlichen Provinzen entstand eine vollständig römische Kultur mit allen ihren Begleiterscheinungen auf religiösem Gebiete, und die führenden Schichten des Volkes unter den keltischen und germanischen Stämmen wurden romanisiert.

Seit dem letzten Jahrhundert vor Christus entwickelte sich unter dem Einfluß der verschiedenen geschilderten Faktoren eine starke religiöse Bewegung, ein sehr vielgestaltiges Durcheinander der verschiedensten Kulte und Mysterien sowohl im hellenistischen Osten als im lateinischen und romanisierten Westen, wo die orientalischen Kulte in weitesten Kreisen Aufnahme fanden. Als die wichtigsten Elemente in dem Vielerlei dieser religiösen Bewegung, die in der Kaiserzeit während des 1. und 2. Jahrhunderts fort dauerte, zeigen sich die orientalischen Kulte mit ihren kosmogonischen und astrologischen Grundlagen; die Mysterien, die mit verschiedenen orientalischen wie ägyptischen

⁷ C. Clemen, *Fontes historiae religionis germanicae* (*Fontes hist. religionum ex auctor. graecis et latinis coll.*, Fasz. III), Berlin 1928. W Boudriaut, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchl. Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrh.*, Bonn 1928.

Kulten verbunden waren und unter denen der Mithraskult eine besondere Bedeutung gewann; dann der Kaiserkult mit seiner zentralen Stellung in der Staatsreligion, der den Kaiser als den Weltretter erscheinen ließ. Gleichzeitig entwickelte sich die stoische Philosophie nach der ethischen Seite, und durch den starken Einschlag von Mystik in einzelnen philosophischen Schulen, durch das Aufkommen des Neuplatonismus und Neupythagoreismus trat die religiöse Seite in den Philosophenschulen stark hervor. Die Gnosis erstrebte nicht intellektuelles Erkennen des Übersinnlichen und Göttlichen, sondern mystisches Versenken und unmittelbares Erfassen des Göttlichen. Trotz vielen ungereimten Phantastereien und vielgestaltigem Aberglauben offenbart sich in zahlreichen Formen dieser religiösen Gestaltungen ein Zug nach Befreiung von Schuld und Sünde, ein Streben nach geistiger Wiedergeburt und seligem Leben nach dem Tode, die von der Einweihung in die Mysterien gewährleistet werden sollten. Manche Vertreter dieser Kreise übten eine Art Mission und Seelenführung aus. Dabei tritt unverkennbar einerseits ein Zug nach Monotheismus hervor, wenn auch unter Beibehaltung der Verehrung verschiedener Götter, und zugleich ein Streben nach Universalismus, unter Durchbrechung der nationalen Schranken, in die ursprünglich der Götterkult eingeschlossen war. Besonders die orientalischen Mysterienreligionen suchten ihre Anhänger in allen Nationen und zugleich in allen Schichten der Bevölkerung zu gewinnen. Das sind Erscheinungen, die sich teils als feindselige Opposition gegen das junge Christentum auswirkten, teils aber auch für manche den Anstoß für die Annahme der christlichen Wahrheit boten.

2. Die Juden.

War es Aufgabe der Griechen, Wissenschaft und Kunst auszubilden, der Römer, die politische und rechtliche Ordnung durchzuführen, so liegt die weltgeschichtliche Bedeutung des israelitischen Volkes in der ihm anvertrauten Bewahrung der göttlichen Offenbarung. Den heidnischen Nationen gegenüber zeichnet sich dieses Volk in religiöser Beziehung auf wunderbare Weise aus. In ihm lebte am reinsten die Urtradition fort; ihm ward eine besondere Offenbarung, eine religiöse, liturgische und politische Gesetzgebung von Gott zuteil, ihm wurden Seher, Lehrer und Befreier gesendet, ihm die Verheißung der Erlösung immer bestimmter enthüllt. Gott wählte sich dieses Volk aus, um in ihm den Glauben an den einen wahren Gott zu erhalten (strenger Monotheismus), durch das ihm gegebene Gesetz die Verehrung Gottes wie das sittliche Leben zu regeln und die Hoffnung auf den aus ihm stammenden Messias, den Welterlöser, immer mehr zu wecken. Dieses Volk besaß die ältesten geschichtlichen Urkunden in seinem Pentateuch, der zugleich die befriedigendsten Aufschlüsse über die im Heidentum unerledigt gebliebenen Fragen über Gott und Welt, über Sünde und Gnade erteilte und an den sich eine reichhaltige heilige Literatur im Laufe der Jahrhunderte anschloß. Alle Versuche, das Volk der Juden

vom Glauben an den einen wahren Gott abzubringen scheiterten, und wenn es zeitweilig in früheren Epochen in Abgötterei fiel, wurde es immer wieder zur Verehrung des einen Gottes zurückgebracht. Auch der Verlust der politischen Unabhängigkeit und die Unterwerfung unter die Herrschaft heidnischer Völker konnte den Monotheismus der Juden, den Glauben an Gott, nicht ins Wanken bringen, und die Treue in Erfüllung des Gesetzes wurde nur verstärkt in der neuen Lage, in der sich das Volk nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft befand.

Der Perserkönig Cyrus hatte (536 v. Chr.) den in Babylonien in der Gefangenschaft lebenden Israeliten die Rückkehr nach Palästina gestattet.

Als das persische Reich durch die Eroberungen Alexanders d. Gr. aufgelöst worden war, standen die Juden unter der wechselnden Obergewalt der Ptolemäer in Ägypten und der Seleukiden in Syrien; ihr Land war das Schlachtfeld beider Mächte. Ptolemäus I. Lagi führte an 200 000 Juden nach Ägypten, wo sie im ganzen ein günstiges Schicksal fanden. Aber zuletzt fiel Judäa dem syrischen Reiche zu, das Land ward mit syrischen und griechischen Kolonisten angefüllt und immer mehr der Versuch gemacht, es völlig zu hellenisieren. Seleucus Philopator sandte bereits den Heliodoros zur Plünderung des Tempelschatzes nach Jerusalem; Antiochus Epiphanes beschloß (ca. 170 v. Chr.) sogar, den Tempel dem olympischen Zeus zu weihen und jüdische Religion und Sitte ganz auszu-rotten; bereits gab es viele dem Griechentum ganz ergebene, vom Gesetze abgefallene Juden, selbst unter den Priestern. Jason, der Bruder des Hohenpriesters Onias III., erkaufte sich vom König die hohepriesterliche Würde und errichtete ein griechisches Gymnasium in der heiligen Stadt, die nachher unter Menelaos in eine ganz heidnische Stadt verwandelt ward. Da erwachte die Liebe zur väterlichen Religion und zur nationalen Sitte mit aller Macht; Mattathias, ein Sprößling des priesterlichen Geschlechtes der Hasmonäer, organisierte die Erhebung, und seine fünf Söhne waren nacheinander die Anführer im Kampfe gegen Syrien. Unter ihnen glänzte besonders Judas Makkabäus, der 164 v. Chr. Jerusalem eroberte, den Tempel reinigte und den unterbrochenen Gottesdienst wiederherstellte; er fiel aber nachher in der Schlacht. Die Syrer nahmen Jerusalem wieder ein, und König Demetrius ernannte den Alkimus, das Haupt der griechisch-heidnischen Partei, zum Hohenpriester, den nur der Tod (159 v. Chr.) verhinderte, die Mauer im Tempel niederzureißen, die den Vorhof der Heiden von dem der Israeliten schied. Aber die Brüder des gefallenen Judas, Jonathan und Simon, behaupteten sich immer noch; letzterer nahm (141 v. Chr.) die Burg Sion ein, und das dankbare Volk übertrug ihm die erbliche Fürsten- und Hohenpriesterwürde, „bis Gott ihnen einen rechten Propheten senden würde“ (1 Makk 14, 41). Die Juden bildeten nun unter den Makkabäerfürsten wieder einen unabhängigen Staat; bei der bedeutenden Schwächung des syrischen Reiches hatte Demetrius Nikanor die Erhebung anerkennen müssen, und die Gräzisierung Judäas war völlig gescheitert.

Auf Simon folgte Johannes Hyrkanus I., der in mehrfachen Siegen das Reich erweiterte und engere Bundesgenossenschaft mit den schon früher verbündeten Römern suchte. Auf die großartige Erhebung der Juden folgte ein rascher und tiefer Fall. Hyrkans ältester Sohn, Aristobulus I. (seit 106—105 v. Chr.), wütete in seiner eigenen Familie und starb schon nach einem Jahre, während das Parteiwesen im Volke immer mehr zunahm. Sein Bruder Alexander Jan-näus (105—79 v. Chr.) war grausam und despotisch; nach ihm regierte seine Witwe Salome Alexandra, die sich an die Rechtgläubigen anschloß. Als aber nach ihrem Tode (70 v. Chr.) ihre beiden Söhne Hyrkan II. und Aristobulus II. sich bekriegten und die Römer herbeiriefen, eroberte Pompejus 63 v. Chr. Jerusalem, entweihte den Tempel und zwang Hyrkan II. zur An-

erkennung der römischen Oberherrschaft. Hyrkan war ganz von dem herrschsüchtigen Idumäer Antipater beeinflusst, der sich und seinem Sohne Herodes den Weg zum Throne bahnte. Die letzten Hasmonäer wurden gewaltsam beseitigt; Antigonos, der Sohn Aristobulus' II., der sich für einige Zeit in den Besitz der Macht setzte, ward auf Befehl des Antonius und Betrieb des Herodes enthauptet, und letzterer wurde nach einer neuen Belagerung Jerusalems als König von Judäa durch die Römer eingesetzt. Das Zepter war jetzt von Juda genommen (Gn 49, 10); ein Fremdling herrschte im Lande der Verheißung.

Herodes, von Schmeichlern „der Große“ genannt, regierte 37 Jahre (40—3 v. Chr.) als Sklave der Römer und als Bedrucker des Volkes. Er ließ mit jüdischem Gelde heidnische Spiele zu Ehren des Kaisers feiern, erbaute Cäsarea Stratonis als heidnische Stadt, schwächte den Einfluß des Priestertums, ließ aber den Tempel Serubabels größer und prächtiger wieder aufbauen und am Haupteingang einen goldenen römischen Adler befestigen, dessen gewaltsame Beseitigung die jüdischen Eiferer mit dem Tode büßen mußten. Obschon die Juden nach seinem Tode den Kaiser Augustus baten, sie von der Tyrannei der Idumäer zu befreien, teilte dieser doch dessen Länder unter dessen Söhne: Archelaus erhielt Judäa, Idumäa und Samaria als Ethnarch, Antipater Galiläa und Peräa, Philipp Batanäa, Ituräa und Trachonitis als Tetrarchen. Archelaus, der ganz seinem Vater folgte, ward infolge gehäufte Anklagen (6 n. Chr.) nach Gallien verbannt; das Land wurde mit der Provinz Syrien vereinigt, jedoch durch eigene Prokuratoren (Landpfleger) regiert; die Länder des Philippus († 34 n. Chr.) erhielt später Herodes Antipas, der bald ebenfalls nach Gallien verwiesen ward. Im Jahre 41 n. Chr. erhob Kaiser Klaudius den Herodes Agrippa, Enkel des älteren Herodes, zum König von ganz Palästina; da aber dieser schon im Jahre 44 starb, trat wiederum die Verwaltung durch römische Prokuratoren ein. Diese herrschten meistens sehr rücksichtslos, ließen zwar dem Synedrium die Entscheidung in religiösen Dingen, nötigten aber oft die Hohenpriester zur Abdankung und brachten der unterworfenen Nation immer drückender ihre Ohnmacht zum Bewußtsein, die durch innern Zwiespalt fortwährend gewachsen war.

Zur Zeit der Makkabäerkämpfe war unter den Juden die Partei der Chasidim (Frommen, Gottesfürchtigen) entstanden, die nicht eigentlich verschieden von den Sopherim (Gesetzeskundigen, Schriftgelehrten), aber durch besondere Strenge in der Beobachtung des Gesetzes und der dieses erläuternden Vorschriften berühmt war. Sie schlossen sich der Erhebung des Mattathias an, standen später aus Ehrfurcht vor dem Geschlechte Aarons aufseiten des treulosen Alkimus, verloren aber unter Jonathan und Simon bedeutend an Einfluß. Sie hatten theoretisch und praktisch die Absonderung von allem hellenischen Wesen vertreten, das bei einem freier gesinnten Teile der Nation vielfach Eingang gefunden hatte. Aus diesen zwei entgegenstehenden Strömungen für und gegen den Hellenismus scheinen die großen Parteien der Pharisäer und Sadduzäer hervorgegangen zu sein. Letztere, zuerst unter Jonathan (159—144 v. Chr.) erwähnt, erscheinen als eine der Zeitbewegung sich anbequemende Schule von Reichen, Gebildeten, Staatsmännern, die das Gesetz dem Buchstaben nach vollständig anerkannten, aber es sich durch freiere Erklärung leichter zu machen suchten. Sie waren den jedesmaligen Gewalthabern, soweit tunlich, ergeben, von geringem Einfluß auf das Volk, durch dessen überwiegend religiöse Gesinnung aber zu größerer Mäßigung genötigt als die früheren, vom Gesetze abgefallenen Hellenisten. Sie neigten zu einem gewissen Deismus, zur Leugnung alles Meta-

physischen hin; die Schöpfung scheinen sie nicht geleugnet zu haben, wohl aber die fortdauernde Einwirkung Gottes auf die Welt. Sie betonten scharf die menschliche Freiheit und bestritten die Vorherbestimmung; sie kamen zur Leugnung des Seelenlebens nach dem Tode, der Auferstehung, des Satans wie der Engel. Sie hielten sich vor allem an das Gesetz, verwarfen keineswegs die Propheten, wenn auch einige diese den fünf Büchern Mosis nachsetzten, bestritten aber die Überlieferung, die das Gesetz umzäunte. Die Pharisäer dagegen waren die streng rechtgläubigen Juden, die Wächter des Gesetzes und die Bewahrer der mündlichen Überlieferung, die das Gesetz mit einer Fülle von kasuistischen Einzelbestimmungen für das praktische Leben umgab. Sie waren die für genaueste Beobachtung des Gesetzes und der Überlieferung eifernden Männer, die das im Volke herrschende Bewußtsein am lebendigsten aussprachen und durch eine geordnete Lehre und schulmäßige Interpretation der heiligen Bücher zu begründen strebten. Zu ihnen gehörten fast alle Priester, alle Schriftgelehrten, die Mehrzahl des Volkes, daher sie mehr als eine gewöhnliche Partei waren, als welche die Sadduzäer sie darzustellen suchten. Zugleich waren sie die national gesinnten Patrioten, Gegner der Fremdherrschaft, die ihnen als ein unerklärliches Mißgeschick erschien, zumal nach dem Absterben des Hangs zum Götzendienste, darum auch am meisten von den fremden Herrschern verfolgt. In ihnen fanden sich die Licht- und Schattenseiten des ganzen Volkes.

Die Pharisäer hatten im Anfange große Verdienste um die Reinhaltung des mosaischen Glaubens und die Bewahrung des Judentums vor Vermischung mit dem Heidentum; aber bei dem Streben nach Sicherung des Gesetzes vor fremder Beeinträchtigung arteten sie vielfach aus. Die als Zaun des Gesetzes diesem beigegebene kasuistische Erklärung erhielt ebenso, ja noch mehr verpflichtendes Ansehen wie das Gesetz selbst, und die gesetzliche Kasuistik, in kleinlichen Dingen befangen, verlor zuletzt ganz den Geist des Gesetzes. Da das Hebräische seit Esdras Zeiten für die Menge eine tote Sprache war und so das Gesetz der Erklärer bedurfte, vertraten die Pharisäer als eigentlicher Lehrstand die aus der (von den Sadduzäern verworfenen) Überlieferung geschöpfte Auslegung und gaben die Glossen zum Gesetz (Deuteroseis — Mischna). Sie waren ganz den Zeremonien, häufigem Fasten, vielfältigten Waschungen, der strengsten Sabbatsfeier ergeben, die sie prahlsüchtig zur Schau trugen, obschon es immer noch edle Männer unter ihnen gab. Sie lehrten entschieden die Unsterblichkeit der Seele, die jenseitige Vergeltung, das Dasein der Engel, die Einwirkung Gottes auf die Welt und seine Vorsehung ohne Beeinträchtigung der menschlichen Willensfreiheit; jedoch sollen spätere Pharisäer ein an den Lauf der Gestirne gebundenes Verhängnis angenommen haben. Wahrscheinlich glaubten sie auch an die Auferstehung der Leiber; der Jude Flavius Josephus stellte sie wohl nur im Gewande der griechischen Seelenwanderungslehre dar. Die Sittlichkeit war sehr streng, erscheint jedoch

hauptsächlich als die gewissenhafte Erfüllung einer Menge von Einzelschriften. Der Opferkultus fand nur im Tempel zu Jerusalem statt. Außer dem Tempel hatte das religiöse Leben in Jerusalem wie in Palästina und in der Diaspora seinen Mittelpunkt in den Synagogen, in denen ein opferloser Gottesdienst mit Gebeten und Gesängen, wie mit Lesung und Erklärung der heiligen Bücher abgehalten wurde.

Außer den religiös-politischen Parteien der Pharisäer und Sadduzäer gab es eine eigentümliche jüdische Gemeinschaft, die Essäer oder Essener, die selbst von Moses abstammen wollten, aber kaum vor der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhundert entstanden sind. Sie werden von Flavius Josephus (Antiq. 13, 5, 9) zur Makkabäerzeit um 150 v. Chr. zuerst erwähnt und erscheinen als Mystiker und Aszeten, aber orphisch-pythagoreischen Lehren ergeben und dabei mehr und mehr vom Judentum abweichend. Sie verwarfen die Tieropfer und wählten eigene Priester, hielten streng die Sabbatfeier, blieben aber vom Tempelkultus ferne. An der Lehre von dem einen höchsten Gotte hielten sie durchaus fest, die Lästerung des Moses bestraften sie mit dem Tode, verehrten aber auch die Sonne sowie die Engel, deren Namen geheim gehalten werden mußten. Ihr ganzes Leben ward durch die Vorstellung von der Reinheit und Unreinheit gewisser Dinge beherrscht, die ihren Verkehr erschwerte. Jede Mahlzeit war ein Opfermahl, Nahrung und Kleidung waren auf das Allernotwendigste beschränkt. Sie bildeten eine Art von Orden, der meist aus unverheirateten Männern bestand, ohne daß jedoch die Frauen ausgeschlossen waren; die Ehe mieden sie, wenigstens in den höheren Graden, verwarfen sie aber nicht an sich. Eine Klasse von ihnen verehelichte sich, aber erst nach dreijähriger Prüfung der Braut. Sie erzogen gerne fremde Kinder, machten Proselyten, die erst nach dreijährigem Noviziat Aufnahme in den Bund fanden, lebten in Gütergemeinschaft und in strengem Gehorsam, verboten das Verfertigen von Waffen, die Sklaverei sowie den Eid, außer bei der Aufnahme in den Bund. Enthaltensamkeit war ihnen die höchste Tugend, ihre Philosophie Moral. Nach Art der Pythagoreer sahen sie im Leibe eine Fessel der aus dem feinsten Äther hervorgegangenen Seele. Ihr Ursitz scheint in den abgeschiedenen Gegenden von Engaddi, westlich vom Toten Meere gewesen zu sein; nachher gingen von hier Kolonien aus, und es lebten an 4000 zerstreut in verschiedenen Städten, wo die ursprüngliche Strenge mehr zurücktrat. Sie sonderten sich überhaupt nicht räumlich von den übrigen Juden ab, führten ein tätiges, arbeitsames Leben, trieben verschiedene Gewerbe und übten die Heilkunst⁸.

⁸ Der Name der Essener wird abgeleitet: a) vom syrischen ܥܨܝܐ, heilen (medicus animae et corporis peritus [Ioseph., Antiq. 18, 1, 6]); b) von ܥܨܝܐ, Unfall, Zurücksetzung erdulden; c) vom syrischen ܥܨܝܐ fromm; letztere Etymologie hat am meisten für sich. Philo hat Ἐσσηνοί, Josephus auch Ἐσσηνοί. Vgl. Beller mann, Geschichtliche Nachrichten über Essener und Therapeuten, Berlin 1821; Sauer, De Essenis et Therapeutis, Breslau 1829; Harnischmacher, De Essenorum apud Iudaeos societate, Bonn 1866 (der den Namen Essener vom Stamme Ἐσσην ableitet und ihn mit Rücksicht auf mehrere verwandte Verba als die Starken, die Tugendhelden erklärt); Essenorum apud Iudaeos societatis origines exponuntur et historia, Bonn 1886 (Programm); Lauer, Die Essäer und ihr Verhältnis zur Synagoge und Kirche, Wien 1869; R. Ohle, Die Essäer des Philo: Beiträge zur Kirchengeschichte I, Berlin 1888; A. Hilgenfeld, Die Essäer Philos: Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1888, 49—71; A. Arrighi, Les Esséniens. Étude sur l'origine de leur nom

Dagegen gaben sich die ägyptischen Therapeuten, die sich von Städten fernhielten und in der Umgebung von Alexandrien in kleinen, dürftigen Gebäuden lebten, ganz dem beschaulichen Leben und dem Bibellesen hin. Jedes Haus hatte seinen heiligen Ort (Semneon, Monasterion), wo sie einzeln der Betrachtung oblagen; nur am Sabbat kamen sie, nach Geschlechtern in zwei Abteilungen geschieden, in einem gemeinsamen Heiligtum zusammen, wo ein Ältester eine Rede hielt. Sie deuteten die Bibel allegorisch, hatten heilige Mahle mit religiösen Gesprächen, Gesängen und auch festlichen Tänzen; Wein und Fleischgenuß war verboten. Auch sie bildeten eine Gesellschaft jüdischer Aszeten, die sich von der Gemeinschaft der andern Juden weder trennen wollte noch von ihr ausgeschlossen ward. Ob sie unter dem Einflusse der platonischen Philosophie standen und inwieweit sie mit den Essenern Palästinas zusammenhingen, ist vielfach streitig. Die Beschreibung, die der Jude Philo von ihnen entwarf, falls dessen Schrift „*De vita contemplativa*“ echt ist, was in neuerer Zeit bezweifelt wurde, hat man nachher ganz auf die christlichen Aszeten passend gefunden⁹.

Gegenüber den Juden Palästinas bildeten bald die in der Zerstreuung (Diaspora) lebenden eine große Zahl. Sie hatten ihren religiösen Mittelpunkt in den Synagogen, blieben meistens in regem

et de leur secte, Toulouse 1887; E. Zeller, Zur Vorgeschichte des Christentums: Essener und Orphiker: Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1899, 197—269; Treplin, Die Essenerquellen gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik: Theol. Studien u. Kritiken 1900, 28—92; Hilgenfeld, Die Essäer ein Volksstamm: Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1903, 294—315; C. Bugge, Zum Essäerproblem: Zeitschr. für neutestam. Wiss. XIV (1913), 145—174. Ermoni, L'essénisme: Revue des quest. hist. LXXIX (1906) 5—27; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II⁴ 651 ff., mit Literatur. — Quellennachrichten: Plin., Hist. nat. 5, 15. Ioseph., De bello lud. 2, 8; Antiq. 18, 4. Philo, Quod omnis probus liber sit. Euseb., Praep. evang. 7, 8.

⁹ Quelle: Die Schrift Philos *De vita contemplativa*, ed. Conybeare, Oxford 1895. Während einige den Therapeuten die Priorität vor den Essenern zuschreiben und letztere als eine palästinische Nachbildung der ersteren fassen, denken andere umgekehrt die Essener als das Urbild der Therapeuten. Döllinger dagegen (Heidentum und Judentum 760) leugnet eine nähere Verwandtschaft der Therapeuten Ägyptens mit den Essenern Palästinas und den Einfluß der griechischen Philosophie auf erstere. Langen seinerseits (Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi S. 195, Anm. 24) glaubt, in Ägypten habe man platonische Elemente mit der pythagoreischen Praxis verbunden, in Palästina aber habe sich der Pythagoreismus reiner ausgeprägt, der Ursprung dieser ganzen Richtung sei in Ägypten zu suchen. Der Name Therapeuten entspricht ohnehin dem Namen der Essener in der ersten der angeführten Ableitungen ganz genau. Nach Lucius (Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Aszese, Straßburg 1880) soll die dem Philo zugeschriebene Schrift *De vita contemplativa* erst in den letzten Jahrzehnten vor dem sie zitierenden Eusebius entstanden sein, was sicher zuviel behauptet ist; aber auch Schürer (a. a. O. III 687 ff.) sieht mit andern die Schrift als unecht an. Vgl. über die ganze Frage: Nirschl, Die Therapeuten (aus dem „Katholik“), Mainz 1890; P. Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, im 22. Supplementband der Jahrb. für klass. Philologie 1896, 693—772; Massebieau, Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes: Revue de l'histoire des religions 1887, 170 ff. 230 ff. 284 ff. Diese Autoren treten, wie Conybeare (in seiner Ausgabe der Schrift) für die Echtheit mit guten Gründen ein.

Verkehr mit Jerusalem, entrichteten die Tempelsteuer (Didrachma), sandten öfters Opfergaben und wallfahrteten selbst zum Tempel, wenn auch bei vielen die alte Anhänglichkeit an den Mittelpunkt ihrer Nation und ihres Kultus nachließ. Viele Juden waren in Babylon zurückgeblieben, von wo aus sie sich weiter nach Osten verbreiteten. Aber noch mehr strömten dem Süden zu; die Könige der Homeriten in Süd-arabien nahmen um 100 v. Chr. das Judentum an. In Ägypten hatte ihnen schon Alexander d. Gr. die Ansiedlung in der neuen Stadt Alexandrien gestattet; unter Ptolemäus Lagi war ihre Zahl beträchtlich gestiegen; zu Philos Zeiten bildeten sie hier zwei Fünftel der Bewohner der Hauptstadt und hatten eine sehr günstige Lage. Unter Ptolemäus II. Philadelphus (284—247 v. Chr.) ward in Ägypten die Bibel ins Griechische übersetzt (Septuaginta), wodurch das schon verminderte Verständnis des Hebräischen und Chaldäischen noch mehr zur Seltenheit und der Anschluß an die religiös-philosophische Bewegung der hellenistischen Welt gefördert wurde; hatten doch die Übersetzer abstraktere Ausdrucksweisen und genauere metaphysische Begriffe zu gewinnen und die Anthropomorphismen zu beseitigen sich bemüht. Auch lag der Gedanke sehr nahe, die Griechen mit dem Mosaismus zu befreunden und diesen mit ihrer Philosophie soviel als möglich in Einklang zu bringen. Ptolemäus Philopator gab 152 v. Chr. dem Onias, einem Sohne des ermordeten Hohenpriesters Onias III. von Jerusalem, die Erlaubnis, einen zerfallenen heidnischen Tempel bei Leontopolis in einen Tempel seines Gottes zu verwandeln. Obschon dies in die Zeit der Profanation des Tempels zu Jerusalem fiel und eine Lossagung von diesem nicht beabsichtigt wurde, sahen es doch die Juden Palästinas sehr ungern, da es gegen das Gesetz verstieß. Sie mußten sich aber dem Unterfangen fügen, das mit dem einst dem Lande Ägypten verheißenen Segen (Is 19, 21—25) gerechtfertigt ward, und so hatte der Tempel zu Leontopolis bis auf Vespasians Zeiten Priester, Leviten und reiche Einkünfte. Je mehr griechische Sprache und Literatur auf die ägyptischen Juden einwirkten, desto mehr mußten sie sich von dem altjüdischen nationalen Geiste entfernen¹⁰.

Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie begann in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. mit dem aus priesterlichem Geschlecht entsprossenen Peripatetiker Aristobulus, Lehrer des Königs Ptolemäus Philometor, der in einem griechisch verfaßten Werke die Bekanntschaft der griechischen Dichter und Philosophen mit den Lehren des Moses und eine vielfache Übereinstimmung beider nachzuweisen suchte. Er führte zu diesem Behufe viele, wohl von früheren Juden verfaßte Verse an, die als orpheische, hesiodische, homerische galten, behauptete ein Zusammentreffen des Orpheus mit Moses, des Pythagoras mit Schülern des Jeremias in Ägypten und benützte die griechischen

¹⁰ Ioseph., Antiq. 15, 3, 1; 12, 2, 4; 13, 3, 2; De bello Iud. 2, 36; 7, 3, 3. Philo., In Flaccum 971 973. Die alexandrinische Bibelübersetzung betrachteten die strengen Juden als ein so großes Unglück, daß sie den Tag ihres Zustandekommens mit dem Tage der Anbetung des goldenen Kalbes gleichsetzten (Tract. Sopherim. 1 Meg. Taquith. fol. 50, c. 2).

Autoren in ziemlich ausgedehntem Maße¹¹. Der Hauptvertreter der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie war der gelehrte Philo von Alexandrien (geb. 25 v. Chr., gest. 39 n. Chr.), der die platonischen und stoischen Philosopheme in verborgener Weise schon bei Moses, dem Vater aller Philosophie, mittels der Unterscheidung zwischen Geist und Buchstaben und mittels allegorischer Erklärung des Pentateuchs finden und mit ihr den tieferen, wahren Sinn der von Gott inspirierten, unerschöpflich gedankenreichen, aber erst von ihrer Umhüllung loszuschälenden Bibelworte feststellen wollte. Er trug in die heiligen Bücher das hinein, was er aus griechischer Bildung geschöpft hatte, sosehr er von Liebe für sein Volk und dessen hohen Beruf erfüllt war. Sein System beruht auf folgenden Sätzen: 1) Zwischen Gott und der Welt ist ein unendlicher Abstand; Gott ist über alles unendlich erhaben, eigenschafts- und namenlos, der Seiende, dem gegenüber alles andere Sein wie Nichtsein ist; er ist persönlich, absolut selig und stets wirksam. 2) Es gibt eine wirkende Ursache — Gott — und einen leidenden Stoff — die seelenlose, aus sich unbewegliche, aber bildsame Materie —, aus dem sich die Unvollkommenheiten des Endlichen erklären lassen. Statt der Schöpfung aus Nichts ist hier mit den Platonikern eine Präexistenz der Materie gesetzt. 3) Da Gott seinem Wesen nach aller Berührung mit der Materie und der Welt entrückt ist, so bediente er sich zur Weltbildung der Ideen, seiner unkörperlichen Kräfte, und gestaltete durch sie die Materie. 4) Die Ideen zusammen bilden die intelligible Welt (Kosmos noetos) und sind Musterbilder der Sinnenwelt (Kosmos aisthetos). Der Urheber der Idealwelt, mit dem aber diese zusammenfällt, ist der göttliche Logos. 5) Die Ideen sind einerseits Urbilder, nach denen Gott schafft, die Siegel, die er den Dingen aufdrückt, anderseits die wirkenden Ursachen oder dienenden Kräfte (Dynamis), durch die er seinen Schöpfungsplan ausführt, göttliche Tätigkeiten an der Welt, denen eine gewisse Selbständigkeit zukommt, wie Engel, daher oft persönlich gedacht. 6) Der göttliche Logos ist die höchste Vernunft, die teils als bloße unpersönliche, im göttlichen Wesen beschlossene Eigenschaft betrachtet wird (Logos endiathetos), teils aber auch und vorzugsweise als durch das göttliche Sprechen aus dem Schoße der Gottheit heraustretend und sofort in persönlicher Verschiedenheit von Gott für sich bestehend erscheint (Logos prophorikos). Er ist die vollendetste Offenbarung Gottes, der Inbegriff aller göttlichen Kräfte und Kundgebungen, Vermittler zwischen Gott und Welt, Abbild des Vaters, Sohn Gottes, der zweite Gott, Erzengel, Weisheit. 7) Engel, Dämonen, Seelen bedeuten dasselbe; ihre Zahl ist unendlich, ihre Wohnung die Luft. Ein Teil der Seelen (platonisch gefaßt) ist von der Luft zur Erde herabgefallen, um sich mit sterblichen Leibern zu verbinden (Gn 6, 1 ff.); viele gehen in der Sinnlichkeit unter, andere ringen mit ihr, um wieder emporzukommen; die Lasterhaften gehen mit der Zerstörung des Leibes unter. Auch die Gestirne haben Seelen. 8) Wollust ist Prinzip und Sitz der Sünde; ihr entgegen ist Enthaltbarkeit, Unterdrückung und Beschränkung der Sinnlichkeit nötig. Tugend ist, alles aus Rücksicht auf Gott zu tun, und Glaube ist wahre Weisheit. Der Zustand der Vollkommenen ist die Ekstase, die in der messianischen Zeit eine allgemeine werden wird. — Philo war in der Tat der Meister der jüdisch-theosophischen Schule und hat auf viele Jahrhunderte hinaus den größten Einfluß geübt. An ihn schließen sich sowohl großartige neue Gedanken als auch gefährliche Auswüchse des menschlichen Denkens an.

In diesen jüdisch-alexandrinischen Kreisen entstanden aber auch noch Schriften von weittragender Bedeutung, die nachher im Kanon der Kirche Platz gefunden haben und den Übergang vom Alten zum Neuen Testament vermitteln. So insbesondere das Buch der „Weisheit“, das auf den in den Sprüchen Salomons und in dem Buche des Siraciden gegebenen Grundlagen weiterbaut. Hier erscheint die göttliche Weisheit in Weiterführung der sonst (Job 28, 24—28. Spr

¹¹ Aristobulus bei Euseb., Praep. ev. 7, 14; 8, 10; 13, 12. Valckenaer, De Aristobulo Iud., Leiden 1806.

8, 22—31) ausgesprochenen Gedanken als Hauch der Kraft Gottes, ein lauterer Ausfluß seiner Herrlichkeit, der Abglanz des ewigen Lichtes, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte (Weish 7, 25 ff.; 8, 4; 9, 4). Auch im zweiten Buche der Makkabäer, das auf Jason von Cyrene verweist (2, 23), findet sich reichhaltiger Lehrstoff, besonders über das jenseitige Leben und die Auferstehung (7, 9 ff.). In den gleichen Kreisen scheinen auch andere Schriften entstanden zu sein, die nicht desselben Ansehens sich dauernd erireuten, wie ältere Teile der nachher von Christen weitergeführten sibyllinischen Bücher, das dritte Makkabäerbuch u. a. m.

Der Handelsverkehr hatte auch viele Juden in große Städte des Abendlandes gebracht, und im letzten Jahrhundert v. Chr. entstand eine zahlreiche jüdische Kolonie in der Hauptstadt des Reiches. Die ersten Juden kamen nach Rom als Kriegsgefangene durch Pompeius. Julius Cäsar erlaubte ihnen, Synagogen einzurichten; er sowohl wie Augustus begünstigte sie. In mehreren Stadtvierteln hatten sie ihre Synagogen mit der ganzen Organisation des synagogalen Gottesdienstes und der religiösen Verwaltung, wie sich aus den jüdischen Inschriften in Rom ergibt. Auch besaßen sie ihre eigenen gemeinsamen Friedhöfe, die als unterirdische Gänge und Kammern angelegt wurden, ähnlich den christlichen Katakomben¹².

Nicht wenige Juden, selbst in Palästina erzogene und lebende, schlossen sich der römischen Weltanschauung an; so der gelehrte Pharisäer Josephus, aus priesterlichem Geschlecht, der zu Ehren des Vespasian und Titus den Namen Flavius annahm und durch das Buhlen um die Gunst der Römer sowie durch das Bestreben, in seinen Schriften alles, was diesen etwa anstößig sein konnte, zu mildern, bei seinen strengeren Landsleuten großen Anstoß erregte († 93 n. Chr.). Aber anderseits hatten die zahlreichen unter andern Völkern lebenden Juden von ihrer national-religiösen Abgeschlossenheit viel abgelegt und suchten unter den Heiden Bekenner des Glaubens an den wahren Gott, Proselyten (προσήλυτοι, Hinzugekommene) zu gewinnen. Diese Missionstätigkeit der Juden war in manchen Kreisen der Bevölkerung des römischen Reiches im Osten wie im Westen von Erfolg gekrönt, zumal bei der herrschenden Neigung zu fremden Kulte, besonders bei den Frauen; sie erwarben selbst in Rom Proselyten. Unter diesen zum Judentum bekehrten Heiden gab es zwei Arten: die eigentlichen Prose-lyten, die das ganze Gesetz annahmen und den Forderungen des rabbinischen Judentums entsprechend sich der Beschneidung und dem

¹² Tacit., Ann. 2, 85; Hist. 5, 5. Horat., Sat. 1, 9, 69 f. Iuvenal., Sat. 6, 643; 14, 96 f. Seneca bei August., De civ. Dei 6, 11. Philo, De leg. ad Caium 1014 1035 f. Ioseph., Antiq. 14, 10, 2—8; 18, 3, 5; 19, 5, 3. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach Inschriften dargestellt, Leipzig 1879. Axenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin der urchristlichen Mission (Festschrift für Warneck 1904, 1—80). Bludau, Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert: Katholik 1903 I 113—134 193—229. N. Müller, Die jüdische Katakomba am Monte Verde in Rom, Leipzig 1912; Die Inschriften der jüdischen Katakomba am Monte Verde zu Rom, herausgeg. von N. Bees, ebd. 1919.

rituellen Reinigungsbad unterzogen. Sie wurden bezüglich der Rechte und Pflichten den Juden von Geburt gleichgestellt. In den späteren Schriften der Rabbiner werden diese „Proselyten der Gerechtigkeit“ genannt. Die zweite Klasse bestand aus solchen, die den Glauben an den einen Gott der Juden annahmen, ihn als den wahren Gott verehrten und anbeteten, an der Sabbatfeier in den Synagogen teilnahmen, die göttlichen zehn Gebote und die Vorschriften über die Speisen befolgten. Sie hießen die Gottesfürchtigen (σεβόμενοι oder φοβούμενοι τὸν θεόν). Letzteren, die viel zahlreicher waren, gab die mildere Schule des Hillel Anteil am Messiasreiche, während die strengere Schule des Schammai, die auch jener gegenüber die Ehescheidung (Dt 24, 1) bloß wegen Unzucht, nicht wegen jeder mißfälligen Handlung gestattet wissen wollte, sie davon ausschloß, da nach streng jüdischer Anschauung kein Heide wahrhaft Sohn Abrahams werden konnte. Beide Teile beriefen sich auf Ps 9, 18: „Es sollen die Völker untergehen, die Gott vergessen.“ Bei den meisten Heiden wurden diese Proselyten und die Juden selbst verachtet und gehaßt. Ihrerseits wollten die Juden stets einen unbedingten Vorrang von den bekehrten Heiden behaupten¹³. Für die Tätigkeit der Glaubensboten des Christentums war unter den jüdischen Proselyten und in der ganzen religiösen Einstellung jener Kreise, aus denen diese hervorgingen, ein gutes Feld vorbereitet.

Nach und nach war so die Scheidewand gefallen, die die Juden von den andern Völkern abschloß. Sie gaben diesen vieles und empfangen wieder von ihnen, sie streuten bessere religiöse Ideen aus und nahmen fremde Bildungselemente in sich auf. Nicht einmal in Palästina selbst konnten sie dem Eindringen der letzteren widerstehen, sosehr man sich auch bemühte, durch das in der Zeit der Makkabäerkämpfe in Palästina zur Bekämpfung des Hellenismus verfaßte Buch Henoch¹⁴, durch das nach 63 v. Chr. geschriebene Psalterium Salomons und andere Schriften sie abzuwehren oder unschädlich zu machen. Auch hier war das Hebräische nicht mehr Volkssprache; man hatte das Bedürfnis, die heiligen Schriften zu übersetzen, und hierfür dienten besonders die Targumim, wovon das älteste zur Thora (von Onkelos) aus der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts stammt¹⁵. Der schwere

¹³ Tacit., Hist. 5, 5. Iuvenal., Sat. 14, 96 f. L. Geiger, *Quid de Iudaeorum moribus atque institutis scriptoribus Romanis persuasum fuerit*, Berlin 1870. Vgl. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* III: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I⁴ (Leipzig 1924) 1—23.

¹⁴ Neue Ausgabe von Flemming in *Texte und Untersuchungen*, N. F. VII, 1, Leipzig 1901. Flemming und Radermacher, *Das Buch Henoch* (Die griech.-christlichen Schriftsteller), Leipzig 1901. Schürer a. a. O. III 268 ff.

¹⁵ Schönfelder, *Onkelos und Peschitto*, München 1869. Sigm. Maybaum, *Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim*, Breslau 1870. Art. „Bibelübersetzungen“. 12: Jüdisch-aramäische Übersetzungen (Targumim) von Nestle in *Realenzyklopädie für protestant. Theologie* III³ 103 ff.

Druck der Fremdherrschaft, überhaupt die politischen Verhältnisse führten ebenso zu einem starren Festhalten an dem Buchstaben des Gesetzes als zur Veräußerlichung der uralten Messias Hoffnung. Man ersehnte einen Befreier von der Fremdherrschaft, einen die Heidenvölker überwindenden König des auserwählten Volkes, den man um so mehr von Gott erhoffen zu dürfen glaubte, als man bis ins kleinste die Anforderungen des mosaischen Gesetzes zu erfüllen und damit wahre Rechtfertigung zu erlangen bestrebt war. Das Pharisäertum in seiner Entartung förderte diese Richtung des jüdischen Volksgeistes, während die Sadduzäer auf diesen nur zersetzend und zerstörend, die Essener, weil weniger zahlreich, bloß in einzelnen Kreisen und auch da nicht im Sinne eines geistigen Aufschwungs der Masse einzuwirken vermochten. Alle Formen der Lasterhaftigkeit und Bosheit fanden sich bei den Juden der römischen Kaiserzeit vor (Ioseph., De bello Iud. 7, 8, 1).

Während die Juden in Persien sich teils dem Parsismus anschlossen, teils ein eigenes jüdisch-persisches System ausbildeten, waren die nächsten Nachbarn Palästinas, die Samariter, von ihnen fortwährend getrennt. Dieses Mischvolk (2 Kg 17, 24 ff. 2 Chr 31, 1 ff.), von den heidnischen Kolonisten (der Mehrzahl) auch Kuthäer genannt, erhob, obschon dem Heidentum ergeben und darum vom Tempelbau ausgeschlossen, den Anspruch auf seine israelitische Abstammung. Durch den ausgestoßenen jüdischen Priester Manasse erhielten sie (nach einigen 410, nach andern 332 v. Chr.) ihren eigenen Tempel auf dem Berge Garizim (Dt 17, 4) bei Sichem und ein eigenes Priestertum. Dieser Tempel ward (109 v. Chr.) durch Johannes Hyrkanus I. zerstört, was den Haß zwischen Juden und Samaritern noch vermehrte, die sich beiderseitig wie Schismatiker mieden (Jo 4, 9 ff.). Selbst nach Ägypten verpflanzte sich dieser Haß durch die dorthin geschickten Soldaten aus Samaria. Von der Heiligen Schrift nahmen sie nur die fünf Bücher Mosis an, die sie in einer eigenen Übersetzung hatten. Auch bei ihnen fanden die hellenistischen Kulturelemente Eingang. Die Grundzüge ihrer religiösen Anschauungen sind: 1) Festhalten am Monotheismus; 2) Scheu vor aller Übertragung des Menschlichen auf die Gottheit (Anthropomorphismen); 3) Leugnung oder doch Mißachtung der jüdischen Lehre von den Engeln, die als bloße Kräfte galten; 4) Verherrlichung der fünf Bücher Mosis mit Verwerfung der späteren Schriften; 5) Sabbatfeier und Beschneidung als Bundesunterpfänder; 6) Tempelkult auf Garizim; 7) Hoffnung auf den Messias als Wiederhersteller, und zwar in minder partikularistischer Fassung als bei den Juden; 8) Glauben an eine gewisse, wenn auch empfindungslose Fortdauer der Seelen in der Unterwelt (Scheol). Josephus macht ihnen zum Vorwurf, daß sie im Glücke sich für Juden ausgaben, wie unter Alexander d. Gr., im Unglücke aber, namentlich bei Antiochus Epiphanes, dem sie ihren Tempel als Tempel des hellenischen Zeus ohne Kultusänderung bezeichneten, für Sidonier. Aus diesen Samaritanern gingen in der ersten christlichen Zeit Sektenstifter (Dositheus, Simon, Menander) hervor¹⁶.

¹⁶ Ioseph., Antiq. 11, 7, 2; 8, 2 f.; 12, 1, 1; 5 f. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, Leipzig 1902. Art. „Samaritaner“ von Kautzsch in Realenzyklopädie für protestant. Theologie XVII³ 428—445. — Der jüdische Priester Manasse wird von einigen in die Zeit des Darius Kodo-

So hoch auch in religiöser und sittlicher Beziehung das israelitische Volk über den Heidenvölkern stand, so erhabene religiöse Schätze es in seinen heiligen Büchern, in seinen gottesdienstlichen und häuslichen Einrichtungen bewahrte, so waren doch auch die Juden in der römischen Kaiserzeit tief gesunken durch eine äußerliche Auffassung der Religion, durch fanatischen Nationalstolz und Haß gegen die Heiden, durch Sittenverderbnis und innere Zwietracht. Selbst das Hohepriestertum war erniedrigt durch Streitigkeiten seiner Inhaber mit den übrigen Angehörigen des geistlichen Standes, wie z. B. über Verteilung der Zehnten, sowie durch die willkürlichen Ein- und Absetzungen (in 108 Jahren 28 Hohepriester, von denen einige, wie Ananias [52] und sein Sohn Ananus [61], Sadduzäer waren, und von denen manche ihre Mitbewerber mit besoldeten Banden bekriegten). Unter der Fremdherrschaft ging die sonst so lebendig festgehaltene Idee des Messias in die Erwartung eines politischen Befreiers über, und nur wenige ausgewählte Seelen hielten sie in ihrer Reinheit und Wahrheit, wie sie bei den Propheten ausgeprägt war, aufrecht und flehten zu Gott, daß die Himmel den Gerechten tauen möchten (Is 45, 8). Der schlagendste Beweis der Entartung des jüdischen Volkes liegt darin, daß es in der Folge jedem falschen Messias sich anschloß, der seinen irdischen Hoffnungen schmeichelte, während es in seiner großen Mehrheit den wirklichen Messias verwarf¹⁷.

3. Die Fülle der Zeit.

Nach dem Worte des hl. Paulus (Gal 4, 4) war es die „Fülle der Zeit“, in der die von Gott vorherbestimmte und verheißene Erlösung eintrat. Die griechisch-römische Welt war gealtert, der Welterlöser sollte sie verjüngen; sie hatte ihre Aufgabe erschöpft und gezeigt, was die Menschheit aus eigenen Kräften vermöge. Das Erlösungsbedürfnis war ihr zum Bewußtsein gebracht und damit zugleich der Boden für die Aufnahme des Erretters bereitet. Die Trennung der Kulturvölker der alten Welt ward durch die Einheit des römischen Reiches, durch die zum allgemeinen Verständigungsmittel gewordene griechische Sprache, durch die Mischung der Nationen und ihrer leitenden Ideen wie weit

mannus gesetzt, den Alexander d. Gr. besiegte, von andern in die des Darius Nothus, so daß Josephus (Antiq. 11, 7; 12, 1) hierin irrte. Die Kirchenschriftsteller führen die Samariter gewöhnlich unter den Häresien an (Philastr., De haeres. c. 7. Epiph., Haer. c. 9. Leont., De sectis c. 8). Nach Philosophumena 9, 29 fanden die Sadduzäer in Samaria großen Anhang. Die samaritanische Übersetzung des Pentateuchs ward zuerst 1627 in der Pariser Polyglotte herausgegeben. Der Messias heißt משיח oder מִלְכָּם, reductor, conversor, Bekehrer, worin die praktische Seite des prophetischen Berufes hervorgehoben ist. Einige glauben, die samaritanische Messiasidee sei der echten viel näher gewesen als die jüdische (Ad. Maier in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon IX¹ 605).

¹⁷ Zu den Pseudomessiasen gehören: Theudas (Apg 5, 36), Judas Galiläus (Apg 5, 37. Ioseph., Antiq. 20, 5, 1), ein aus Ägypten gekommener Prophet unter Nero um 55 n. Chr. (Ioseph., De bello Iud. 2, 13, 5), ein Betrüger ca. 60 n. Chr. (Ioseph., Antiq. 20, 8, 10).

verbreiteter religiöser Strömungen in der Art vermindert, daß sie für eine Einigung und damit für eine religiös-sittliche Erhebung vorbereitet erscheinen, zumal bei äußerer Ruhe, bei zunehmender Beschäftigung mit den durch keine Einschläferung des Gewissens mehr in den Hintergrund zu drängenden religiösen Fragen, bei der in weiteren Kreisen vorhandenen Sehnsucht nach einem himmlischen Retter und Erlöser. Der Sinn für das Gewaltige und Erhabene, wie ihn die Orientalen vorwaltend zeigten, der Sinn für das ästhetisch Schöne, wie ihn die Griechen ausgebildet, für das bürgerlich Nützliche, für Recht und Gerechtigkeit, wie ihn die Römer gepflegt hatten, sollte seine Verklärung finden in dem wahrhaft Heiligen, der alle und alles heiligen, entsündigen und über das Irdische emporheben konnte. In den Tagen des Augustus neigten Daniels Jahreswochen ihrem Ende zu (Dn 9, 24 ff.). Der zorobabelische Tempel harrete auf den, dessen Ankunft ihn mehr verherrlichen sollte, als einst die Rauchwolke den Tempel Salomons gedelt hatte (Agg 2, 4 ff. Mal 3, 1 ff.); die Hoffnung auf ihn war, wenn auch entstellt und verzerrt, doch lebhafter und brennender als je. Jahrtausende waren vergangen, seit der erste Adam der Stammvater des sündigen Geschlechtes geworden war; nun erst sollte der zweite Adam, der göttliche Logos, eintreten in diese Welt, um sie mit Gott zu versöhnen und ihr neues Leben zu verleihen¹⁸.

Warum kam der Erlöser so spät, erst nach Tausenden von Jahren? Warum ließ er sich so lange mit schmerzlichem Sehnen von den besseren und edleren Menschen erwarten? Das ist eine Frage, die frühzeitig an die Christen gerichtet und vielfach von ihnen beantwortet ward. 1) Schon ein altchristlicher Schriftsteller unbekannten Namens (Brief an Diognet c. 9) antwortet: Die Menschheit sollte erst zur vollen Erkenntnis ihres Elendes und ihrer Erlösungsbedürftigkeit kommen. Die Zeiten der schweren Verirrungen und Sünden samt deren schrecklichen Folgen sollten ihr darüber die Augen öffnen, in welchen Abgrund sie gestürzt war, welches Elend sie sich zugezogen hatte; der verlorene Sohn sollte erst das Vaterhaus suchen lernen (Lk 15, 17 ff.). Gott hatte kein Wohlgefallen an den Sünden; aber er duldete sie aus Langmut und bildete erst in den Menschen den Sinn für Gerechtigkeit heraus, damit, nachdem wir aus unsern eigenen Werken die Überzeugung geschöpft, daß wir des Lebens unwürdig seien, alsdann erst Gottes Güte uns dasselbe verleihe und, nachdem wir an uns geoffenbart, daß wir aus eigenen Kräften das Reich Gottes nicht erlangen können, uns die Möglichkeit dazu durch Gottes Macht und Größe gegeben werde. Als das Maß voll war und die Bosheit ihren höchsten Gipfel erreicht hatte, als die Menschheit reif schien für das Gericht und den Tod: da trat die göttliche Liebe in ihrer ganzen himmlischen Größe hervor in der Erlösung des verlorenen Geschlechtes durch den eingebornen Sohn Gottes, und wo die Sünde groß war, da war die Gnade noch größer

¹⁸ Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte I (Tübingen 1864) 1 ff.

(Röm 5, 20). 2) Gottes Taten treten nicht unvermittelt und unvorbereitet hervor, sondern sie entwickeln sich nach einem hohen und erhabenen Plane stufenweise und durch menschliche Werkzeuge in der Zeit. Die ganze vorchristliche Geschichte war eine nähere oder entferntere Vorbereitung auf Christus, die sich sowohl im Entwicklungsgang des jüdischen Volkes, von seiner Absonderung bis zu seiner Annäherung an die heidnischen Völker, als auch im Ringen und Streben der letzteren und insbesondere ihrer edelsten Geister zeigt. Aber das neue Heil, das im Judentum für die Menschheit vorbereitet ward und für das im Heidentum die Menschen bereitet wurden, sollte diesen nicht gewaltsam aufgenötigt, sondern in freier Tätigkeit von ihnen ergriffen werden; darum mußten sie dafür äußere und innere Anknüpfungspunkte vorfinden. Im Mosaismus war der göttliche Stoff und Inhalt in seinen Grundzügen gegeben; das Heidentum lieferte dazu die menschliche Form und die weltlichen Förderungs- und Bildungsmittel. 3) Übrigens hatten die besseren und edleren Menschen der vorchristlichen Zeit keinen absoluten Nachteil von der verspäteten Erscheinung des Erlösers. Denn der Glaube an den zukünftigen Welterretter war für sie dasselbe, was für spätere Geschlechter der Glaube an den erschienenen; auch sie konnten in und durch Christus das Heil erlangen. Selbst abgesehen von den frommen Juden gab es Menschen, die das in ihr Herz gepflanzte (natürliche) Gesetz beobachteten (Röm 2, 14). „Zwar gab es kein anderes Volk“, sagt Augustin¹⁹, „das in Wahrheit Volk Gottes genannt wurde, als das israelitische; aber selbst die Juden können nicht leugnen, daß es einige Menschen auch unter andern Völkern gab, die zwar nicht in der irdischen, aber doch in der himmlischen Gemeinschaft zu den wahren Israeliten gehörten, wie schon das Beispiel des Idumäers Job zeigt. Ich zweifle nicht, daß Gott vorgesorgt hat, daß wir an diesem einen sehen können, wie auch unter andern Völkern Menschen sein konnten, die ein gottgefälliges Leben führten und so zum geistigen Jerusalem gehörten. Das ward, wie zu glauben ist, niemand verlihen, außer wem von Gott der eine Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus, geoffenbart wurde, der als im Fleische kommend den alten Heiligen ebenso vorherverkündigt ward, wie er uns als Erschienenener verkündigt wurde, auf daß ein und derselbe Glaube durch ihn alle zur Stadt, zum Hause, zum Tempel Gottes Auserwählten zu Gott hinführe.“ Im Angesichte der Ewigkeit aber, vor Gott, dem tausend Jahre wie ein Tag sind, der alles, auch das Innere der Menschenherzen voraussieht, wie derselbe Kirchenvater ausführt²⁰, ist wohl die Frage nach der verspäteten Erlösung ebenso nichtig wie die Frage nach der verspäteten Erschaffung des Menschen²¹.

¹⁹ De civ. Dei 18, 47.²⁰ August., De civ. Dei 12, 12 27.²¹ Vgl. ebd. 7, 32; 10, 25; 16, 1. Orig., C. Cels. 4, 7 8. Greg. Naz., In Maccab. or. 15, n. 1 (Migne, Patr. gr. 35, 911f.). Cyrill. Alex., C. Iulian. libri 3 (Migne, Patr. gr. 76, 664f.).

Erstes Buch.

Die Entstehung und Ausgestaltung der Kirche im Rahmen des heidnisch-römischen Staates.

(Vom 1. bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts.)

Dieser erste Zeitraum der Kirchengeschichte zeigt uns die Stiftung der Kirche, ihre innere Entfaltung und ihre äußere Ausbreitung innerhalb des weiten römischen Reiches und noch hinaus über dessen Grenzen, besonders im Osten und Südosten. Ohne irgend eine Unterstützung durch die weltliche Gewalt, ja von ihr befehdet und verfolgt, von der profanen Wissenschaft bekämpft, gewinnt die Kirche festen Boden. Mitten in einer ihr feindlichen Welt siegt sie durch ihre Bekenner und ihre Martyrer. Bedroht von zahlreichen Irrlehren und Spaltungen, bewahrt sie ihre Einheit. Vor der sittlichen Verderbnis und den Lasten der Zeitgenossen, die auch ihre Glieder anstecken, schützt sie ihre Heiligkeit. Dabei entwickelt sie ihre Lehre, indem sie alle guten und brauchbaren Elemente der Vorzeit verwertet und veredelt, nach verschiedenen Richtungen hin eine theologische Wissenschaft anbahnend. Sie weiß und erkennt sich als Rechtsnachfolgerin der alten Synagoge, beseitigt aber nach und nach die Schatten und die Vorbilder des Alten Testaments, löst sich los von den partikularistischen und nationalen Banden und Schranken, offenbart im Denken und im Leben ihre Universalität. Aus einfachen Anfängen entwickelt sie ihren Kultus immer reicher, nimmt auch die Kunst in ihren Dienst auf. Sie hebt und adelt die verachteten Klassen der Gesellschaft und hält ihre Gläubigen durch eine heilige Zucht, durch weise, mit Milde gepaarte Strenge in ihrem sittlichen Pflichtkreis. Noch treten anfänglich in der Blütezeit der ersten Christen bei der großen Zahl höherer Gnadengaben die kirchlichen Vorsteher nur selten mit ihrer vollen Autorität auf, aber die Grundzüge der kirchlichen Verfassung waren schon im Anfange gegeben und entfalteten sich immer mehr; wo es das Bedürfnis erheischte, machten sich die von Christus und den Aposteln eingesetzten Gewalten geltend. So bietet dieses Zeitalter der jungen Kirche, das Zeitalter der Martyrer, auch bei der Dürftigkeit der vorhandenen Quellen ein erhebendes und großartiges Bild. Die Kirche erweist sich als göttliche Stiftung, stark genug, die tiefgesunkene Welt zu erneuern, die Liebe und die Bewunderung aller edleren Herzen zu gewinnen, auf festem, von Gott gegebenen Grunde ruhend, aber zugleich fortschreitend in ihrer Entfaltung nach innen wie nach außen.

Erster Abschnitt.

Die Gründung der Kirche im apostolischen Zeitalter.

1. Jesus Christus, der Stifter der Kirche.

Kern und Mittelpunkt der Geschichte, lebendiges höchstes Haupt der Kirche ist der Gottmensch Jesus Christus. Das Leben Jesu ist so großartig, so reichhaltig und weltumfassend, daß die Kirchengeschichte darauf verzichten muß, es zu behandeln. Bloß eine Frage muß hier erörtert werden: Was enthalten die Lehren und die Taten des Herrn in Bezug auf die Gemeinschaft der Mitglieder des Gottesreiches, das durch ihn in die Welt gekommen war? Jesus selbst unterwarf sich für seine Person voll und ganz dem mosaischen Gesetz. Auch seine persönliche Tätigkeit in der Verkündigung des Reiches Gottes galt bloß dem auserwählten Volke, aus dem er seiner menschlichen Abstammung nach hervorgegangen war. Allein das Heil, das er auf die Welt brachte, war bestimmt für alle Menschen aller Zeiten, und die Heilsbotschaft sollte der ganzen Menschheit verkündigt werden. Mit dieser Aufgabe betraute Jesus zwölf Männer, die aus der Zahl jener Juden, die an ihn als den Messias glaubten und die Botschaft des Gottesreiches angenommen hatten, auserwählte. Der engere Zusammenschluß aller derjenigen aus dem Judentum, die an die Sendung Jesu glaubten, bedingte bereits eine äußere Gemeinschaft der Messiasgläubigen in Israel, die bestimmt war, die nationalen Grenzen zu durchbrechen und alle Völker zu umfassen. Darin liegt die Gründung der Kirche als einer äußerlich sichtbaren Gesellschaft. Diese Gründung vollzog sich somit in folgenden Tätigkeiten: 1) Jesus vereinigte um sich Jünger und Anhänger: einen weiteren Kreis von frommen Frauen und sonstigen Getreuen, einen engeren von 72 Jüngern (Lk 10, 1 ff.) und einen engsten von zwölf auserlesenen Schülern, die er Apostel nannte (Jo 1, 37 ff. Lk 6, 13 ff. Mt 4, 18 ff.). 2) Er belehrte und unterrichtete seine Anhänger mit unerschöpflicher Geduld; am vollständigsten jedoch teilte er seine Lehre den Aposteln mit, die er zu Menschenfischern machen wollte (Lk 5, 1—11). 3) Den Aposteln übertrug er auch soziale Gewalten, indem er sie bevollmächtigte zur Leitung der Gläubigen und zur Ausspendung der Geheimnisse des Heils. Wie er vom Vater gesandt war, so sandte er sie aus (Jo 20, 21); von ihm hatten sie ihre Auserwählung, nicht er von ihnen (Jo 15, 16). So sollte alle Entwicklung seines Reiches von oben nach unten gehen, alles an lebendige bevollmächtigte Persönlichkeiten geknüpft, eine aus Lehrenden und Lernenden, Regierenden und Regierten bestehende Gesellschaft errichtet sein. Die Zwölfzahl der Apostel vertrat die zwölf Stämme Israels²². Alle zwölf Apostel waren aus niederen Ständen und ohne

²² Während die Namen der zwölf Apostel (Mt 10, 2 ff. Lk 6, 13—16. Apg 1, 13) genau verzeichnet sind, haben die älteren Urkunden kein Verzeichnis der 70 oder 72 Jünger; Eusebius (Hist. eccles. 1, 12) kannte keines, er erwähnt nur

höhere Bildung; denn nicht menschliche, sondern göttliche Kraft sollte an ihnen sich offenbaren und durch sie wirken. Ihnen, seinen Gesandten, verhiess Jesus den Geist der Wahrheit und seinen immerwährenden Beistand, ihnen erteilte er die Wundergabe, das Lehramt, die Gewalt zu binden und zu lösen, Sünden zu vergeben und zu behalten, zu seinem Andenken das von ihm eingesetzte heilige Mahl zu feiern, ja die Herrlichkeit, die ihm der Vater gegeben, teilte er ihnen mit (Jo 17, 22); sie sollten an seine Stelle treten, in ihnen wollte er selbst gehört und verehrt sein (Lk 10, 16)²³.

Damit aber ein Einheitspunkt für die Apostel und für sein Reich auch nach dem Scheiden des Herrn von dieser Erde gegeben sei, setzte Jesus einen sichtbaren Stellvertreter ein in der Person des Simon, dem er den Namen Kephas (Fels) beigelegt hatte (Jo 1, 42). Dieser Simon Petrus erhielt von ihm zum Lohne für sein Bekenntnis, daß sein Meister Sohn des lebendigen Gottes sei, die Verheißung, daß er auf ihn, den Felsen, seine Kirche bauen und ihm die Schlüssel des Himmelreiches, die höchste Gewalt der Kirche, übergeben werde. Er erhielt später, nach dreimaligem Bekenntnis seiner Liebe den Auftrag, die Lämmer und Schafe, die gesamte Herde des Herrn als stellvertretender Hirte zu weiden. Für ihn, den der Satan versuchen wollte, ward besonders von Christus gebetet, daß sein Glaube nicht wanke, und ihm die Pflicht auferlegt, seine Brüder zu bestärken²⁴. Und obschon Petrus

als dazu gehörig Barnabas, Sosthenes, Matthias, Thaddäus und Kephas; aus späterer Zeit besitzen wir solche im Chronicon Alex. und bei Dorotheus von Tyrus (Migne, Patr. gr. 42, 521 f. 544 f. 1060 f.).

²³ Über die Stiftung der Kirche durch Jesus Christus vgl. St. v. Dunin-Borkowski, Die Kirche als Stiftung Jesu: Religion, Christentum, Kirche von G. Esser u. J. Mausbach III⁵ (Kempten 1923) 1—163.

²⁴ Die Worte Mt 16, 16—19 mit Calvin (Institut. 4, 6) u. a. auf Christus selbst zu beziehen, ist ganz unstatthaft nach dem Texte, da im Original zweimal Kephas stand, der Zusammenhang der Rede gestört und das vorausgehende „et ego dico tibi“ ganz unnütz würde. Die Väter beziehen die Worte auf Petrus oder dessen Glauben und nennen ihn schlechtweg *petra ecclesiae*. So Tertull., De praescr. c. 21. Cypr., De unit. eccles. c. 4 (super unum aedificat ecclesiam). Orig. bei Euseb., Hist. eccles. 6, 25; In Exod. hom. 5, n. 4 (Migne, Patr. gr. 12, 329: „magnum ecclesiae fundamentum et petra solidissima, super quam Christus fundavit ecclesiam“); In Is. hom. 7 (Migne a. a. O. 13, 247: „Petrum, cui portae inferi non invalescent“). Basil., C. Eunom. I. 2, c. 4, ed. Maur. S. 240. Greg. Naz., Or. 28, n. 19, ed. Maur. S. 510; Or. 32, n. 18, S. 591: πάντων (Χριστοῦ μαθητῶν) ὄντων ὑψηλῶν... ὁ μὲν πέτρα καλεῖται καὶ τοὺς θεμελίους τῆς ἐκκλησίας πιστεύεται. August., In Ps. 69; Serm. 29 de Sanctis; C. Gaudent. episc. I. 2, c. 23; De unico bapt. I. 2, c. 1. Über die von einzelnen neueren protestantischen Eegeten und Kirchenhistorikern gelegnete Echtheit der Stelle Mt 16, 16—19 vgl. J. Geiselman, Der Petrinische Primat Matth. 16, 17 ff., seine neueste Bekämpfung und Rechtfertigung (Bibl. Zeitfragen 12, Ser. 7), Münster i. W. 1927. Zu der Deutung durch A. v. Harnack (Abhandl. der preuß. Akad. d. Wiss. 1918, 637 ff.) s. J. Sickenberger: Theol. Revue XIX (1920) 1 ff. Vgl. Seb. Euringer, Der locus classicus des Primates (Mt 16, 18) und der Diatessaron-text des hl. Ephrem: Festgabe A. Ehrhard (Bonn 1922) 141—179. Yves de la Brière, La primauté de St. Pierre dans le Nouveau Testament: Études CXX

aus menschlicher Schwäche, keineswegs aus Mangel an innerem Glauben, den Herrn dreimal verleugnete, wie dieser ihm vorausgesagt hatte, konnte das seinem erhabenen, erst nach dem Hingang des Meisters anzutretenden Berufe nicht schaden. Er sühnte den Fall mit Tränen der Buße und mit dem erneuerten Bekenntnis der Liebe und trat sofort nach dem Tode des göttlichen Lehrers in dieses ihm zugesicherte Erbe ein. In den Evangelien anerkannt als der erste der Apostel, erscheint er in den bezüglichen Äußerungen des hl. Paulus (bes. Gal 1, 18; 2, 7—8) wie in der Apostelgeschichte als das unbestrittene Haupt der Urkirche und in den Äußerungen der Väter als der Grundpfeiler des irdischen Reiches Christi²⁵.

Hierdurch war der Kirche jene Einheit gesichert, die für alle Zeiten als ein sprechender Beweis für die göttliche Sendung Jesu Christi dienen sollte (Jo 17, 20 f.). Die Erhaltung dieser Einheit forderte die Übereinstimmung aller Gläubigen mit Christus und den von ihm eingesetzten Oberen, Petrus und den Aposteln, sowie die Ausscheidung aller widerstreitenden Lehren. Diese Oberen der Kirche sollten geheiligt sein in der Wahrheit (Jo 17, 17 19), die Kirche sollte dastehen heilig und makellos (Eph 5, 25 ff.), getragen vom Heldengeiste der Liebe, erfüllt vom Streben nach Vollkommenheit, wie der himmlische Vater vollkommen ist (Mt 5, 48). Zur Verwirklichung der Allgemeinheit mußte fortwährend für die Ausbreitung der göttlichen Lehre gesorgt und deshalb auch die Nachfolge im Hirtenamte der Apostel bis zur Vollendung der irdischen Aufgabe (Eph 4, 11 ff.) gesichert sein. So ward das Reich Christi vom Sohne Gottes, nicht von der Welt (Jo 18, 36), wohl aber in der Welt und für die Welt gegründet, die eine katholische Kirche, in der sich allein die Weissagungen der Propheten über das bleibende Reich des Messias (Is 2, 2; 9, 6; 49, 6; 51, 4. Dn 2, 44. Mal 1, 11) erfüllten.

Entscheidend für die ganze Auffassung der Christusgläubigen und für das Auftreten der Apostel als der von ihm ausgesandten Boten wurde die Tatsache von der Auferstehung des Herrn. Der Gekreuzigte erstand, wie er es vorausgesagt hatte, am dritten Tage aus dem

(1909) 55—69 u. mehr. Forts. P. Batiffol, *Principes apostolorum: Recherches des sciences religieuses* XVIII (1928) 31—59. M. Besson, *Saint Pierre et les origines de la Primauté romaine*, Genf 1929. Gegen Schnitzers Leugnung des Primates Petri und der Einsetzung des Papsttums durch Christus vgl. Dentler, Professor Dr. Schnitzers Angriff auf das Papsttum als Stiftung Jesu: *Hist.-polit. Blätter* CXLVI (1910), mehrere Fortsetzungen, und Tillmann, *Jesus und das Papsttum*, Köln 1910.

²⁵ Der Apostel Petrus erscheint in den Evangelien mehrfach besonders ausgezeichnet, wie dadurch, daß 1) Christus ihn mit sich auf dem Meere wandeln ließ (Mt 14, 28 ff.); 2) daß er gerade das Schiff des Petrus bestieg und insbesondere ihm den wunderbaren Fischzug gewährte (Jo 21, 2 ff. Lk 5, 3 ff.); 3) daß er für sich und Petrus die Tempelsteuer entrichtete (Mt 17, 24—27). In allen Verzeichnissen der Apostel steht Petrus an erster Stelle; es heißt auch: Petrus und die Elf (Apg 2, 14), oder: Petrus und die mit ihm waren (Lk 8, 45; 9, 32); bei Mt 10, 2 heißt er πρῶτος, obschon er der Berufung nach nicht der erste war.

Grabe und lieferte damit den abschließenden Beweis für die von ihm beanspruchte Würde. Am Tage der Auferstehung selbst erschien er der Maria Magdalena, dem Petrus, den zwei Jüngern auf dem Wege nach Emmaus und spät nachts den versammelten Aposteln, die kaum ihren Sinnen trauten. Seine Erscheinungen kamen von da an meist in Galiläa vor, wo viele Gläubige waren und wohin die Apostel sich auf sein Geheiß nach beendigem Osterfeste begeben hatten. Hier sahen ihn zuerst sieben Jünger am See Tiberias, dann über fünfhundert. Nicht lange vor dem Pfingstfeste zogen die Apostel auf seinen Befehl wieder nach Jerusalem; Jesus erschien ihnen zu wiederholten Malen und zeigte ihnen seinen wahren menschlichen Leib, aber im Zustande der Verklärung. Alle Zweifel der Seinen mußten verstummen; selbst Thomas, der länger ungläubig war, überzeugte sich vollkommen von der Wahrheit der Auferstehung und bekannte Jesum als seinen Herrn und Gott (Jo 20, 24 ff.). Er, der Herr schlechthin, weilte nach der Auferstehung noch vierzig Tage bei den Seinen, erteilte ihnen weitere Aufträge und Belehrungen für die Ausbreitung und Entfaltung seines Reiches, gebot ihnen, die Ausgießung des göttlichen Geistes in Jerusalem zu erwarten, und fuhr dann vom Ölberg aus, wo sein Leiden begonnen hatte, von Wolken getragen in den Himmel empor, um von dort wiederzukommen als Richter der Lebendigen und der Toten (Mk 16, 19. Lk 24, 51. App 1, 9)²⁶.

So sammelte sich in Galiläa wie in Jerusalem die Schar der Gläubigen nicht nur in gemeinschaftlicher Erinnerung an den Meister und an dessen Lehren, sondern vor allem um den wiedererstandenen, lebenden und verklärten Herrn selbst. Ihr Zusammenschluß wurde enger als je zuvor; alle hielten in festem Glauben zu Jesus als dem Sohne Gottes und dem Messias, den Israel so lange erwartete hatte und der nach seiner Auferstehung bis zu seiner Himmelfahrt lebendig unter ihnen geweiht hatte. Diese um die Apostel als die berufenen und autoritativen Zeugen Jesu vereinigte Genossenschaft, deren Haupt Petrus war, bildet den Keim, aus dem die Kirche hervorgewachsen ist²⁷.

²⁶ Auf die Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu Christi, die in neuester Zeit von Vertretern radikalster Kritik (A. Drews, P. Jensen) vorgebracht wurde und die nur als eine Verirrung bezeichnet werden kann, näher einzugehen, erübrigt sich gegenüber dem Zeugnis der absolut sicheren geschichtlichen Quellen christlichen wie außerchristlichen Ursprungs aus dem 1. Jahrhundert.

²⁷ Die Chronologie des Lebens Jesu ist in der letzten Zeit vielfach erörtert worden. Besonders handelte es sich dabei um das Geburtsjahr des Heilandes und um die Dauer der öffentlichen Tätigkeit Christi (ob ein Jahr oder drei Jahre). Das wahrscheinlichste Datum der Geburt des Herrn ist 748—749 nach Erbauung Roms, d. h. etwa sechs Jahre vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung nach Dionysius Exiguus, der irrtümlich 754 a. U. c. als Geburtsjahr Jesu angenommen hatte. Von der Lösung dieser Frage sowohl als der andern, ob eine ein- oder eine dreijährige öffentliche Wirksamkeit des Herrn anzunehmen ist, hängt die Feststellung des Todesjahres Christi ab und damit die Grundlage der Chronologie für die Urgeschichte der Kirche. Der Beginn der Lehrtätigkeit des Herrn fällt am wahrscheinlichsten in die Jahre 26—28, sein Tod wird in die Jahre 29—33

2. Die Urgemeinde in Jerusalem und die erste christliche Mission.

Bei der Himmelfahrt des Herrn zählte seine Kirche fünfhundert Brüder in Galiläa und in Jerusalem hundertundzwanzig Personen mit Einschluß der Apostel. Von den Schicksalen der Gläubigen in Galiläa erfahren wir nichts; das ganze Interesse der Quellschriften vereinigt sich auf die Gemeinde der Christusgläubigen in Jerusalem. Hier hatten die Apostel zunächst ihr Kollegium auf Antrag des Petrus ergänzt, indem sie für die Stelle des Verräters Judas zwei Männer, Joseph Barsabas und Matthias, aufstellten, von denen letzterer durch das Los erwählt ward. Dann trat jenes Ereignis ein, das den weitesten Kreisen palästinensischer wie hellenistischer Juden das Bestehen der an Jesus glaubenden Genossenschaft offenbarte und zugleich die Veranlassung wurde für den ersten unter den Aposteln, die von Christus diesen übertragene Sendung auszuüben. Zehn Tage nach der Auffahrt des Herrn, am jüdischen Pfingstfeste, erfolgte die verheißene Ausgießung des Heiligen Geistes, der unter Windesbrausen in Gestalt feuriger Zungen auf die Apostel und die versammelten Jünger herabkam und diese zu wunderbarem Zungenreden begeisterte²⁸. Die frühere Zaghaftheit der Jünger wich einem tatkräftigen männlichen Mute. Auf

unserer Zeitrechnung verlegt. Vgl. die Übersicht in der *Revue d'histoire ecclésiastique* 1904, 894 ff.; Bour, *L'inscription de Quirinus et le recensement de St. Luc*, Rom 1897; Rieß, *Das Geburtsjahr Christi*, Freiburg i. Br. 1880; Schegg, *Das Todesjahr des Herodes und das Todesjahr Christi*, München 1892; Westberg, *Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu*, Leipzig 1910; *Zur neutestamentlichen Chronologie und Golgothas Ortslage*, ebd. 1911. Lagrange, *Où en est la question du recensement de Quirinus?* *Revue biblique* 1911, 60—85. J. Bach, *Monatstag und Jahr des Todes Jesu*, Freiburg i. Br. 1912. O. Gerhardt, *Das Datum der Kreuzigung Christi geschichtlich-astronomisch berechnet*, Berlin 1914. Fr. Kirmis, *Beiträge zur Frage nach dem Datum der Geburt, des Todes und des Abendmahls Jesu*, Breslau 1915. — Fendt, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu*, in *Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München*, München 1906. Zeller, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu*, Münster 1907. Hommann, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu: Biblische Studien XIII*, 3, Freiburg i. Br. 1908. M. Meinertz, *Methodisches und Sachliches über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu: Bibl. Zeitschrift XV* (1917) 119—139 236—249. O. Hartl, *Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu kritisch geprüft* (Neutestam. Abhandl. VII, 1—3), Münster i. W. 1917.

²⁸ App 2, 1 ff. Die nähere Art der Sprachengabe ist nicht bestimmt ausgesagt; doch ist wahrscheinlich, daß sie mit dem Zungenreden 1 Kor. Kap. 14 zusammenfällt. August., *Serm. 175 de verb. Apost. 1 Tim. c. 1*: „Loquebatur tunc unus homo omnibus linguis, quia locutura erat unitas ecclesiae in omnibus linguis“; *Serm. 266 in vigil. Pentec. n. 2*: „Futura ecclesia in omnibus linguis praenuntiabatur. Unus homo signum erat unitatis, omnes linguae in uno homine — omnes gentes in unitate.“ Auch Gregor von Nazianz (*Or. 41*, n. 15, ed. Maur. p. 743) gibt mit Bezug auf App 2, 13 der Annahme den Vorzug, daß das Wunder in den Sprechenden, nicht in den Hörenden geschah; ähnlich Chrysostomus (*Hom. 35 in 1 Cor. c. 14*, n. 1; *In Act. hom. 4*, n. 2; *Migne, Patr. gr. 61*, 296; 60, 45). E. Mosimann, *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht*. Tübingen 1911.

die erste Predigt des Petrus hin ließen sich dreitausend Personen, die aus verschiedenen Gegenden zum Feste nach Jerusalem gekommen waren, die Taufe erteilen.

Infolge wiederholter Predigten und großer Wunder (Apg 2, 43), namentlich der Aufsehen erregenden Heilung des Lahmgeborenen an der Tempelpforte (Apg 3, 1 ff.), stieg die Zahl der Gläubigen bald auf fünftausend (Apg 4, 4). Der Inhalt dieser ersten apostolischen Predigt war den Verhältnissen der judenchristlichen Urgemeinde angepaßt. Die Apostel verkündeten Jesus als den von Israel erwarteten Messias, der nach den Worten der Propheten gelitten hatte und gestorben war, indem die Juden aus Unwissenheit ihn dem Tode überliefert hatten. Den Hauptbeweis für die messianische Würde Christi bildete seine Auferstehung, als deren Zeugen die Apostel auftraten. Dieses Bekenntnis Christi als des Sohnes Gottes und des Messias war die eine Bedingung des Heiles. Dazu kam die Annahme und die Ausübung der Lehren Jesu durch innere Umwandlung und ein sittliches Leben, das auf die höhere, vollkommene Gerechtigkeit begründet war, die der Heiland verkündigt hatte. Dieses Leben wurde grundgelegt durch die Sündenvergebung in der Taufe, die mit der Ausgießung des Heiligen Geistes verbunden war und den feierlichen Aufnahmeakt in die Gemeinschaft der Christugläubigen bildete. Die Bekehrten lebten wie eine Familie zusammen; ohne allen Zwang hatten sie eine gewisse Gütergemeinschaft eingeführt (Apg 2, 44 ff.; 4, 32 34 ff.). Strenge ward auf Reinheit und Wahrhaftigkeit gesehen; als Ananias und seine Frau Sapphira mit dem Preise eines verkauften Ackers sich einen Betrug erlaubten und den Apostel Petrus mit Lüge zu hintergehen suchten, erteilte sie plötzlicher Tod auf das Strafwort des Hauptes der Kirche (Apg 5, 1 ff.). So hatte sich die erste größere christliche Gemeinde in Jerusalem gebildet. Sie wurde geleitet durch die Apostel, unter denen der hl. Petrus den ersten Rang einnimmt; er erscheint stets an der Spitze des Kollegiums der Zwölfe, der Zeugen des Lebens, der Lehre und der Auferstehung des Herrn. Als bei dem starken Anwachsen der Gemeinde Klagen über Hintansetzung der Witwen von hellenistischen Juden gegen die der Eingeborenen in der regelmäßigen Versorgung mit dem nötigen Lebensbedarf laut wurden, setzten die Apostel auf Vorschlag und Wahl der versammelten Brüder sieben Männer ein, zunächst um die Armenpflege durch sie besorgen zu lassen und dadurch selbst für die Predigt und ihr höheres Wirken ungehinderte Bewegung zu erhalten²⁹. Diese Diakonen waren Männer voll des Heiligen Geistes und daher befähigt, auch in andern, wichtigeren Dingen für die Interessen des Reiches Christi zu wirken. Daß ihr Amt ein heiliges war, zeigt schon der bei ihrer Aufstellung beobachtete Ritus der Handauflegung sowie die bald nachher von ihnen geübten Funktionen des Taufens und Lehrens. Alle kirchliche Gewalt war bis dahin in den Aposteln konzentriert gewesen;

²⁹ J. Viteau, *L'institution des Diares et des Veuves* (Act. 6, 1—10; 8, 4 bis 40; 21, 8): *Revue d'hist. ecclés.* XXII (1926) 513—537.

allmählich sollte deren Gliederung und Abstufung eingeführt werden. Dazu war die Einsetzung der Diakonen (Apg 6, 1—6) der erste Schritt³⁰. Ihren besondern Ausdruck fand die Gemeinschaft der Gläubigen in den eigenen Versammlungen, die sie regelmäßig in Privatwohnungen hielten. Dieser spezifisch christliche Gottesdienst bestand im „Brotbrechen“ zur Erinnerung an Jesus und seinen Erlösungstod, im gemeinsamen Gebet und in der apostolischen Predigt. So bildeten die christusgläubigen Juden innerhalb des Volkes ihrer Stammesgenossen eine eigene Gemeinde.

Allein die Verbindung mit der jüdischen Synagoge wurde nicht gleich von der Gemeinde der christusgläubigen Juden in Jerusalem und in Palästina abgebrochen. Das Volk Israel sollte ja für den Glauben an Jesus als den Messias gewonnen werden. Die Apostel wie die ersten Christen hörten nicht auf, frommgläubige Juden zu sein. Sie besuchten den Tempel zur Zeit der Opfer und der Gebete, nahmen teil an den religiösen Festen und benutzten die Gelegenheit der Versammlung ihrer Stammesgenossen in den Hallen des Tempels, um ihnen Jesus als den Messias zu verkünden. Wie an den Tempelbesuch, so konnten sich die Apostel dem Beispiele des Herrn gemäß auch den Synagogen anschließen, wo sie leicht die frohe Botschaft vom Erlöser verkünden konnten unter Anknüpfung an die Auslegung des Gesetzes und der Propheten. Auch das jüdische Zeremonialgesetz beobachteten die ersten zum Erlöser bekehrten Juden; sie blieben Israeliten im vollen Sinne, nur durch den Glauben an den gekommenen Messias verschieden. Ihrerseits taten die Apostel nichts, was den großen, von der jüdischen Nation immer noch nicht endgültig aufgegebenen Beruf, Träger und Werkzeug des Messiasreiches zu werden, hemmen konnte. Sie fuhren selbst fort, das Gesetz zu beobachten, und billigten dessen Beibehaltung in der ersten Gemeinde der Judenchristen. Erst dann sollte jeder Verband der Kirche mit der Synagoge aufhören, wenn eine göttliche Tat oder eine absolute Unmöglichkeit sich kundgeben, wenn die Masse der Juden den erhabenen Beruf völlig verscherzt und die Synagoge durch ausgesprochene Feindschaft gegen die Gläubigen Christi sich selbst von allen Ansprüchen auf Berücksichtigung losgesagt haben würde.

Anfangs bekümmerte sich der jüdische Hohe Rat nicht um das schnelle Wachstum der neuen Gemeinde; schien doch mit der Beseitigung Jesu seiner Sache, für die damals seine Jünger nicht eingestanden waren, die Spitze abgebrochen zu sein. Die neue Sekte (Apg 24, 5; 28, 22) schien auch zu unbedeutend und beim Festhalten am alten Ritus gefahrlos zu sein; bei der Gunst der Menge (Apg 2, 47) war es auch nicht geraten, sie ohne Not zu bedrängen. Als aber Petrus im Innern des Tempels predigte, dabei Jesum als den Heiligen und Gerechten, den Urheber des Lebens bezeichnete, dessen Tötung ein schwerer Frevel des Volkes gewesen sei, da ließ man ihn mit seinem Begleiter

³⁰ Baumgartner, Zur Siebenzahl der Diakonen in der Urkirche zu Jerusalem: Biblische Zeitschrift 1901, 49—53.

Johannes ergreifen und tags darauf vor den Hohen Rat führen. Furchtlos erklärte Petrus, in dem von der Synagoge verworfenen Jesus sei allein das Heil. Man konnte das gewirkte Wunder der Heilung des Lahmgeborenen nicht bestreiten und begnügte sich mit dem Verbote der ferneren Predigt in jenem verhaßten Namen, welchem Verbote aber Petrus und Johannes unter Berufung auf den göttlichen Willen nicht nachkommen zu können freimütig erklärten (Apg 4, 1 ff.). Mit wunderbarer Kraft und großem Erfolge gaben die Apostel nach einer neuen Ausgießung des Heiligen Geistes Zeugnis von der Auferstehung ihres Meisters. Wie Petrus überall sich als Haupt betätigte, so übte er auch die Gabe der Heilungen im vollsten Maße. Zum zweitenmal auf Befehl des Hohenpriesters eingekerkert, wurden die Apostel von einem Engel befreit, worauf sie abermals im Tempel lehrten. Aus diesem wieder vor den Hohen Rat gerufen, sprachen sie mit der gleichen Festigkeit aus, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 5, 12 ff.). Schon dachte man, sie dem Tode zu überliefern; doch der Rat des Pharisäers Gamaliel, man solle abwarten, ob sich die Sache als Gottes Sache bewähre, und einstweilen schonend verfahren, drang durch. Der Hohe Rat entließ die Gefangenen mit der Strafe der Geißelung und der Erneuerung seines Verbotes; diesem fügten sie sich nicht, freuten sich vielmehr der um Jesu willen erlittenen Schmach. Bereits traten auch Priester zu ihnen über (Apg 6, 7).

So genoß die christliche Gemeinde in Jerusalem in den ersten Jahren ihres Bestehens im ganzen Ruhe und Frieden vonseiten der jüdischen Obrigkeit. Diese Duldung wurde gestört durch das Auftreten des hl. Stephanus, der in kräftigen Reden das Aufgehen des Alten Bundes im Neuen, die Herrlichkeit Jesu bei Gott dem Vater und die Verstocktheit der Juden enthüllte und besonders durch seine Lehre, daß im Gottesreiche des Messias der Tempel keinen Platz mehr habe, großen Widerspruch in den Synagogen hervorgerufen hatte. Es entstand ein Volksauflauf gegen Stephanus; er wurde der Lästerung gegen den Tempel und gegen Moses angeklagt, vom Hohen Rate zum Tode verurteilt und gesteinigt. Jetzt entstand eine Verfolgung gegen die Christen der Urgemeinde, die wahrscheinlich in erster Linie die christusgläubigen „hellenistischen“ Juden aus der Diaspora traf. Viele von diesen zerstreuten sich in Judäa und Samaria, ja bis nach Phönizien, Zypern und Syrien, während die Apostel und die palästinensischen Judenchristen in der Hauptstadt zurückblieben, ohne daß ihnen etwas Widriges begegnet wäre. Gerade diese Zerstreuung führte zu neuen Bekehrungen. Bei den Samaritern wirkte der Diakon Philippus, der auch einen äthiopischen Proselyten, den Kämmerer der Königin von Meroë, taufte. Nachher kamen vorübergehend Petrus und Johannes nach Samaria, um den bereits von Philippus Getauften die Ausgießung des Heiligen Geistes zu verleihen, die mit äußerlich sichtbaren Zeichen verknüpft war. Die Wirkungen waren so auffallend, daß der Magier Simon die gleiche (wie er glaubte) magische Gewalt um Geld erkaufen

wollte, wofür ihn Petrus strafend zurückwies. Mit der Taufe des Kämmerers und den Bekehrungen in Samaria waren zuerst die Schranken der jüdischen Nationalität von den Bekennern Christi überschritten. Der göttliche Ratschluß bezüglich der Berufung der Heiden war den Aposteln wohl bekannt; aber noch war nichts entschieden über die Art und die Bedingungen der Aufnahme von Nichtjuden in die Gemeinschaft der Gläubigen, namentlich darüber, ob die im Alten Bunde vorgeschriebene Beschneidung und die Übernahme der jüdischen Speisegesetze zu fordern sei; ferner ob jüdische und nichtjüdische Gläubige Tischgemeinschaft pflegen konnten, ohne daß jene sich dadurch gesetzlich verunreinigten. Infolge einer dem Petrus gewordenen Vision ward aber der Hauptmann Kornelius, ein „Gottesfürchtiger“, mit seiner Familie getauft und die anfängliche Unzufriedenheit der jerusalemitischen Gläubigen durch den Hinweis auf die erhaltene Offenbarung und auf die diesen Heiden noch vor der Taufe gewährten Geistesgaben beschwichtigt. Die Aufnahme der Heiden in die Kirche Christi war ein Ereignis von der größten Bedeutung für die Entwicklung des Christentums.

Allein die Bedenken gegen eine direkte und vollgültige Aufnahme von Heiden in die Kirche waren dadurch bei den Judenchristen in Jerusalem nicht beseitigt worden. Hier erfuhr man, daß Gläubige von Zypern und Kyrene nach Antiochien gekommen waren, dort den Heiden die Lehre von Christus verkündigt und zahlreiche Bekehrungen unter ihnen gemacht hatten, ohne daß von diesen Heidenchristen die Übernahme der Beschneidung und des jüdischen Gesetzes gefordert wurde. Daraufhin sandte die Gemeinde von Jerusalem den Leviten Barnabas, der aus Zypern stammte, nach Antiochien, um diese Sache zu untersuchen. Barnabas billigte das Vorgehen der Gläubigen gegenüber den Heiden vollständig; er holte den inzwischen bekehrten Paulus von Tarsus nach Antiochien, und beide wirkten gemeinschaftlich zur Verbreitung des christlichen Glaubens unter den Heiden. So entstand hier in der Hauptstadt des römischen Orients eine Gemeinde bekehrter Heiden, die zweite Mutterkirche der Christen, welcher Name hier zuerst aufkam (Apg 11, 26)³¹.

Barnabas und Paulus begaben sich später zur Überbringung einer Liebesgabe an die durch eine Hungersnot heimgesuchten Brüder abermals nach Jerusalem. Dort hatten die Gläubigen eine Zeit lang Ruhe

³¹ H. Dieckmann, Antiochien ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit (Abh. zur Missionskunde, H. 17), Aachen 1920. K. Bauer, Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte, Tübingen 1919. — Nach der Analogie ähnlicher Wortbildungen (Herodiani, Marciani usw.) bedeutet Christianus jemand, der zu einem Manne namens Christus gehört. Der Name Christiani wurde zuerst von der heidnischen und jüdischen Bevölkerung den sonst Galiläer oder Nazarener genannten Gläubigen beigelegt. Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung 51. Vgl. Lipsius, Über den Ursprung und ältesten Gebrauch des Christennamens, Jena 1873. F. Bläß, Χρηστιανοί-Χριστιανοί: Hermes 1895, 465—470. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I⁴ 395 ff.

genossen, da der Hohepriester und der Hohe Rat des Blutbannes beraubt und sonst in Spannung gehalten waren, namentlich durch den Wechsel der Hohenpriester und die Eifersucht zwischen Pharisäern und Sadduzäern. Nun aber hatte Kaiser Klaudius eingesetzt, so daß jetzt für eine kurze Zeit das jüdische Königreich, wenn auch in Abhängigkeit von den Römern, in seiner Einheit wiederhergestellt wurde. Agrippa, der die Volksgunst zu gewinnen bestrebt war, gab die Christen dem Hasse der Priester und des Volkes preis und rief eine zweite Verfolgung hervor. In dieser wurde der Apostel Jakobus der Ältere, der Bruder des Johannes, hingerichtet. Auch Petrus, das Haupt, ward eingekerkert und sollte am Schlusse des Osterfestes ebenfalls zum Opfer fallen. Ohne Unterlaß betete für ihn die Gemeinde. Durch einen Engel ward er aus dem Gefängnisse befreit und erschien in ihrer Versammlung. Bald danach verließ er Jerusalem, wo von den Aposteln nur Jakobus der Alphäide (der Jüngere) als Vorsteher zurückblieb³² und mit einer Anzahl von Ältesten (πρεσβύτεροι) die judenchristliche Urgemeinde leitete.

Jakobus der Jüngere³³, der nach der Abreise des hl. Petrus das Haupt der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem war, tat alles, um die Herzen der verstockten Juden zu rühren und sie für die frohe Botschaft des Neuen Bundes zu gewinnen. Seine auch nach streng jüdischen Begriffen unantastbare Aszese, seine großartige Selbstaufopferung und wunderbare Heiligkeit flößten sogar den erbittertsten Juden Hochachtung ein. Er war Nasiräer, fastete streng, hieß wegen seiner Gesetzesstrenge „der Gerechte“ und beschämte in seinem Wandel auch die Pharisäer, während er den Judenchristen ein leuchtendes Muster war. Sein an die zwölf Stämme in der Zerstreung, die außerhalb Palästinas lebenden Judenchristen, gerichtetes Sendschreiben, ebenso reich an schönen Bildern als großartigen, an die Bergrede Jesu sich anschließenden Gedanken, bekämpfte die Mißverständnisse in der

³² Nach einer alten Tradition (Apollon. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 17. Clem. Alex., Strom. 6, 5) hatte Christus den Aposteln befohlen, erst nach zwölf Jahren sich in alle Welt zu zerstreuen (Festum divisionis Apost. am 15. Juli). Vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius Bd. II, Abt. 1, S. 243 f. Die Einsetzung des Jakobus Minor als Bischof von Jerusalem durch die Apostel berichtet Hegesipp (bei Eusebius a. a. O. 2, 23), durch Petrus, Jakobus Major und Johannes Klemens von Alex. (bei Euseb. a. a. O. 2, 1); über den Tod des Herodes Josephus (bei Euseb. a. a. O. 2, 10).

³³ Man hat darüber gestritten, ob der Apostel Jakobus der Alphäide eine Person sei mit dem Gal 1, 19 genannten „Bruder“, d. h. Vetter des Herrn und Bischof von Jerusalem. Am wahrscheinlichsten ist, daß beide eine und dieselbe Person sind. Vgl. zu der Frage Meinertz, Der Jakobusbrief (Biblische Studien X, 1—3), Freiburg i. Br. 1905; Maier: Biblische Zeitschr. IV (1906) 181 ff. — Über die Frömmigkeit des Jakobus vgl. Hegesipp. bei Euseb., Hist. eccles. 2, 23. Jakobus hieß δίκαιος geradezu sowie Schutzmauer des Volkes, ὡβελίας, עֵיזָבֵל, περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη. In der Frage: τίς ἡ θύρα Ἰησοῦ; wird θύρα gewöhnlich mit עֵזְבֵל (rabbin. Schätzung, Geltung) erklärt.

Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, als ob dieser, für sich allein genommen, ohne die entsprechende Tat das Heil verschaffe. Die schwere Schuld seines Volkes, das den wahren Erlöser verworfen hatte, bewog ihn zu steten Gebeten für dasselbe; obschon gläubiger Christ, war er von ganzer Seele Israelit, mit allen Wurzeln seiner Frömmigkeit in die alttestamentliche Form hinein verwachsen und bewahrte den innigen Lebenszusammenhang mit dem Alten Bunde bis an die äußerste Grenze. Dennoch mußte er in Jerusalem den Martertod erleiden. Er sollte Christum verleugnen und die Frage beantworten, was die Geltung und Bedeutung des gekreuzigten Jesus oder was der Eingang zum ewigen Leben sei; seine Antwort: „Er sitzt zur Rechten Gottes des Vaters und kommt wieder in den Wolken des Himmels“, erregte die äußerste Entrüstung. Er ward von der Tempelzinne herabgestürzt und unten gesteinigt; als er gleichwohl noch lebte und für seine Mörder betete, tötete ihn ein Walker mit seinem Holze³⁴. Auch andere Christen ließ der Hohepriester Ananus steinigen, bis er durch Herodes Agrippa II. entsetzt ward. Nach dem Tode des Jakobus wurde dessen Bruder Simeon Vorsteher der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem.

3. Der hl. Paulus und die große Heidenmission. Der Legalienstreit.

Durch die Predigt der christlichen Lehre unter den Heiden in Antiochien war der erste wichtige Schritt geschehen, um das Christentum aus der engen Verbindung mit dem Judentum loszulösen und so seiner Ausbreitung auch außerhalb des israelitischen Volkes die Wege zu ebnen. Die Sendung, der hellenistischen Welt das Evangelium zu vermitteln, ward dem hl. Paulus in erster Linie zuteil.

Saulus, nachher mit dem römischen Namen Paulus genannt, aus Tarsus in Kilikien gebürtig, war Pharisäer, aber vertraut mit hellenistischer Bildung. Schüler des Gamaliel, hatte er in Jerusalem bei der Steinigung des Stephanus seinen Gesetzeseifer bewiesen und die Bekenner Jesu nicht bloß in Jerusalem, sondern auch an andern Orten aufgesucht, damit sie als Abtrünnige bestraft würden. Als er aber mit Vollmachten des Hohenpriesters zu diesem Zwecke nach Damaskus reiste, wohin das Christentum bereits gelangt war, ward er durch ein ausgezeichnetes Wunder der göttlichen Gnade, durch eine Erscheinung und eine Ansprache des Auferstandenen selbst, völlig umgewandelt. Äußerlich mit Blindheit geschlagen, aber innerlich erleuchtet, erhielt er nach drei Tagen durch den Jünger Ananias das Gesicht wieder und ließ sich taufen, worauf er kurze Zeit in den Synagogen von Damaskus Jesum als den Sohn Gottes verkündigte (um 33 oder 35 n. Chr.). Von da ging er nach Arabien, um sich in der Einsamkeit zu sammeln und

³⁴ Über die Todesart vgl. Clem. Alex. bei Euseb., Hist. eccles. 2, 1. Nach Josephus (Antiq. 20, 9, 1) fiel sein Todesjahr 62—63, nach dem Tode des Festus und vor Ankunft seines Nachfolgers Albinus; nach Eusebius (a. a. O. 3, 11) kurz vor Jerusalems Zerstörung, etwa 69. Vgl. Kössing, De anno, quo mortem obierit Iacobus frater Domini, Heidelberg 1857.

auf seinen erhabenen Beruf vorzubereiten, der ihm vom Herrn geoffenbart ward. Drei Jahre später nach Damaskus zurückgekehrt, sah er sein Leben durch die Anschläge der erbitterten Juden bedroht; die Gläubigen verhalfen ihm in der Nacht zur Flucht. Jetzt ging er, das erste Mal seit seiner Bekehrung, nach Jerusalem, um mit dem Haupte der Apostel sich zu besprechen, eingeführt durch den Zyprier Barnabas. Nach fünfzehntägigem Aufenthalt begab er sich nach Tarsus, seiner Heimat, darauf von Barnabas gerufen nach Antiochien³⁵.

Anfänglich hatte Paulus in der Kirche von Antiochien eine untergeordnete Stellung; er trat vor den andern Propheten und Lehrern, wie Barnabas, Simon Niger, Lucius von Kyrene, Manahan, in den Hintergrund. Aber er war zur Würde des Apostolates, zum Völkerlehrer bestimmt, wozu er sowohl durch seine Gesetzeskunde als durch seine hellenistische Bildung, durch seine überragende geistige Begabung wie durch seine reiche Lebenserfahrung, besonders aber durch die sprechende Tatsache seiner plötzlichen Umwandlung und durch außerordentliche Gnaden berufen war. Er besaß die Lehrgabe im vollsten Maße, natürliche Wissenschaft und übernatürliche Weisheit waren in ihm vereint; er war ein besonderes Werkzeug der Auserwählung. Infolge höherer Offenbarung wurden Paulus und Barnabas durch Gebet und Handauflegung mit allen Vollmachten zur Verkündigung des Evangeliums ausgerüstet. Im Tempel zu Jerusalem hatte Paulus die Offenbarung, daß er ganz besonders zur Bekehrung der Heiden berufen sei, worin ihm Barnabas beigeistelt ward. Doch wandten sich beide stets in Anerkennung des ersten Rechts der Juden zunächst an die Synagogen, in denen auch viele Proselyten und „Gottesfürchtige“ sich fanden, die das Evangelium den Heiden übermitteln konnten³⁶.

Paulus und Barnabas unternahmen beim Beginn ihres Apostolates mit großem Erfolge eine erste Missionsreise (um 45—48) nach Zypern, wo der Statthalter Sergius Paulus bekehrt ward, dann nach Perge in Pamphylien, wo ihr Gefährte Johannes Markus sich von ihnen trennte, um nach Jerusalem zurückzukehren, darauf nach Pisidien und Lykaonien, wo die ungläubigen Juden sie verfolgten, die Heiden infolge einer wunderbaren Heilung sie wie Götter ansahen.

³⁵ Es ist unmöglich, die Erscheinung Jesu und die Bekehrung des Saulus natürlich zu erklären; die Apostelgeschichte und die Briefe Pauli selbst (1 Kor 9, 1; 15, 8) sprechen zu laut dagegen. E. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus, Münster 1907. Fletcher, A Study of the Conversion of St Paul, London 1910. Der Name Paulus erscheint als eine römische Form für Saul oder Saulus. Andere nehmen an, Paulus habe sich so genannt nach dem von ihm bekehrten Statthalter Sergius Paulus (Apg 13, 7 ff.), den Namen nach der Sitte der Rabbinen und dem Beispiele Petri ändernd. Vgl. Dessau, Der Name des Apostels Paulus: Hermes XLV (1910) 347—368.

³⁶ Weber, Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen, Gal 2, 1—10, bis zum Apostelkonzil, Apg 15 (Bibl. Studien VI, 1—2), Freiburg i. Br. 1901. E. Barnikol, Die vorchristl. u. frühchristl. Zeit des Paulus (Forsch. zur Entstehung des Urchrist. 1), Kiel 1929 (vgl. Theol. Revue 1930, 61—64).

Als die beiden Apostel nach Antiochien zurückkehrten, brach der sog. Legalienstreit aus, nämlich der Streit über die seit Beginn der Mission unter Nichtjuden vorhandene Frage, ob die bekehrten Heiden sich dem mosaischen Gesetze, insbesondere der Beschneidung, zu fügen hätten, ob sie wirkliche Proselyten werden mußten. Die Aufnahme des Kornelius war ein vereinzelter Ausnahmefall, dem durch die wunderbare Geistesmitteilung das Siegel göttlicher Bestätigung aufgedrückt war. Aber als jetzt ganze Heidenchristengemeinden sich bildeten ohne alle Rücksicht auf das jüdische Gesetz, erschien das den judenchristlichen Eiferern aus Palästina als völlig unannehmbar. Als einzelne dieser gesetzestreuen Judenchristen aus Jerusalem nach Antiochien kamen, forderten sie von den Heidenchristen die Beschneidung als notwendig zur Seligkeit und die volle Beobachtung des Ritualgesetzes. Darüber entstand große Verwirrung, weshalb Paulus und Barnabas nebst dem bekehrten Griechen Titus und einigen andern nach Jerusalem zu den Aposteln reisten, um dort die wichtige Sache zu behandeln (um 49/50). Auf die Vorträge von Petrus und Jakobus beschloß die Versammlung der Apostel, der Presbyter und der Gemeinde, daß Beschneidung und Gesetz den aus dem Heidentum Bekehrten nicht aufzuerlegen sei; nur die Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten, der Genuß von Blut und Ersticktem sowie die (den Heiden ganz gewöhnlich gewordene) Unzucht sei verboten. In einer Privatunterredung mit den Aposteln hatte Paulus sein Verfahren dargelegt, damit es von ihnen bekräftigt werde (obschon er aus göttlicher Eingebung handelte). Die Apostel billigten es und schlossen mit ihm einen Bruderbund; er sollte vorzugsweise für die Heiden wirken, wie Petrus und Jakobus für die Juden³⁷.

Betreffs der Judenchristen war in dem Aposteldekret nichts festgesetzt. Stillschweigend schien vorausgesetzt zu sein, daß die Judenchristen und die Apostel selbst der Beobachtung des Gesetzes sich ferner unterziehen mußten. Wie war aber dann ein brüderliches Zusammenleben zwischen beschnittenen und unbeschnittenen Gläubigen möglich, da den Israeliten auch getaufte Heiden für unrein galten und

³⁷ Erste Missionsreise Pauli Apg Kap. 13 14. V. Weber, Des Paulus Reise-routen bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasien, Würzburg 1920. E. Barnikol, Die drei Jerusalemreisen des Paulus (Forschungen zur Entstehung des Urchrist. 2), Kiel 1929. Legalienstreit Apg 15, 1 ff. W. Schenz, Histor.-exeget. Abhandlung über das erste allgemeine Konzil in Jerusalem, Regensburg 1869. O. Pfeleiderer, Paulinische Studien. 2: Der Apostelkonvent: Jahrb. für protestant. Theol. 1883, 78 ff.; A. Harnack, Das Aposteldekret und die Blaßsche Hypothese (Sitzungsber. der Berliner Akademie der Wissensch.), Berlin 1899. Coppieters, Le décret des apôtres Act. 15, 28—29: Revue biblique 1907, 34—58. Resch, Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Gestalt untersucht (Texte und Untersuchungen, N. F. XIII, 3) Leipzig 1905. V. Weber, Zweierlei Apostelverhandlungen über die Stellung der Heidenchristen zum Mosesgesetz: Tüb. Theol. Quartalschr. 1902, 81—100. P. Six, Das Aposteldekret Act. 15, 28—29, Innsbruck 1912.

die Tischgemeinschaft mit ihnen für Befleckung gehalten wurde? Sicher glaubten die Apostel, der Bruderliebe den Vorzug vor dem Ritualgesetze geben zu müssen. In Judäa, wo es nur Judenchristen gab, fehlte der Anlaß, dies tatsächlich zu zeigen. Als aber nachher Petrus (denn der Apostel, nicht ein Jünger dieses Namens ist der von Paulus genannte Kephas) nach Antiochien kam, wo das jüdische Gesetz nicht mehr Landesgesetz war, bot sich dazu Gelegenheit; ohne Bedenken pflog er mit den Heidenchristen Gemeinschaft des Hauses und des Tisches. Nun kamen aber Judenchristen aus Jerusalem von der Gemeinde des Jakobus an; da glaubte er zur Vermeidung des Ärgernisses und zur Wahrung seiner Wirksamkeit unter den Juden Palästinas sich von der Gemeinschaft der Heidenchristen zurückziehen zu sollen, welchem Beispiele die Judenchristen Antiochiens und selbst Barnabas folgten. Es war dies keine Verletzung des in Jerusalem gefaßten Beschlusses, denn dieser hatte über die vorwürgige Frage nichts entschieden; kein Mangel an sittlichem Mut, diesen hatte er oft genug bewiesen, sondern eine Ökonomie, eine Rücksicht aus wichtigen Gründen. Denn für ihn, der besonders die Bekehrung der Juden ins Auge faßte, schien das Sich-zurückziehen von den Heidenchristen das geringere Ärgernis, das geringere Übel.

Dennoch tadelte ihn Paulus entschieden, bezeichnete sein Verfahren als heuchlerisch, weil seine eigene Erklärung auf dem Apostelkonzil, das Gesetz sei selbst für die Juden ein unerträgliches Joch, und sein bisheriges Verfahren, das er plötzlich aufgab, gegen ihn zeugten; dann weil seine Stellung in der Kirche den Heidenchristen einen moralischen Zwang zur Gesetzesbeobachtung aufzulegen schien und dieses Beispiel von den pharisäischen Gesetzeszeiferern mißbraucht werden konnte. Die Antwort des Petrus ist nicht überliefert. Paulus verfocht nur das vorzugsweise von ihm vertretene Prinzip, daß die Heiden durch Annahme des Christentums gerechtfertigt und daher gereinigt seien, welches auch Petrus vertrat. Nur zog Paulus für das Verhalten in einer heidenchristlichen Gemeinde außerhalb Palästinas die weitere Folgerung, daß auch die Judenchristen hier die durch das mosaische Gesetz gezogenen Schranken aufgeben müßten. Die Mißhelligkeit betraf keine Lehre des Glaubens, sondern das praktische Verhalten; auch war sie keine nachhaltige. Paulus beobachtete selbst das Gesetz bei Beschneidung des Timotheus und bei seinem Nasiräate mit Rücksicht auf die Juden³⁸.

³⁸ Daß der von Paulus getadelte Kephas nicht der Apostel Petrus sei, sondern der Jünger Kephas, haben Vallarsi (Opp. S. Hieron. VII, 1, S. 407 Anm. d.), H. Kilber (Theol. Wirceb. I, disp. 2, c. 3, a. 1, n. 1 f., inst. 3 ad 3, p. 404), Zaccaria (Dissert. su Cefa ripreso da S. Paolo: Dissert. var. 1, p. 195, Rom 1780), M. Molkenbuhr (Quod Cephas Gal 2, 11 non sit Petrus Ap., Münster 1803), F. A. James (Dissertation, où il est irréfragablement prouvé que St Pierre seul décida la question de foi soumise au Concile de Jérusalem et que Cephas, repris par St Paul à Antioche, n'est pas le même que le prince des Apôtres, Paris 1846), A. Vincenzi (Lucubrationes biblicae, Tl. 2, S. 78 f.) zu begründen gesucht. Allein diese Ansicht ist nicht stichhaltig, und die gegenteilige Meinung

Bald nachher trat Paulus mit Silas seine zweite große Missionsreise von Antiochien aus an (49/50—52), während Barnabas mit seinem Vetter Johannes Markus nach seiner Heimat Zypern zog. Er besuchte die Gemeinden in Syrien, Zilizien und Lykaonien; in Lystra nahm er den jungen Timotheus zum Genossen; alle drei zogen dann weiter nach Phrygien, Galatien und Mysien. Bald schloß sich ihnen auch der spätere Evangelist Lukas an. Von Troas ging Paulus, durch ein Gesicht aufgefordert, das erste Mal nach Europa hinüber, und zwar zuerst nach Mazedonien. In Philippi bekehrte er die Familie der Lydia sowie die seines Kerkermeisters, erduldet schwere Mißhandlung, fand aber auch vielen Erfolg. In Thessalonich predigte der Apostel in der Synagoge der Juden, bekehrte viele Männer und Frauen, besonders unter den Heiden, hatte aber bald eine Verfolgung zu bestehen. Ähnlich erging es in Beröa, wo er den Silas und Timotheus zurückließ, um nach Athen zu reisen. Hier ward er vielfach verhöhnt; doch machte seine Rede vor dem Areopag, in der er an einen dem unbekannten Gott gewidmeten Altar anknüpfte, tiefen Eindruck, und es bekehrten sich einige Personen, darunter der Areopagit Dionysius, welcher erster Bischof dieser Stadt wurde³⁹. Größer war der Erfolg in dem üppigen Korinth, wo Paulus im Hause des Teppichmachers Aquila, eines bekehrten Juden, lebte⁴⁰. Die Juden, die ihn beim Prokonsul Gallio verklagten, wurden abgewiesen. Auch der Synagogenvorsteher Krispus mit seinem gesamten Hause ward bekehrt. Während dieses Aufenthaltes in Korinth erließ Paulus seine zwei ersten Sendschreiben, die an die Thessalonicher. Diese hatten geordnete kirch-

hat die Mehrzahl der Väter und Theologen für sich, namentlich die Exegeten seit Hieronymus, Chrysostomus und Theodoret; auch Irenäus (Adv. haer. 3, 12) und Origenes (In Io. tr. 23, n. 5: Migne, Patr. gr. 14, 753) verstehen unter dem getadelten Kephas den Apostel Petrus. Für seine Annahme, der Tadel des Petrus seitens des Paulus sei eine verabredete Ökonomie, eine honesta dispensatio gewesen, berief sich Hieronymus auf Origenes, Apollinaris von Laodikea, Didymus, Eusebius von Emesa, Theodor von Heraklea. Darüber entspann sich ein Streit zwischen ihm und Augustin, der (Ep. 82 ad Hieron. ep. 28 und ep. 40 ad eundem; De bapt. c. Donat. 2, 1; Comment. in Gal. c. 2) nach dem Vorgange Cyprians (Ep. 71 ad Quint., Opp. ed. Hartel Tl. 2, S. 773, Kap. 3), des Zosimus von Therassa auf der Synode von 256 (ebd. Tl. 1, S. 454), des Ambrosius (In Pauli ep. ad Galatas 2, 11—14: Migne, Patr. lat. 17, 349—350) diese Annahme verwarf. Augustins Ansicht blieb vorherrschend. Marquard, Paulus, der Völkerapostel, und seine Stellung zu Simon Petrus (Programm), Kempten 1908. H. Grosch, Der im Galaterbrief 2, 11—14 berichtete Vorgang in Antiochien, Leipzig 1916. B. W. Bacon, Peters Triumph at Antioch: Journ. of Religion (Chicago) XI (1929) 204—223.

³⁹ Apg 15, 36 bis 18, 17. E. Beurlier, St Paul et l'Aréopage: Revue d'hist. et de littér. religieuses 1896, 344—366. Macduff, St. Paul in Athens. The City and the Discourse², Thynne 1900. De Nunzio, L'areopago nell' antichità e nella storia del cristianesimo, Rom 1906.

⁴⁰ Munzinger, Paulus in Korinth. Neue Wege zum Verständnis des Urchristentums, Heidelberg 1908. H. Cladder u. H. Dieckmann, Korinth, die Kirche des hl. Paulus, 1923.

liche Zustände; aber der Gedanke an die zweite Erscheinung Christi, die sie als sehr nahe bevorstehend und den Gestorbenen minder günstig als den Lebenden ansahen, beschäftigte sie so lebhaft, daß sie darüber ihre Berufstätigkeit teils ganz aufgaben teils vernachlässigten. Diese Verwirrung bekämpfte Paulus im ersten der beiden Briefe, und als inzwischen in Thessalonich ein erdichteter Brief von ihm zur Bestätigung jener Erwartung verbreitet wurde, suchte er im zweiten Briefe die aufgeregten Gemüter noch mehr zu einer ruhigen und besonnenen Stimmung zurückzuführen, indem er auch die Zeichen hervorhob, die der Wiederkunft Christi vorangehen müßten.

Nach anderthalbjährigem Aufenthalte verließ Paulus Korinth und ging über Ephesus nach Jerusalem zur Erfüllung eines Gelübdes. Nur kurz begrüßte er dort die Mutterkirche und trat dann seine dritte Missionsreise an (52/53—57/58). Er besuchte Antiochien und die Gemeinden Galatiens; darauf weilte er längere Zeit in Ephesus. Hier hatte der beredte alexandrinische Jude Apollo, zuerst nur von Johannesjüngern unterrichtet, die weitere Belehrung durch die Freunde des Paulus, Aquila und Priscilla, erhalten; mit Empfehlungsbriefen versehen, ging er nach Korinth, wo er mit großem Erfolge lehrte; später traf er wieder in Ephesus mit Paulus zusammen, der dort an zwölf Johannesjünger hatte taufen lassen, bei denen die Gaben des Heiligen Geistes wiederum sich äußerten⁴¹. Dasselbst bekehrten sich viele, die sich bisher mit Zauberkünsten beschäftigt hatten; aber andere, die vom Götzendienst, namentlich von dem berühmten Dianatempel, reichen Unterhalt bezogen, suchten einen Volksauflauf zu erregen, der indessen beschwichtigt ward. Von Ephesus aus schrieb Paulus einen Brief an die Galater sowie den ersten an die Korinther.

Die von ihm in Galatien gestifteten Gemeinden bestanden meist aus Heiden-, zum Teil aber auch aus Judenchristen. Judaistische Lehrer richteten hier Verwirrung an, indem sie viele Gläubige bewogen, sich der Beschneidung und andern jüdischen Gebräuchen zu unterziehen. Nicht aus Widerspruch gegen den Apostelbeschuß, sondern aus Gründen der Sicherheit, da unbeschnittene Christen ebenso von den Heiden wie von den Juden verfolgt wurden, die beschnittenen Juden aber größere Ruhe genossen, sowie aus Gründen der religiösen Verehrung gegen die Hauptapostel in Judäa, die das Gesetz beobachteten, weshalb diese Beobachtung als etwas Gott Wohlgefälliges, Verdienstliches, Vollkommeneres angesehen werden müsse (Gal 6, 12 13), wollten sie zwar nicht das ganze Gesetz, aber doch einige seiner Vorschriften im Leben durchführen, indem sie zugleich das apostolische Amt des Paulus verdächtigten, der nicht gleich den Zwölf in Jesu Nähe gelebt, sondern erst später die Predigt des Evangeliums auf sich genommen habe. Diesen gegenüber machte Paulus geltend: 1) seine unmittelbare Berufung zum Apostolate und die Göttlichkeit seiner Lehre, 2) die evangelische Freiheit, die nicht mit der Knechtschaft des Gesetzes zu vertauschen sei, 3) die Geistesgaben, die nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glau-

⁴¹ R. Schumacher, *Der Alexandriner Apollo*, Kempten 1916; Aquila und Priscilla: *Theol. u. Glaube* 1920, 86—99.

ben den Bekehrten zuteil geworden seien⁴². Nicht weniger nahmen die Tatkraft des Weltapostels die Vorfälle in Korinth in Anspruch, wo sich verschiedene Parteien gebildet hatten, indem sich Anhänger des Kephas, des Paulus, des Apollo und solche vorfanden, die sich an Christus allein, den ihnen persönlich bekannt gewordenen, halten wollten. Diesen Mangel an kirchlicher Einheit, der nicht auf das Glaubensgebiet sich erstreckte, rügte der Apostel mit großem Nachdruck. Gegen die Anhänger des mit Paulus innig befreundeten Apollo, die sich mit dessen Gelehrsamkeit und Redegewandtheit brüsteten, gegen die bildliche Deutung der Auferstehungslehre und gegen die Überschätzung menschlicher Weisheit überhaupt, dann gegen die in der üppigen Stadt noch häufigen Fleischessünden, besonders Blutschande, gegen das Prozessefführen vor heidnischen Gerichten, gegen die Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten sowie gegen die aus seinen Lobsprüchen auf das jungfräuliche Leben mit Unrecht gefolgerte Mißachtung der Ehe hat Paulus sich teils tadelnd und strafend, teils berichtigend und belehrend in seinem Schreiben geäußert.

In Ephesus vielfach bedroht, ging Paulus über Troas nach Mazedonien zum Besuche der dortigen Gemeinden. Die von Titus ihm gebrachten Nachrichten über die Aufnahme seines ersten Briefes an die Korinther veranlaßten ihn zu einem zweiten Schreiben an die dortige Gemeinde, das er in Gemeinschaft mit Timotheus erließ, um zugleich zu Liebesgaben für die armen Christen in Jerusalem aufzufordern⁴³. Judaistische Irrlehrer hatten auch hier seine apostolische Würde angegriffen und das Vertrauen auf ihn zu erschüttern gesucht. Gegen sie hatte er sein Amt und seine Person zu verteidigen; er forderte unter Berufung auf seine Anstrengungen und Leiden wie auf die ihm zuteil gewordenen Gnaden und Offenbarungen volle Anerkennung seiner apostolischen Autorität. Bald nach Erlaß dieses Schreibens reiste Paulus,

⁴² Da die Bezeichnung „Galatien“ sowohl von der Landschaft der Galater wie von der auch andere Landschaften (Pisidien, Isaurien u. a.) umfassenden römischen Provinz Galatia verstanden werden kann, wurde in der letzten Zeit vielfach die Frage erörtert, wer die eigentlichen Adressaten des Briefes seien. Die Frage hängt zusammen mit der Untersuchung der Parallelen zwischen Galaterbrief (2, 1 ff.) und Apostelgeschichte (Kap. 11—15). Für die Priorität des Briefes vor dem Apostelkonzil und die Annahme der Südgalater als Adressaten vgl. V. Weber, Die Galaterfrage: Zeitschr. für kathol. Theol. 1898, 304—330; Die Adressaten des Galaterbriefes, Ravensburg 1900; Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil, ebd. 1900; Die angebliche Hauptschwierigkeit der Südgalatien-theorie: Katholik, N. F. XXIII (1901) 339—346; Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen bis zum Apostelkonzil (Bibl. Studien VI, 1 u. 2), Freiburg i. Br. 1901. Die traditionelle Ansicht, daß der Brief an die eigentlichen Galater der Landschaft Galatien gerichtet ist (nordgalatische Theorie), behielt jedoch die meisten Anhänger. Vgl. O. Zöckler, Wo lag das biblische Galatien? Theol. Studien und Kritiken 1895, 51—102; A. Steinmann, Die Abfassung des Galaterbriefes, Münster 1906.

⁴³ Von einzelnen Forschern wird eine Reise des hl. Paulus nach Korinth und ein weiteres Schreiben an die dortige Gemeinde in der Zeit zwischen unserem 1. und 2. Korintherbrief angenommen. Allein dies läßt sich nicht als sicher erweisen. E. Golla, Zwischenreise und Zwischenbrief (Bibl. Studien XX, 4), Freiburg i. Br. 1922.

der seine Tätigkeit bereits bis an die Küsten des Adriatischen Meeres ausgedehnt hatte, zur völligen Unterdrückung der dortigen Wirren wieder nach Korinth. Hier und in Hellas überhaupt verweilte er drei Monate; damals schrieb er seinen Brief an die Gläubigen in Rom. In dieser Welthauptstadt war er selbst noch nicht gewesen; er schrieb hier zum ersten Mal an eine ihm persönlich fremde, von andern gegründete, aber doch schon sehr blühende (Röm 1, 8) Gemeinde von Heiden- und Judenchristen, in der er jedoch viele Freunde hatte, wie Aquila und Priscilla. In der tiefsinnigsten Gedankenentwicklung verbreitete er sich über die allgemeine Sündhaftigkeit und über den wahren Weg des Heiles, indem er dabei die Verstocktheit der meisten Juden schmerzlich bedauerte⁴⁴.

Von Korinth aus begab sich Paulus über Philippi, wo er mit Lukas zusammentraf, nach Troas, wo er Timotheus und andere von ihm bestimmte Reisegefährten fand. In Milet nahm er Abschied von den Vorstehern der vorderasiatischen Gemeinden, die er nicht mehr sehen werde, kündigte ihnen das nahe Auftreten von Irrlehrern auch aus ihrer Mitte sowie die seiner selbst harrenden Trübsale an, die auch in Cäsarea der Prophet Agabus weissagte, und kam dann zum fünften Mal nach Jerusalem, eine Kirchensteuer zu überbringen (57/58). Obschon er hier nach dem Rate des Jakobus zur Widerlegung des Vorwurfs der Gesetzesverachtung im Tempel erschien, um an dem Reinigungsoffer von vielen armen Gemeindegliedern sich zu beteiligen, so erregten doch kleinasiatische Juden, vor denen er schon früher gewarnt worden war, gegen ihn einen heftigen Aufruhr. Die römische Tempelwache entriß ihn den Händen der tobenden Menge; seine Rede an diese erregte neuen Sturm, als er nach Schilderung seiner Bekehrung die ihm gewordene Sendung zu den Heidenvölkern erwähnte, die dem jüdischen Stolz unerträglich war; man forderte seinen Tod. Der ihm vom römischen Befehlshaber zugedachten Folter entging er durch die Berufung auf sein römisches Bürgerrecht. Nachdem bei seiner Verteidigungsrede vor dem Hohen Rate, in der er besonders die von ihm so nachdrücklich vertretene Auferstehungslehre hervorhob, die Pharisäer und Sadduzäer unter sich in Streit geraten waren, ließ ihn der Befehlshaber Lysias, von der gegen ihn unter den Juden angezettelten Verschwörung unterrichtet, unter starker Bedeckung nach Cäsarea zum Prokurator Felix bringen. Hier trat der Hohepriester Ananias mit mehreren Gliedern des Synedriums als Ankläger gegen ihn auf; aber der Prokurator Felix wie auch sein Nachfolger Festus wollten ihn nicht dem Hasse der Juden überliefern; der Hoffnung, er werde mit Geld sich loskaufen, entsprach der Apostel nicht. Vergebens suchte er den auf Besuch anwesenden König Agrippa II. zu bekehren, der nur seiner Redegewandt-

⁴⁴ Apg 18, 18 bis 19, 40. J. Pauels, Untersuchungen zum Römerbrief. Der Glaube der römischen Kirche vor Paulus, Bonn 1927. G. La Piana, La primitiva Cristianità di Roma e l'epistola ai Romani: Ricerche religiose I (1925) 305 bis 326.

heit und seinem Charakter ein ehrendes Zeugnis gab. Da Paulus an den Kaiser appelliert hatte, ward er nach zweijähriger Haft in Cäsarea als Gefangener nach Rom gesandt ⁴⁵.

Nach einer höchst gefahrvollen Seereise und einem Aufenthalte auf Malta landete Paulus (im Frühjahr 61) an der Küste Italiens ⁴⁶. Die römischen Christen zogen ihm bis zu der Station „Tres Tabernae“, bei der heutigen Torre d'Annibale am 30. Meilenstein der Via Appia, entgegen. In Rom ward er in einer Mietswohnung gefangen gehalten, durfte aber Besuche empfangen ⁴⁷. Die jüdischen Ankläger zögerten immer mit ihrem Erscheinen, und die Untersuchung zog sich in die Länge. Lukas, Timotheus, Tychikus, Markus, Demas umgaben ihn und seine Mitgefangenen, die zwei Mazedonier Aristarchus und Epaphras. In dieser zweijährigen Haft schrieb Paulus an Philemon, fürbittend für den entlaufenen Sklaven Onesimus, sodann an die von Epaphras gegründete Gemeinde von Kolossä, deren Glaubensreinheit durch judaistische Eiferer und andere Irrlehrer bedroht war, sowie an die Epheser oder eigentlich an mehrere vorderasiatische Kirchen, denen er die Größe der göttlichen Gnaden, die Einheit der Kirche, die Bedeutung seines Apostelamtes und die erhabenen Pflichten der Gläubigen lebhaft vor Augen stellte. Während dieser Gefangenschaft sandte die erste der von ihm in Europa gegründeten Gemeinden, die von Philippi, seine „Freude und seine Krone“, dem Apostel durch ihren Vorsteher Epaphroditus eine Geldunterstützung. Paulus antwortete mit der wärmsten Liebe und warnte vor seinen judaistischen Gegnern und sonstigen Verführern ⁴⁸.

Mit der Erwähnung der Gefangenschaft in Rom, die zwei Jahre dauerte, bricht die Apostelgeschichte ab. Eine alte Überlieferung, die die größte geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat, berichtet, daß diese Gefangenschaft mit der Freisprechung des hl. Paulus endigte und daß der Apostel weitere Missionsreisen unternahm. Wäre Paulus damals getötet worden, hätte sein Begleiter Lukas das in der Apostel-

⁴⁵ Apg Kap. 20—26. Balmer, Die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtskunde im römischen Kaiserzeitalter, Bern 1905.

⁴⁶ Neuestens suchte Palunko in der Schrift „Melita del naufragio di S. Paolo è l'isola Meleda in Dalmazia“ (Spalato 1910) den Schiffbruch des Völkerapostels statt bei Malta, nach der allgemeinen Annahme, bei einer Insel Dalmatiens zu lokalisieren.

⁴⁷ Die Versuche, mittelalterliche Legenden über die Örtlichkeit der Wohnung des hl. Paulus in Rom (S. Maria in Via Lata, S. Paolo alla Regola) als geschichtlich zu erweisen (neuestens noch G. Parisi, La prima dimora di S. Paolo a Roma, Rom 1927, für letztere Kirche), beruhen auf keinen stichhaltigen geschichtlichen oder archäologischen Beweismitteln.

⁴⁸ Apg Kap. 27—28. Den Brief an die Epheser führte Marcion als Brief an die Laodikener an, und schon die Alten wußten, daß er mehreren Gemeinden bestimmt war (Tertull., C. Marc. 5, 11 17. Basil., C. Eunom. 1, 19: Migne, Patr. gr. 29, 612). Betreffs der Reihenfolge der paulinischen Briefe vgl. C. Meißter, Kritische Ermittlung der Abfassungszeit der Briefe des hl. Paulus, Regensburg 1875.

geschichte berichtet. Die Neronische Verfolgung brach erst im Juli 64 aus, und damals war der Apostel nicht mehr in Haft und wohl nicht mehr in Rom. Sicher konnten die Juden, wenn sie überhaupt in Rom ihre Anklage verfolgten, dem Paulus kein todeswürdiges Verbrechen nachweisen, wie schon Felix und Festus in Palästina erkannten. In Rom war es dem Apostel gelungen, sogar Bewohner des Kaiserpalastes zu bekehren (Phil 1, 13; 4, 22). Im Philipperbrief (1, 26; 2, 24) hofft der Apostel auf baldige Befreiung aus der Gefangenschaft⁴⁹. Über die letzten Lebensjahre Pauli wissen wir jedoch sehr wenig Einzelheiten. Der große Völkerlehrer war in seinem rastlosen Eifer sofort nach der Befreiung aus der Haft (63) wieder auf Reisen gegangen; wahrscheinlich hat er seinem früheren Wunsche gemäß (Röm 15, 24 28) Spanien besucht, wo in allen größeren Küstenstädten jüdische Proselyten waren⁵⁰. Er war dann nach Ephesus, wo sich Irrlehrer fanden, bald darauf nach Mazedonien und nach Kreta gegangen, wo er den Titus zurückließ. Diesem sowohl als dem Timotheus in Ephesus gab er Belehrungen und Vorschriften über die Führung des bischöflichen Amtes und die Bekämpfung der auftretenden Irrlehrer. Er weilte an verschiedenen Orten, bis er abermals ergriffen und nach Rom gebracht ward. Von dieser zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels gibt sein zweiter Brief an Timotheus Kunde; sie war weit härter als die erste, sein Verkehr behindert; er war gefesselt und wie ein Verbrecher behandelt; er wußte, daß er dem Tode entgegengehe und sein irdischer Lauf bald vollendet sei; er schrieb hier gleichsam sein Testament. Paulus starb den Martertod in Rom in der Neronischen Verfolgung; das Jahr seines Todes steht jedoch nicht fest, wie auch das Monatsdatum nicht überliefert ist.

Der Zeit nach der ersten Gefangenschaft des hl. Paulus in Rom gehört der Hebräerbrief an. Der durch die Feindseligkeit der unbekehrten Juden und die Furcht des Ausschlusses vom Tempel eingerissenen Neigung der jüngeren Generation zum Abfall stellte Paulus

⁴⁹ Diese Ansicht hat bedeutend stärkere Gründe für sich als die gegenteilige, nach der nämlich Paulus bis zum Beginn der Neronischen Verfolgung in der Haft gewesen und unter den Opfern dieser Verfolgung gleich zu Anfang den Martertod gestorben sei. Die gut bezeugte Nachricht, daß Paulus eine Missionsreise nach Spanien unternommen hat, fordert die Freisprechung des Apostels nach der ersten römischen Gefangenschaft. Durch die Briefe des hl. Paulus an Titus und Timotheus wird eine zweite, viel härtere Gefangenschaft des Apostels in Rom gefordert. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, Göttingen 1893, 1 ff. (Die zweimalige römische Gefangenschaft des Paulus). R. Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus, Leipzig 1897. E. Dubowy, Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien (Bibl. Studien XIX, 3), Freiburg i. Br. 1914.

⁵⁰ Die Reise des Paulus nach Spanien wird erschlossen aus Röm 15, 24; Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 5 (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δόσεως); Fragm. Muratori (Preuschen, Analecta², Tübingen 1910, 29); Theodor., In Ps. 116, 1 (Migne, Patr. gr. 80, 1805; καὶ εἰς Σπανίαν ἀφίκετο); Acta Petri (apocr.) bei Lipsius, Acta apostol. apocrypha I 45 ff.

die Erhabenheit des neutestamentlichen Opfers und Priestertums vor dem vorbildlichen des Alten Bundes entgegen und mahnte zu festem Ausharren und zum Gehorsam gegen die Vorgesetzten, auf den herrlichen Lohn im bessern Jenseits verweisend. Die Gedanken sind durchweg die des Apostels, wenn er sich auch eines andern als Interpret bediente⁵¹.

4. Der hl. Petrus und die römische Christengemeinde. Die Neronische Verfolgung.

Die Apostelgeschichte schweigt über die Schicksale des Apostelfürsten Petrus seit der Taufe des Kornelius bis zu seiner Gefangennahme durch Herodes Agrippa (Apg 11, 18; 12, 3), wofür etwa drei Jahre Zwischenzeit angenommen werden können, und erwähnt nach seiner Befreiung seine Abreise an einen andern Ort (Apg 12, 17), um nur noch einmal seine Anwesenheit beim Apostelkonzil zu berichten (Apg 15, 7 ff.). Petrus hatte nach seiner wunderbaren Befreiung aus dem Kerker sich von Jerusalem zunächst wohl, wie früher, auf Visitationsreisen in andere Gemeinden begeben; er stand der judenchristlichen Gemeinde in Antiochien längere Zeit vor, die in ihm den ersten Begründer ihres Glaubens ehrte⁵². Wahrscheinlich wirkte er auch persönlich in Korinth, weil Paulus unter den Parteien in der dortigen Gemeinde auch eine solche des Kephas erwähnt (oben S. 99).

In der Zeit nach der Befreiung aus dem Kerker in Jerusalem ist der hl. Petrus nach Rom gekommen, wo er sein apostolisches Amt ausübte und durch den Martertod sein Leben beschloß. Von wem der christliche Glaube zuerst in die Hauptstadt des Reiches gebracht wurde, wissen wir ebensowenig, als uns bekannt ist, wer in Antiochien oder Damaskus zuerst das Evangelium verkündete. Beim jüdischen Pfingstfeste, als die Ausgießung des Heiligen Geistes stattfand, waren römische Juden oder Proselyten in Jerusalem zugegen (Apg 2, 10). Möglicherweise befanden sich unter den Erstlingen der Bekehrten solche Ankömmlinge aus Rom, die dorthin zurückkehrten. Jedenfalls ist leicht denkbar, daß, als bei der Verfolgung, der Stephanus zum Opfer fiel, die Gemeinde zerstreut und der Christenglaube in den Küstenstädten am Mittelmeer verbreitet wurde, infolge der vielen Beziehungen zwischen diesen Gegenden und Rom und in Anbetracht der zahlreichen Judenkolonie in der Hauptstadt des Reiches sehr früh Gläubige nach der Hauptstadt kommen konnten. Eine chronologische Berechnung, die seit dem 3. Jahrhundert bezeugt ist, schreibt dem hl. Petrus einen 25jährigen Aufenthalt in Rom zu; daraus schloß man schon im 4. Jahrhundert

⁵¹ Als Verfasser des Hebräerbriefes bezeichnet Tertullian (De pudic. c. 20) den Barnabas, nach Origenes (bei Euseb., Hist. eccles. 6, 25) und Hieronymus (De viris ill. c. 5) nennen andere den Evangelisten Lukas oder Klemens von Rom. Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer, Freiburg i. Br. 1905.

⁵² Betreffs des antiochenischen Episkopates des Apostels siehe Euseb., Chron. I. 2; Hist. eccles. 3, 36, vgl. mit c. 22.

vielfach, daß das Haupt der Apostel unter der Regierung des Kaisers Klaudius nach Rom gekommen sei. Wir haben jedoch keine älteren Quellen, durch die sich jene Überlieferung vom 25jährigen Episkopate des hl. Petrus in Rom und die damit zusammenhängende chronologische Frage über die Zeit der ersten Ankunft des Apostelfürsten in der Hauptstadt erweisen ließe⁵³. Es steht nichts im Wege, die Nachricht des Sueton, daß Klaudius gegen Ende seiner Regierung (51—52) die Juden wegen beständigen, auf Anstiften des Chrestus (= Christus) entstandenen Aufruhrs untereinander aus der Stadt vertrieb, von Streitigkeiten zu verstehen, die infolge der Verbreitung des Christentums in der jüdischen Kolonie zu Rom entstanden waren⁵⁴. Der Brief des hl. Paulus an die Römer (um 57), mit dem wir auf sichern historischen Boden kommen, setzt eine fest organisierte, zahlreiche, aus heiden- und judenchristlichen Elementen bestehende Gemeinde voraus. Als der Völkerapostel als Gefangener nach Rom gekommen war, gestattete ihm die große Freiheit, die ihm die Privathaft ließ, für Verbreitung des Christentums in der Hauptstadt zu wirken. Er hatte dabei, wie fast überall, von der Opposition der extremen Judenchristen manches zu leiden.

Völlig unabhängig von den Fragen, wann der hl. Petrus nach Rom gekommen ist und wie lange Zeit er dort tätig war, ist die historisch absolut feststehende Tatsache, daß das Haupt der Apostel in der Hauptstadt seine apostolische Wirksamkeit ausübte und dort sein Leben, wie der hl. Paulus, durch den Martertod beschloß. Vom Korintherbrief des hl. Klemens von Rom aus dem Ende des 1. Jahrhunderts und dem Römerbrief des hl. Ignatius aus der Regierungszeit Trajans an haben wir bis zum Beginne des 3. Jahrhunderts eine solche Reihe von positiven Zeugnissen aus allen Teilen der Kirche, daß über jene Tatsache kein Zweifel bestehen kann. Und was das Gewicht dieser übereinstimmenden Zeugnisse noch erhöht, ist der Umstand, daß niemals in derselben Zeit eine andere Kirche den Anspruch machte, das Grab des

⁵³ Von Petri Anwesenheit in Rom unter Klaudius handeln: Euseb., Chron. I. 2; ed. R. Helm, Eusebius' Werke VII (Die griech. christl. Schriftsteller) I (Leipzig 1913) 179; 2 (ebd. 1926) 525; Hieron., De vir. ill. c. 1; Oros., Hist. I. 7, c. 4 6; Chrysost., In Rom. I, 8 hom. 2, n. 1 (Migne, Patr. gr. 60, 602). Die Worte des Lactantius (De mortibus persecut. c. 2) über die zweite Anwesenheit Petri schließen die erste nicht aus (vgl. Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873, 16 ff. 21 ff.). Babylon (1 Petr 5, 13) ist nicht Babylon am Euphrat, nicht Neubabylon, Seleucia am Tigris, nicht Babylon in Ägypten unweit Memphis, nicht Jerusalem, sondern eine figürliche Bezeichnung von Rom, wie schon Papias (Euseb., Hist. eccles. 2, 14) aus alter Tradition bezeugt und wie die übrigen Väter teils lehren, teils andeuten (Tertull., Adv. Iud. c. 9; C. Marc. I. 3, c. 13; August., De civ. Dei 18, 2; 1; Hieron., De vir. ill. c. 1; Ep. 46, al. 17; Adv. Iovin. I. 2; Beda, Oecumenius, Theophylakt u. a.). Sicher heißt Rom so Offb 17, 5 18 und Orac. Sibyll. 5, 143 158 f.; eine solche Bezeichnung der Weltstadt war an sich passend (vgl. Tacit., Ann. 15, 44), besonders aber im Munde der Juden.

⁵⁴ E. Preuschen, Chresto impulsore: Zeitschr. f. neutestam. Wiss. XV (1914) 96 ff.

hl. Petrus zu besitzen, außer Rom. Die uralten Denkmäler Roms, die örtliche Überlieferungen über das Wirken des hl. Petrus festhielten, besonders das Grab des Apostelfürsten wie das des Völkerapostels in Rom, waren beständige monumentale Zeugnisse.

Die Tatsache, daß Petrus in Rom gewirkt hat und hier in der Neronischen Verfolgung den Martertod gestorben ist, steht geschichtlich unumstößlich fest. Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts herrscht in allen Teilen der Kirche darüber eine einstimmige Ansicht, für die wir die klarsten und bestimmtesten Zeugnisse besitzen. Für Griechenland haben wir den Brief des Bischofs Dionysius von Korinth an Papst Soter (ca. 165—174), worin es heißt, daß Petrus und Paulus zu Rom und zu Korinth ihre apostolische Tätigkeit ausgeübt haben und daß sie in Italien an einem Orte (Rom) gelehrt und zu gleicher Zeit den Martertod erlitten haben (Euseb., Hist. eccles. 2, 28). — Für Kleinasion zeugt Papias, Bischof von Hierapolis, auf den sich Eusebius dafür beruft, daß Markus für die Zuhörer des Petrus in Rom sein Evangelium geschrieben und daß der Apostel dieses bestätigt habe (ebd. 2, 15). — Aus Ägypten besitzen wir das Zeugnis des Klemens von Alexandrien, der in seinen Hypotyposen über das Markusevangelium sich in gleicher Weise äußerte wie Papias, nämlich daß die römischen Christen, nachdem Petrus in Rom das Wort Gottes gepredigt hatte, den Markus als vieljährigen Begleiter Petri gebeten hätten, die Vorträge des letzteren für sie aufzuschreiben (ebd. 6, 14). — Die afrikanische Kirche ist vertreten durch Tertullian, der in mehreren Stellen seiner Schriften sowohl von der Lehrtätigkeit wie vom Tode der Apostel Petrus und Paulus in Rom spricht (De praescript. c. 36; Adv. Marc. I. 4, c. 5; Scorpiace c. 15; De baptismo c. 4). — Aus Südgallien haben wir Irenäus von Lyon als besonders wichtigen Zeugen, da er aus Kleinasion stammte, Schüler des hl. Polykarp war, längere Zeit in Rom weilte und über die apostolische Lehrüberlieferung der römischen Kirche und die Reihenfolge ihrer Bischöfe sich besonders unterrichtet hatte; er sagt gleichfalls ausdrücklich, daß Petrus und Paulus zu Rom predigten und die dortige Kirche gründeten (Adv. haer. I. 3, c. 1, c. 3; vgl. Euseb. a. a. O. 5, 8). — Die römische Kirche selbst ist vertreten durch den Presbyter Cajus, der um das Jahr 200 auf die Grabstätten der Apostel (τρώπαια) in Rom hinweist (Euseb., a. a. O. 2, 28). Eine derartige einstimmige Bezeugung ist nur erklärlich, wenn die Tatsache selbst objektiv sicher feststeht.

Allein auf Grund dieser um die Mitte des 2. Jahrhunderts allgemeinen Bezeugung des Aufenthaltes und des Todes Petri in Rom ergeben sich noch andere, bis an das Ende des 1. Jahrhunderts hinaufreichende Zeugnisse. Ignatius von Antiochien schreibt Anfang des 2. Jahrhunderts an die Römer (Ad Rom. 4, 3), er befehle ihnen nicht wie Petrus und Paulus; diese Bezugnahme wäre sinnlos, wenn nicht Petrus ebenso wie Paulus in Rom gelehrt hätte; es ist somit ein Hinweis auf den Aufenthalt Petri in Rom. — Klemens von Rom stellt die Apostel Petrus und Paulus zusammen mit den Christen, die ohne jeden Zweifel in Rom der Neronischen Verfolgung zum Opfer fielen; sie gehören zusammen (συνηθροίσθη); die Apostel waren daher in Rom ein hohes Muster von mutiger Ausdauer (Ad Cor. c. 6). Dabei fällt ins Gewicht, daß die Todesart, und somit auch der Ort des Todes des hl. Petrus nach dem Johannesevangelium (21, 18 19) allgemein bekannt war. Sehr wahrscheinlich ist auch der erste Petrusbrief von Rom („Babylon“) aus geschrieben (s. Anm. 1, S. 104). Mit diesen Zeugnissen stehen die Denkmäler der beiden Apostel in Rom in vollständigem Einklang. Die „Siegesdenkmäler“ der Apostel im Vatikanischen Gebiet (Petrus) und auf der Straße nach Ostia (Paulus), auf die Caius um 200 hinweist (s. oben), sind ohne Zweifel ihre allgemein bekannten und verehrten Grabstätten. Die Funde in St. Peter beim Bau des Baldachins über dem Altar des Apostelgrabes wie in St. Paul beim Neubau der Basilika beweisen, daß die Grabstätten mitten zwischen heidnischen Grabanlagen sich befanden. Wären jene erst später geschaffen worden, hätte man sie nicht in einer solchen Umgebung angelegt. Die Entdeckung einer viel-

besuchten Gedächtnisstätte der Apostel mit einem entsprechenden Versammlungsraum unter der Kirche des hl. Sebastianus (ursprünglich „basilica Apostolorum“) an der Appischen Straße, die nach der am meisten vertretenen Ansicht auf eine zeitweilige Übertragung der Gebeine an diese Stätte um 258 zurückzuführen ist, beweist die hohe Verehrung, die die beiden Apostel seit längerer Zeit in Rom genossen⁵⁵. Dabei ist von großer Bedeutung, daß nie eine andere Stadt im christlichen Altertum irgendwie Anspruch auf den Besitz der Apostelgräber machte. Diese Tatsache ist um so wichtiger, als gerade die Grabstätten den Mittelpunkt der Verehrung bildeten und als Beweis für das Zeugnis der darin Ruhenden schon im 2. Jahrhundert, z. B. im Osterfeierstreit für die asiatische Praxis, angeführt wurden. — Diesen Zeugnissen gegenüber erkennt auch die große Mehrzahl der protestantischen und rationalistischen Historiker den römischen Aufenthalt und das dortige Martyrium des Petrus an (eine Ausnahme machten in der letzten Zeit hauptsächlich R. A. Lipsius, Erbes, Guignebert, Merrill [Essays, London 1926]). Die Ausführungen von Lipsius gegen den Aufenthalt Petri in Rom (Die Quellen der römischen Petrussage. Kiel 1872) beruhen auf einem falschen, völlig veralteten Standpunkt. Der Versuch von Erbes (Zeitschr. für Kirchengesch. 1901, 1 ff. 161 ff.), den Tod des hl. Petrus nach Jerusalem zu verlegen, ist völlig mißlungen. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius, 2. Tl.: Die Chronologie I (Leipzig 1897) 709: „Vorausgesetzt ist hier und nicht noch einmal bewiesen, daß Petrus wirklich nach Rom gekommen ist und dort das Martyrium erlitten hat. Diese Tatsache wird m. W. heute nur noch von solchen in Abrede gestellt, welche an einen uralten Simonroman glauben und demgemäß behaupten, die Tendenzlegende habe den Petrus nach Rom versetzt, um den Simon-Paulus, der dorthin gereist war, auch in der Welthauptstadt zu bekämpfen.“ Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom, 2. Aufl., 247: „Es löst sich jede Schwierigkeit, wenn Petrus wirklich dort begraben wurde, wo sich jetzt Bramantes Kuppel wölbt, und Paulus seine letzte Ruhe fand, wo sich die Halle der drei Kaiser dehnt.“

Unter dem Einfluß des hl. Petrus schrieb Markus für die römische Gemeinde sein Evangelium, indem er sich meistens an die Tatsachen, und zwar mit dem Auftreten des Täufers Johannes beginnend, hielt und überall zunächst die bekehrten Heiden berücksichtigte. Markus kam auch nach Alexandrien, wo bald eine blühende Kirche entstand, die sich der Abstammung von Petrus durch seinen Schüler rühmte. Während Markus bei Petrus weilte, schrieb dieser von Rom aus an verschiedene, überwiegend heidenchristliche Gemeinden in Pontus, Kappadozien, Galatien, Asien und Bithynien, die zum größeren Teil von Paulus gegründet waren, seinen ersten Brief, um sie zur Standhaftigkeit und Ausdauer in den ausgebrochenen und noch bevorstehenden Verfolgungen zu ermahnen. Geraume Zeit später richtete er einen zweiten Brief an jene Gemeinden, um vor den eindringenden Irrlehrern zu warnen und von ihnen in Vorahnung seines nahen Todes Abschied zu nehmen. Die früheren Schwankungen in diesen Gemeinden, die Paulus bekämpft hatte, waren beseitigt worden. Allenthalben herrschte Eintracht unter den Aposteln; von einer Spaltung zwischen

⁵⁵ Vgl. J. P. Kirsch, Das neuentdeckte Denkmal der Apostel Petrus und Paulus ad Catacumbas: Röm. Quartalschr. XXX (1922) 5—28 (mit Literatur). A. von Gerkau, Die christlichen Anlagen unter S. Sebastiano, in H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom² 248—304. G. Mancini u. Or. Marucchi, Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano: Notizie degli scavi 1923, 3 ff.

Petrinern und Paulinern findet sich keine Spur⁵⁶. Sicher hat auch Petrus ausgedehnte apostolische Reisen unternommen. Daß er in Korinth gepredigt habe, bezeugt im 2. Jahrhundert der dortige Bischof Dionysius, während schon aus dem ersten Korintherbriefe des hl. Paulus (1, 12; 3, 22) hervorgeht, daß man ihn dort persönlich kannte. Wie in Rom, so hatten beide auch anderwärts zusammen gewirkt⁵⁷.

Die Vertreibung der Juden durch Klaudius hatte für die christliche Gemeinde Roms keine nachhaltige Störung zur Folge gehabt; bloß die Judenchristen waren davon mitgetroffen. Auch wurde die Maßregel durch Nero, den Nachfolger des Klaudius, nicht aufrechterhalten. Gleich nach Beginn der Regierung des Nero finden wir die Juden in Rom wieder in derselben Stellung wie zuvor. Bei der Ankunft des hl. Paulus genoß die römische Gemeinde vollen Frieden, der bis zum Jahre 64 wohl ununterbrochen andauerte und es der Gemeinde gestattete, sich nach innen wie nach außen zu entwickeln und zu kräftigen. Im genannten Jahre brach aber eine überaus schwere Prüfung über die römischen Christen herein: die erste große Verfolgung unter Nero. Dieser Kaiser ließ die furchtbare, wohl von ihm selbst angestiftete Feuersbrunst der Stadt Rom den von Juden und Heiden vielfach angefeindeten und beim Volke verhaßten Christen zur Last legen⁵⁸. Tacitus deutet an, daß durch

⁵⁶ Die angebliche dogmatische Differenz zwischen Petrinern und Paulinern widerlegt sich: a) aus der wechselseitigen Anerkennung der Apostel Gal 2, 9. Wie Paulus den Petrus und die andern Apostel anerkannte (1 Kor 15, 7—9. 2 Kor 8, 23; 11, 22 f.), so erkennt Petrus (2 Petr 3, 15 f.) den teuersten Amtsgenossen an, und allen Parteien traten die Apostel stets entgegen; b) aus der Übereinstimmung des Lehrstoffes sowohl der in der Apostelgeschichte enthaltenen Reden beider Apostel als der von beiden verfaßten Briefe. c) Wie die Apostel nichts von zwei Kirchen (der Beschnittenen und der Unbeschnittenen) wissen, sondern nur von einer Kirche, von einem Volke Gottes, einem Ölbaum (Röm 11, 24), so weiß auch die Tradition nichts von einer solchen Trennung; um 150 fand Hegesippus in allen von ihm besuchten Kirchen die größte Übereinstimmung (Euseb., Hist. eccles. 4, 22). Irenäus und die folgenden Väter konnten sogar die stets in der Kirche vorhandene Einheit rühmen. d) Der Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen beschränkt sich darauf, daß erstere, solange das Religionswesen und die nationalen Organisationen der Juden in Palästina noch bestanden, das jüdische Gesetz hielten, während letztere davon frei waren. Die Scheidung des Juden- und Heidenapostolates war keine absolute, sondern eine zunächst vorläufige Teilung der Arbeit und Wirksamkeit ohne Ausschließlichkeit. Wie Petrus den ersten Heiden in die Kirche aufnahm und später noch an heidenchristliche Gemeinden schrieb, auch nachher noch Heiden bekehrte, so wirkte Paulus, obschon vorherrschend für Heiden tätig, auch bei den Juden und ward ihnen wie ein Jude, überhaupt allen alles (1 Kor 9, 20 f.).

⁵⁷ Vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums I⁴ 62 f.; S. 69: „Petrus ist in der zweiten Periode seiner Wirksamkeit kein ‚Judenchrist‘ mehr gewesen, sondern ‚Hellene‘ geworden.“

⁵⁸ Über die in letzter Zeit vorgebrachte Anklage, die Christen hätten tatsächlich die Stadt in Brand gesteckt, vgl. (Vindex) Difesa dei primi cristiani e martiri di Roma accusati di avere incendiata la città, Rom 1902. Allard, Les chrétiens ont-ils incendié Rome sous Néron? Paris 1903 (Science et Religion). Profumo, L'incendio Neroniano, Rom 1905. Stiglmayr, Tacitus über den Brand von Rom: Stimmen aus Maria-Laach LXXVIII (1910) 160—184.

Denunziation (vielleicht von Juden) der Kaiser veranlaßt wurde, dem aufgebrachten Volke die Christen auszuliefern. Das Feuer (19. Juli 64) wütete sechs Tage und sieben Nächte, und von den 14 Regionen blieben nur vier unversehrt. Furchtbar war die Wut der Menge und die Grausamkeit der Behörden. Viele Christen wurden, in die Haut von wilden Tieren genäht, von Hunden zerrissen, andere in den Tiber geworfen, noch andere in Pech gewickelt in den Neronischen Gärten am Vatikan zur Erhellung der Nacht verbrannt. Schrecken erfüllte alles, und dieser Sturm hinterließ den tiefsten Eindruck, um so mehr als die Verfolgung bis zu Neros Tod (68) andauerte.

Dieser Verfolgung fielen auch die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus zum Opfer⁵⁹. Paulus als römischer Bürger ward an der Straße nach Ostia enthauptet, Petrus dagegen, und zwar, nach seinem eigenen demütigen Wunsche, mit zur Erde gesenktem Haupte, gekreuzigt. Petrus wurde an der Nordseite der Via Cornelia am Fuße des Vatikanischen Hügels, gegenüber dem Neronischen Zirkus, Paulus an der Via Ostiensis in der Ebene zwischen der Straße und dem Tiber begraben⁶⁰. Die festen chronologischen Grenzen für die Zeit des Martertodes der beiden Apostel sind der Beginn der Neronischen Verfolgung im Juli 64 und der Tod des Kaisers Anfang 68. Ein genaues Datum innerhalb dieser Zeit läßt sich nicht feststellen, ebensowenig wie der Tag, an dem sie starben. Die im 2. Jahrhundert bezeugte Überlieferung setzt den Tod beider ungefähr in dieselbe Zeit⁶¹. Beide

⁵⁹ Verfolgung Neros: Tacit., Ann. 15, 44. Sueton., In Nerone c. 16. Sulp. Sever., Chron. 2, 28f., ed. Halm 82f. Oros., Hist. 7, 7. Clemens Rom., I ad Cor. c. 6. — Vom Martertode der Apostel: Clem. Rom., I ad Cor. c. 5. Iren., Adv. haer. 3, 3. Dionysius Cor. und Caius bei Euseb., Hist. eccles. 2, 24 25. Tertull., De praescript. c. 36; C. Marc. 4, 5; Scorp. c. 13: „Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur.“ Orig., In Gen. tom. 3, bei Euseb. a. a. O. 3, 1 (Migne, Patr. gr. 12, 92). Euseb. a. a. O. 3, 1 31. Hieron., De vir. ill. c. 1. Auf die Weissagung Jo 21, 18f. ward oft Bezug genommen.

⁶⁰ Über die Grabstätten der Apostel vgl. Zisterer, Die Apostelgräber nach Cajus: Tüb. Theol. Quartalschr. 1892, 121—133; H. Grisar, Le tombe apostoliche di Roma: Analecta Romana I (1899) 259—306; Erbes: Texte u. Untersuch. N. F. IV 1 (Leipzig 1889); Barnes und Lietzmann (vgl. Literatur).

⁶¹ Die älteren Historiker schwanken zwischen 64, 66, 67 und 68. Für das Jahr 67 werden folgende Gründe geltend gemacht: a) Die Apostel starben, als Nero von Rom abwesend war, unter den „Machthabern“ (Clem. Rom., I ad Cor. c. 5); das war 67 der Fall, wo Nero in Achaja weilte, von wo er erst Anfang 68 nach Rom zurückkehrte; b) Hieronymus (De vir. ill. c. 12) sagt von Seneca: „Hic ante biennium, quam Petrus et Paulus coronarentur martyrio, a Nerone interfectus est.“ Nach Tacitus (Ann. 15, 88) starb Seneca Silio Nerva et Attico Vestino coss., d. i. 65, die Apostel also 67. c) Nach Eusebius und Hieronymus starben die Apostel im letzten, im 14. Jahre Neros, d. i. 67—68. Zählt man Neros Jahre nicht vom 13. Oktober, sondern vom 1. Januar 54 an, so fällt 67 ins 14. Jahr. d) Nach Hieronymus zählte man ein 25jähriges Episkopat Petri in Rom und datierte es vom zweiten Jahre des Klaudius an, von 42; es mußte also 67 enden. Doch sind dies bloß spätere Berechnungen, ausgehend vom 25jährigen Episkopat des hl. Petrus. Weitere Literatur bei Gams (Das Jahr des

Apostel wurden als Gründer der römischen Kirche im Altertum hoch verehrt, ihre Grabstätten als Trophäen gezeigt⁶². Doch haben die Christen des Altertums — die unmittelbar göttliche Sendung ausgenommen — eine völlige Gleichheit der beiden Apostel nicht angenommen⁶³.

5. Der Jüdische Krieg und die Zerstörung von Jerusalem.

Seit der Hinrichtung des Bischofs Jakobus (oben S. 93) war die Stellung der Christen in Jerusalem immer schwieriger geworden. Die strengen Juden faßten den Mosaismus als das ewig Bleibende auf, und selbst manche Judenchristen mochten noch nicht hinlänglich über die vorübergehende Bedeutung des Gesetzes im klaren sein. Erst dann, als gewaltige, durch die Vorsehung herbeigeführte Ereignisse diese klar bekundeten, konnten die ererbten Vorurteile beschwichtigt und die völlige Lostrennung der Christen von den Juden durchgeführt werden. Dazu bot aber Charakter und Haltung der jüdischen Nation in ihrer größeren Mehrheit von selbst den ersten Anlaß.

Unter der römischen Herrschaft hatte das von den Landpflegern ausgesaugte und bedrückte Volk, ohnehin in seinen heiligsten Gefühlen und in seinem Stolz verletzt, sich bei geringen Anlässen zur Empörung geneigt gezeigt. Durch Judas den Gaulonäer und den Pharisäer Sadok war die Partei der Eiferer (Zeloten) gegründet worden, die den Grundsatz aufstellte, nur Gott allein dürfe das heilige Volk beherrschen; alles sei daran zu setzen, das römische Joch zu bekämpfen, wobei sicher auf göttlichen Beistand zu rechnen sei. Bald nahmen alle Gewaltakte die Farbe des Religionseifers an; eine Verhöhnung der Juden durch die heidnische Tempelwache und die Verbrennung einer Gesetzesrolle durch einen Soldaten brachte unter dem Prokurator Cumanus heftige Tumulte hervor und veranlaßte nach einem Angriff der Juden auf die Samaritaner ein gräßliches Blutbad unter den Eiferern. Mit Mühe hatten die Juden unter Pilatus erwirkt, daß die dem Tiberius geweihten Schilde, die zuerst im Tempel zu Jerusalem hatten aufgehängt werden sollen, in einen Tiberiustempel zu Cäsarea gebracht wurden. Der Befehl des Caligula, seine Bildsäule im Tempel aufzustellen, verursachte

Martertodes der Apostel, Regensburg 1867), der aber nur den Paulus 67, den Petrus schon 65 sterben läßt. Neuere protestantische Historiker nehmen vielfach 64 als Todesjahr der Apostel an.

⁶² Caius bei Euseb., Hist. eccles. 2, 25. Der Ausdruck *τρόπαια τῶν ἀποστόλων* bezeichnet ohne Zweifel die Grabstätten. Grisar, *Le teste dei ss. Apostoli Pietro e Paolo*: *Civiltà cattol.* 1907, III 444—457.

⁶³ Vgl. Leo Allatius, *De Ecclesiar. occid. et orient. perpetua consensione*, Köln 1648, 19—158. In den gallikanischen Streitigkeiten wurde öfter die Gleichheit von Petrus und Paulus im Primat behauptet, aber zensuriert (Du Plessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum* II, 2, Paris 1724 ff., 105; III, 2, 199) und am 24. Januar 1647 von der römischen Inquisition verdammt (Denzinger-Bannwart-Umberg, *Enchiridion Symbolorum*¹⁶ ¹⁷ 340). Eine gegen dieses Dekret veröffentlichte Schrift wurde auf Befehl des französischen Hofes verbrannt. Vgl. Du Plessis d'Argentré a. a. O. III, 2, 248.

Schrecken und Aufruhr unter den Juden; nur des Kaisers Tod hinderte den Vollzug des Befehls und damit den Ausbruch eines Religionskrieges. Den Messias dachte man sich immer mehr als Rächer der erlittenen Unbilden, Überwinder der hochfahrenden Heiden, Wiederhersteller des Thrones Davids, der die Gesetzezestreue seines Volkes mit allen irdischen Gütern belohne. Die strenge Partei Schammais beherrschte die Mehrzahl des Volkes, die immer mehr durch die Härte der Landpfleger, die selbst den Tempelschatz plünderten, zur Verzweiflung getrieben ward. Alle Vorgänger übertraf Gessius Florus, der Günstling Neros; unter ihm brach daher (66) der Aufstand aus, zu dem die Juden noch eine Niederlage der kaiserlichen Truppen unter Cestius Gallus sowie die von den Goeten verheißene Erscheinung des himmlischen Befreiers ermutigten.

Die Juden begannen den ungleichen Kampf ohne Rücksicht auf ihre Schwäche mit kühnem Fanatismus. Sie hatten keine regelrechte Armee, keine Bundesgenossen, vielmehr waren sie ihren Nachbarvölkern verhaßt; sie litten noch dazu an innerer Zwietracht. Vespasian rückte 67 mit einem starken Heere in Galiläa ein und nahm nach hartem Widerstand von vierzig Tagen dessen stärkste Festung Jotapata. An 40 000 Juden wurden erschlagen; Flavius Josephus entkam. Ganz Galiläa mußte sich ergeben; viele flüchteten sich nach Jerusalem, wo vier Parteien einander zerfleischten und die aufgespeicherten Vorräte aufzehrten. Die Römer warteten klugerweise zu. Als dann Vespasian Kaiser geworden war und dessen ältester Sohn Titus seine Legionen vor die jüdische Hauptstadt führte (70), herrschte dort grenzenlose Verwirrung und eine wahre Schreckensherrschaft. Die Christen waren, durch Christi Weissagung und Mahnung (Mt 24, 15 ff.) belehrt, von dort weggezogen und hatten sich in Pella in Peräa niedergelassen, wo sie völlig gesichert waren. Wegen des Osterfestes hatte sich die Zahl der Juden in Jerusalem noch vermehrt; die Hungersnot ward, als Titus die Stadt mit einem Wall umschloß, immer furchtbarer; ein Teil nach dem andern ward von den Römern mit Sturm genommen, während die Juden selbst noch durch Mord ihr Heiligtum entweihten. Am 17. Juli 70 hörte das tägliche Opfer auf; am 10. August ward der Tempel erstürmt und, obschon Titus ihn hatte schonen wollen, durch eine von einem Soldaten hineingeworfene Brandfackel in Asche gelegt; am 2. September fiel auch die obere Stadt. Alles ward der Erde gleich gemacht; nur drei Türme und wenige Häuser blieben stehen. Josephus schätzt die Zahl der während der Belagerung durch Hunger, Schwert und Feuer umgekommenen Menschen auf eine Million; an 97 000 wurden gefangen fortgeführt und meistens als Sklaven verkauft oder in die Bergwerke und Amphitheater verteilt. Bei den Kampfspielen zu Cäsarea ließ Titus an einem Tage 2500 Juden sich morden, und bei seinem Triumphzuge in Rom wurden die Tempelgefäße, der goldene Tisch, der Kronleuchter und die Gesetzesrolle mitgetragen. Der Triumphbogen des Titus in Rom erinnert noch heute an die Katastrophe des jüdischen Volkes.

Für die Juden war die Lage furchtbar. Sie hatten kein Opfer, keinen Altar mehr; sie mußten die frühere Tempelsteuer an die Heiden (an das Kapitol) bezahlen. Mit der Verbrennung der so hochgehaltenen Geschlechtsregister war „die Kraft der Weisen gebrochen, ihrer Augen Licht in Finster-

nis verwandelt“; sie wurden noch mehr zerstreut und noch mehr gehaßt als zuvor. Viele Schriftgelehrten und Eiferer suchten vergebens die Hoffnung zu nähren, Gott stelle den Tempel durch ein Wunder wieder her. In Palästina endete 72 die Besatzung von Masada durch Selbstmord; aber eine Schar von jüdischen Meuchlern entkam nach Ägypten und organisierte dort einen neuen Judenaufstand. Die Folge war nur eine Auslieferung vieler Anstifter an die römischen Behörden durch ägyptische Juden, ein Blutbad unter den übrigen und der Befehl des Vespasian, den Oniastempel zu Leontopolis zu schließen, wodurch die Juden auch den letzten religiösen Mittelpunkt verloren. Ein Aufstand in der Kyrenaïke durch den Zeloten Jonathan unter Verheißung von Wundern fand sein Ende durch Niedermetzeln der Betörten und Verbrennung des Anstifters in Rom. Die Empörungslust der Juden war gleichwohl nicht gebrochen; das Rabbinentum bildete sich immer mehr aus; in Jamnia sammelte sich wieder ein Synedrium mit einem allgemeinen Lehrer (Rabban) an der Spitze. Die Gebete sollten jetzt die Opfer ersetzen; eifrig ward die Gesetzesdeutung gepflegt und die Messias Hoffnung rege erhalten. Die verblendeten Juden, die nicht der Versmähung des wirklichen Messias und ihrem eigenen Rufe (Mt 27, 25), sondern dem Mangel an Gesetzeseifer ihr Unglück zuschrieben, hielten noch an den alten Vorrechten und Vorzügen fest, die sie von Abraham ererbt hatten, und waren voll Haß und Rachgier gegen alle Unbeschnittenen.

Für die Christen war der Untergang des Tempels ebenfalls ein Ereignis von entscheidender Bedeutung. Die Beobachtung des Ritualgesetzes in seinen wesentlichen Bestandteilen war zur Unmöglichkeit geworden; nicht bloß rechtlich, sondern auch tatsächlich war jetzt der Alte Bund aufgehoben, das Opferwesen und das aaronitische Priestertum waren gefallen. Das erkannten auch die Judenchristen, und deshalb teilten sie keineswegs die Hoffnung auf eine Tempelerneuerung durch ein Wunder; sie sahen die von den Propheten oft angedrohte Verstoßung des auserwählten Volkes vollzogen, die Weissagung Christi über den Fall Jerusalems erfüllt. Längst durch den Haß der unbekehrten Juden zurückgestoßen, in Pella mit Heidenchristen in nähere Berührung gebracht, durch Gottes Einschreiten selbst vom nationalpolitischen Gemeinwesen der Juden entbunden, wurden sie jetzt — einzelne Fanatiker ausgenommen, die sich abschlossen und zuletzt in ihrer Abgeschlossenheit in einigen Sekten verkümmerten — mehr und mehr zu den Heidenchristen hingezogen und zur Verschmelzung mit ihnen getrieben. So wurde die christliche Kirche allmählich ganz von den Banden der Synagoge befreit, wozu auch die überwiegende Zahl der zu Christus bekehrten Heiden wesentlich beitrug.

Acht Monate vor der Zerstörung des jüdischen Tempels war (19. Dezember 69) im Bürgerkrieg zwischen den Anhängern des Vitellius und des Vespasian, von römischer Hand angezündet, das Kapitol mit den hochverehrten Heiligtümern des Jupiter, der Juno und der Minerva in Flammen aufgegangen, was einem Tacitus als das schmachvollste Ereignis seit Gründung der ewigen Stadt und als Folge des Zornes der Götter über ihre Verbrechen erschien. So gingen die berühmtesten Kultus-

stätten des Heidentums und des Judentums durch Feuer unter, wie zum Zeichen, daß beide einer reineren Gottesverehrung den Platz räumen sollten.

6. Der hl. Johannes und die übrigen Apostel. Die Verfolgung des Domitian.

Über die Wirksamkeit der Apostel außer Petrus und Paulus ist wenig Genaues bekannt. Die Stellung des *Jakobus* in der Urgemeinde in Jerusalem und die Nachrichten, die wir anläßlich der verschiedenen kurzen Aufenthalte des hl. Paulus in der jüdischen Hauptstadt erfahren, lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß etwa vom Anfange der vierziger Jahre an keiner von den Zwölfen außer Jakobus daselbst weilte. In welchen Gegenden sie ihr apostolisches Amt ausübten, erfahren wir mit Sicherheit, einige wenige Ausnahmen abgerechnet, nicht. *Judas Thaddäus*, auch *Lebbäus* genannt, Bruder des jüngeren Jakobus, schrieb wahrscheinlich nach dem Tode des Petrus und Paulus einen kurzen Brief an die kleinasiatischen Gemeinden; der Gebrauch zweier apokrypher Schriften (Buch Henoch und Auffahrt des Moses) erregte Bedenken gegen den sonst von den Kirchenschriftstellern beglaubigten Brief. Bereits war für genaueren Unterricht und für Bekämpfung der falschen Vorstellungen über das Leben und das Werk Jesu mehrfach gesorgt worden. Der Apostel *Matthäus*, früher Zolleinnehmer am See Tiberias, auch *Levi* genannt (Mk 2, 14. Lk 5, 27), hatte zunächst für die Judenchristen gewirkt und nach früheren, namen- und erfolglosen Versuchen (Lk 1, 1—4) für die Gläubigen Palästinas das *Evangelium Christi* in aramäischer Sprache geschrieben, dessen griechische Übersetzung aber in der Kirche bald vorherrschend gebraucht ward. Den Juden gegenüber hob er mit Nachdruck die Messiaswürde Jesu und den engen Zusammenhang seines Lebens mit den Weissagungen des Alten Bundes hervor, ausführlicher in der Aufzeichnung der Reden des Herrn als in dem Berichte über seine Taten⁶⁴. Dieses ersten geschriebenen Evangeliums bedienten sich auch andere Apostel, namentlich *Bartholomäus* oder *Nathanael* (Jo 1, 45) aus Kana in Galiläa, der es mit in das südliche Arabien („Indien“) brachte, wo es hundert Jahre später der alexandrinische Gelehrte und Missionar *Pantänus* vorfand⁶⁵. Andererseits hatte *Lukas*, der treue Gefährte des

⁶⁴ Über Matthäus und sein Evangelium vgl. *Iren.*, Adv. haer. 3, 1; *Clem. Alex.*, Paedag. 2, 1; *Papias* bei *Euseb.*, Hist. eccles. 3, 39; *Pantaenus*, ebd. 5, 10; *Orig.*, ebd. 6, 25; *Euseb.* a. a. O. 3, 24; 5, 8; *Epiphan.*, Haer. 30, 3; *Hieron.*, In Matth. praef.; *Ambros.*, In Ps. 45; *Isid. Hispal.*, De sanctis c. 77; *Niceph. Call.*, Hist. eccles. 2, 41.

⁶⁵ Dem Bartholomäus weist *Sokrates* (Hist. eccles. 1, 19) das Äthiopien benachbarte Indien zu; nach *Nicephorus Callisti* (Hist. eccles. 2, 39) predigte er eine Zeit lang mit *Philippus* in Phrygien und ward zu *Uranopolis* in Zilizien gekreuzigt. Vgl. *Rufin.*, Hist. eccles. 1, 9; *Philost.*, Hist. eccles. 2, 6.

Paulus für einen Christen Theophilus das Evangelium geschrieben, an das sich seine Apostelgeschichte als Fortsetzung anschloß; er berücksichtigt zunächst die vorzüglich von Paulus vertretene Heidenberufung und verhält sich zu diesem wie Markus zu Petrus⁶⁶.

Ob der Apostel Philippus aus Bethsaida oder der „Evangelist“ gleichen Namens, einer der Sieben der Urgemeinde von Jerusalem, in Hierapolis in Phrygien wirkte und dort seine Tage beschloß, steht nicht fest. Auch vier Töchter eines dieser beiden Missionare der Urkirche, von denen zwei Jungfrauen blieben, waren bei den Kirchen von Kleinasien in gesegnetem Andenken⁶⁷. Der Bruder des Petrus, Andreas, ebenfalls aus Bethsaida, vorher Jünger des Täufers, soll in Kappadozien, Galatien, Bithynien gepredigt haben; spät, erst nach der Übertragung seiner Reliquien, brachte man ihn mit Byzanz in Verbindung⁶⁸. Thomas, auch Didymus genannt⁶⁹, Simon der Eiferer und Matthias sollen in verschiedenen Ländern gepredigt haben; von letzterem ist uns nur ein Ausspruch über die Abtötung des Fleisches⁷⁰ aufbewahrt. Barnabas aus Zypern wirkte zunächst nach der Trennung von Paulus in seiner Heimat, wo er auch starb und wo man seine irdischen Überreste fand; sicher hat er seine apostolische Wirksamkeit nicht auf die Insel beschränkt, sondern von da aus noch manche Reisen gemacht⁷¹.

⁶⁶ Betreffs des Lukas s. 2 Tim 4, 11; Iren. a. a. O.; Euseb. a. a. O. 3, 4; 5, 8. Gregor von Nazianz (Or. 33, n. 11, ed. Maurin. p. 611) weist ihm Achaja zu, wie dem Markus Italien. Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906; Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, Leipzig 1911. Kellner, Sterbeort und Translation des Evangelisten Lukas und des Apostels Bartholomäus: Tüb. Theol. Quartalschr. 1905, 596 ff. Koch, Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes, Leipzig 1911.

⁶⁷ Nach Polykrates von Ephesus (bei Euseb., Hist. eccles. 3, 30; 5, 24) und nach Papias (ebd. 3, 39) handelt es sich um den Apostel Philippus; dagegen hält der Montanist Proklus (bei Euseb. a. a. O. 3, 31) Philippus für den „Evangelisten“ aus den Sieben (Apg 6, 5). Vgl. Zahn, Forsch. zur Gesch. des neutestam. Kanons VI 158—175. Corssen, Die Töchter des Philippus: Zeitschr. f. neutestam. Wiss. 1901, 289—299.

⁶⁸ Orig. bei Euseb. a. a. O. 3, 3. Theodor. In Ps. 116, 1 (Migne, Patr. gr. 80, 1008): ὁ θεοσέσιος ἄνδρ. τὴν Ἑλλάδα ταῖς τῆς θεογνωσίας ἀκτίσιν κατηύγαγεν. Niceph. Call. a. a. O. Greg. Naz. a. a. O. (nennt Epirus).

⁶⁹ Thomas (Jo 11, 16; 20, 24; 21, 2) soll in Parthien (Orig. bei Euseb. a. a. O. 3, 1; Ps.-Clem. Rom., Recogn. 9, 29; Soetr., Hist. eccles. 1, 19), Indien (Greg. Naz. a. a. O.) und Äthiopien gepredigt haben (Niceph. Call. a. a. O. 2, 20. Paulin. Nolan., Carmina natal. 11: „Parthia Matthaeum complectitur, India Thomam.“ Vgl. Hieron., Ep. 148; Ambros., In Ps. 45, 10). Nach Nicephorus Callisti starb er auf Taprobane in Indien, von Lanzen durchbohrt. Nach Ephräm dem Syrer (G. Bickell, S. Ephr. Carmina Nisibena, Leipzig 1866, carm. 42, init., p. 163) starb er in Indien, seine Gebeine aber kamen nachher durch einen Kaufmann nach Edessa. Chrysostomus (In Hebr. hom. 26, n. 2: Migne, Patr. gr. 63, 179) bemerkt, nur die Gräber von Petrus, Paulus, Johannes und Thomas seien bekannt, nicht so die der übrigen Apostel.

⁷⁰ Bei Clem. Alex., Strom. 3, 4.

⁷¹ Barnabas war nicht bloß in weiterem, sondern in engerem Sinne Apostel. Der ihm beigelegte Brief hat wohl einen Alexandriner des 2. Jahrhunderts zum

Wir wissen somit überhaupt nur sehr wenig von den Aposteln und ihren Gefährten, und die zahlreiche Apokryphenliteratur kann uns den Mangel beglaubigter Nachrichten nicht ersetzen⁷². So erfahren wir auch nichts Näheres über die Schicksale der heiligen Frauen, die um Jesus waren, ja nicht einmal über das Hinscheiden seiner hochbegnadigten Mutter Maria, die nach ihrer Weissagung (Lk 1, 48) stets in der Kirche in hohen Ehren gehalten ward⁷³.

Für die auf die Zerstörung Jerusalems zunächst folgenden dreißig Jahre tritt in den Vordergrund der jüngste, wohl alle übrigen überlebende Apostel, der jungfräuliche Johannes, Sohn des Zebedäus und Bruder des mit dem Martertode gekrönten Jakobus des Älteren, mit dem er den Namen Donnersohn (Boanerges, Mk 3, 17) geteilt hatte. Er war nach dem Tode des Herrn Beschützer der heiligen Jungfrau und erscheint in der Urgemeinde in engster Verbindung mit Petrus, mit dem er in Jerusalem gefangen war; nachher (etwa 58) lebte er größtenteils in Kleinasien und hatte seinen Sitz zu Ephesus⁷⁴. Hier bildete er Schüler, wie Papias (Bischof von Hierapolis), Polykarp (Bischof von Smyrna), die ihm, dem Augenzeugen der Taten des Herrn, treu ergeben blieben. Längere Zeit leitete er die vorderasiatischen Kirchen, bis er nach einer Ende des 2. Jahrhunderts bezeugten, aber vielleicht legendarischen Überlieferung unter Kaiser Domitian (81—96) nach Rom gebracht ward. Dieser Kaiser, der sich „Herr und Gott“ nennen ließ, verfolgte das Christentum als eine Mischung von Unglauben und jüdischem Aberglauben, hauptsächlich auch aus politischem Argwohn und aus Habsucht, die in der Einziehung der Güter von Angeklagten Befriedigung suchte. Schon waren in Rom angesehene und reiche Personen zur christlichen Lehre übergetreten; unter ihnen befanden sich

Verfasser (Literatur bei Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.* I² 103 bis 115). Vgl. Duchesne, *St Barnabé: Mélanges Jean-Bapt. de Rossi*, Paris 1892, 41—71.

⁷² Über die apokryphen Apostelgeschichten und die apokryphen Apostelbriefe s. O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.* I² 547—596 596—610. E. Hennecke, *Neutestam. Apokryphen*², Tübingen 1924. F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen*, Breslau 1922.

⁷³ R. M. de la Broise, *La sainte Vierge*, Paris 1904 (*Les Saints*). Über das Fest der Himmelfahrt Mariä vgl. Kellner, *Heortologie*³, Freiburg i. Br. 1911, 177 ff. Die Streitfrage, ob die Gottesmutter in Ephesus oder in Jerusalem gestorben sei, ist ohne Zweifel zu Gunsten von Jerusalem zu entscheiden; die älteste Überlieferung kennt ihr Grab bei der Heiligen Stadt. C. Mommert, *Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion*, Leipzig 1900; J. Nirschl, *Das Haus und das Grab der heiligen Jungfrau Maria*, Mainz 1900; Barnabé d'Alsace, *Le tombeau de la sainte Vierge à Jérusalem*, Paris 1903; J. Marta, *Ni Éphèse, ni Panaghia-Capouli, mais Jérusalem, Jérusalem* 1910. Dagegen: Gabriélovich, *Le tombeau de la sainte Vierge à Éphèse*, ebd. 1905; Niessen, *Panagia-Kapuli, das neu entdeckte Wohn- und Sterbehaus der heiligen Jungfrau Maria bei Ephesus*, Dülmen 1906.

⁷⁴ Clemens, *The Sojourn of the Apostle John at Ephesus: American Journal of Theology* IX (1905) 643—676.

der dem Kaiser verwandte frühere Konsul T. Flavius Clemens und dessen Gemahlin Flavia Domitilla; jener ward hingerichtet, diese verbannt. Ferner Manius Acilius Glabrio, der ebenfalls Konsul gewesen war und in dessen Familie sich das Christentum erhielt, wie die in der Aciliergruft der Priscilla-Katakombe gefundenen Inschriften beweisen⁷⁵. Noch viele andere in Rom und in den Provinzen wurden Opfer dieser Verfolgung; in Kleinasien besonders Antipas zu Pergamum (Offb 2, 13). Der argwöhnische Tyrann ließ sich zwei Davididen (Enkel des Judas Theadelphos) aus Palästina vorführen, die ihn aber durch ihre von schwerer Feldarbeit genarbten Hände von ihrer Ungefährlichkeit überzeugten; andere Glieder des Hauses David ließ er ermorden⁷⁶. Der Apostel Johannes soll zu Rom in siedendes Öl getaucht, und als er unversehrt blieb, nach der Insel Patmos verbannt worden sein (95)⁷⁷.

Hier auf Patmos schrieb Johannes seine geheime Offenbarung (ca. 96) unter dem Eindruck der gegenwärtigen und in der Voraussicht der künftigen, noch größeren Verfolgungen. Er beschrieb die Macht des getöteten Lammes, die Trübsale seiner Gläubigen, das Strafgericht über die Verfolger und den endlichen Triumph der streitenden Kirche meist mit den von den Propheten des Alten Bundes gebrauchten Bildern. Die sieben im Eingange des Buches stehenden Briefe an ebenso viele kleinasiatische Kirchen schildern deren Zustände und Gefahren; die folgenden Visionen zeichnen die Leiden der Kirche auf Erden mit stetem Hinweis auf den Glanz der triumphierenden. Mit symbolischen Zahlen werden drei Zeiträume in der Entwicklung des Reiches Gottes und des Gerichtes über die Verfolger unterschieden: 1) die heidnischen Verfolgungen, die vorübergehen ($3\frac{1}{2}$ Jahre, halbierte Siebenzahl); 2) Zeit des äußern Sieges Christi, weil der Satan gebunden und sein Ansehen über die herrschende Weltmacht gebrochen ist (tausendjähriges Reich); 3) die letzte Zeit, in der Satan mit neuer Macht hervorbricht und die jetzige Weltordnung sich auflöst. Den bedrängten Zeugen Christi, denen in der Folge noch viele andere nachfolgen sollten, eröffnet der heilige Seher den Ausblick auf das himmlische Jerusalem, die triumphierende Kirche. Das prophetische Buch, das den Abschluß unseres Neuen Testaments bildet, ist eine in Bildern verhüllte, erst

⁷⁵ Gio. Batt. de Rossi: Bull. di archeol. cristiana 1888/89, 15 ff.

⁷⁶ Domitians selbstbefohlene Apotheose ist bezeugt bei Sueton., In Domit. c. 13 18. Plin., Panegy. c. 33 52. Seine Verfolgung bei Xiphilin., Epit. Dionis Cass. 67, 14; Tertull., Apol. c. 4 5; Euseb., Chron. l. 2, Olymp. 218; Hist. eccles. 3, 17 f.; Oros., Hist. 7, 10; Hieron., Ep. 96, al. 27. Über die nach Rom gesandten Davididen siehe Heges. bei Euseb., Hist. eccles. 3, 12 19 20; Allard, Histoire des persécutions I² (Paris 1892) 81 ff.

⁷⁷ Über die Wirksamkeit des Johannes in Ephesus s. Polycr. Ephes. bei Euseb. a. a. O. 5, 21; Iren., Adv. haer. 3, 3, 4; Euseb. a. a. O. 3, 23. Die Erzählung über das Martyrium des Johannes in Rom bei Tertull., De praescr. c. 36; Hieron., Adv. Iovin. 1, 26; Comment. in Matth. 20, 22.

am Ende der Dinge völlig zu erfassende Geschichte der Kirche Jesu Christi⁷⁸.

Als nach dem Tode Domitians unter Nerva (96—98) dessen Akten für nichtig erklärt und die Verbannten zurückgerufen wurden, kehrte Johannes nach Ephesus zurück, bereits in hohem Alter; er starb erst unter Trajan 100 oder 101. Entschieden kämpfte er gegen den Irrlehrer Cerinthus, mit dem als einem Feinde der Wahrheit er nicht einmal unter einem Dache auf kurze Zeit zusammen sein wollte. Gegen diesen, aber auch zur Vervollständigung der älteren Berichte, veröffentlichte er um 97 zu Ephesus sein Evangelium, das vielleicht schon früher teilweise von ihm zur Aufzeichnung gebracht worden war. Es setzt offenbar die drei andern Evangelien voraus, hebt die Vorträge des Herrn in der jüdischen Hauptstadt hervor und stellt vor allem die Gottheit Jesu in den Vordergrund. In dem erhabenen Eingang, den man frühzeitig mit dem Fluge des Adlers verglichen hat, verkündet Johannes die Lehre von dem Worte, das bei Gott und Gott selbst war, das aber Fleisch wurde und unter den Menschen wohnte. Im Verlauf des Berichtes zeigt er den Sohn des ewigen Vaters, der mit dem Vater eins ist, der Leben spendet und alles richtet, in seiner ganzen erhabenen Größe und Majestät. Und er konnte alles als Augen- und Ohrenzeuge berichten, Zeugnis ablegen von dem, was von Anfang war, was er mit andern gehört und gesehen hatte, von dem ewigen Leben, das bei dem Vater war und den Menschen erschien, wie er in seinem Begleitschreiben (1 Jo 1, 1—3) an die Gemeinden sagte, die er vor den Irrlehrern als Widerchristen warnte. Als der letzte der Apostel schrieb er einen zweiten Brief an eine Gemeinde, die „Auserwählte“, deren Glieder in der Wahrheit wandelten, die er aber in der Liebe befestigen und vor Verführern warnen wollte, die die Ankunft Christi im Fleische leugneten. In einem dritten Briefe an Cajus, der in der Wahrheit feststand, freute er sich dieser Glaubenstreue, belobte das von ihm Gewirkte, rügte einen ihm feindseligen Bischof Diotrophes, der nicht bloß die vom Apostel gesandten Brüder nicht aufgenommen, sondern auch ihre Aufnahme andern bei Strafe des Ausschlusses aus der Kirche untersagt hatte, und kündigte an, er werde nun selbst in der Gemeinde erscheinen. Der Apostel hatte in Kleinasien bereits viele Kirchen geordnet und zahlreiche Bischöfe eingesetzt. Er nahm den guten Hirten, seinen Meister, zum Vorbild, eilte verirrtten Schafen nach, wie namentlich einem Jüngling, der nach seiner Taufe Anführer einer Räuberbande geworden war, den er aber mit der Kraft seiner Liebe zurückführte. Liebe — das war der im Herzen und im Munde des Liebesjüngers vorherrschende Gedanke, und als er vor Altersschwäche nicht

⁷⁸ Iren., Adv. haer. 5, 30, 3. Sulpic. Sev., Chron. 2, 31, ed. Halm p. 85: „Quo tempore (Domitianus) Ioannem Apostolum atque Evangelistam in Patrum iusulam relegavit, ubi ille arcanis sibi mysteriis revelatis librum sacrae Apocalypsis, qui quidem a plerisque aut stulte aut impie non recipitur, conscriptum edidit.“

mehr predigen konnte, wiederholte er das Wort: „Kindlein, liebet einander“, als das Gebot des Herrn, das alles in sich schließe. Zu Ephesus ward viele Jahrhunderte hindurch das Grab des großen Apostels, Evangelisten und Propheten von den Gläubigen verehrt⁷⁰.

7. Der Gottesdienst und das religiöse Leben in der apostolischen Zeit.

Die Gläubigen, die das Zeugnis der Apostel angenommen hatten und an Jesus als den Messias glaubten, bildeten auch äußerlich von Anfang an eine besondere Gemeinschaft, sowohl in Jerusalem als in den Städten außerhalb Palästinas. Die Aufnahme in die Gemeinschaft geschah durch die heilige Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. In der Regel wurde die Taufe gespendet in der Form eines Bades; doch bezeugt die Didache, daß gegen Ende des 1. Jahrhunderts auch die Spendung durch Aufgießen von Wasser oder durch Besprengung mit solchem zulässig war. Die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft war bedingt durch den Glauben an Gott und an Jesus Christus, den Erlöser, den Erstgeborenen der neuen Schöpfung, der durch seinen Tod die Sünde getilgt und ein übernatürliches Leben in die Welt gebracht hatte. Beides, die Vergebung der Sünden und die Einpflanzung des übernatürlichen Lebens in Christus, wurde den Gläubigen durch die heilige Taufe zuteil. Daraus folgte für sie die sittliche Pflicht, der Sünde, dem Heidentum und allem, was dasselbe enthielt, zu entsagen. Sie erhielten die feste Anwartschaft auf die Teilnahme an der Herrlichkeit Christi im jenseitigen himmlischen Gottesreich.

Das religiöse Leben äußerte sich vor allem in den gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Versammlungen. Die Judenchristen der Urgemeinde in Jerusalem fuhrten zwar fort, den Tempel zu besuchen und an dem jüdischen Gottesdienst teilzunehmen; allein daneben hielten sie ihre eigenen Zusammenkünfte in den Häusern einzelner Gemeindeglieder ab. In der ersten Zeit fanden diese Versammlungen täglich statt als Äußerung der engen Verbindung im Glauben an Christus und in der Teilnahme an seinem Reich. Die Apostel belehrten die Versammelten

⁷⁰ Polycarp. bei Iren., Adv. haer. 3, 3, 4. Iren. a. a. O. 2, 22, 5. Clem. Alex., Quis dives salvetur c. 42. Euseb., Hist. eccles. 3, 23. Epiph., Haer. 30, 24 (wo statt Cerinth Ebion steht); 51, 12; 69, 23; 73, 7f. Euseb. a. a. O. 3, 24 28; 4, 14; 5, 8; 6, 14. Fragm. Murat. Hieron., Comment. in Matth. praef.; Comment. in Gal. c. 6. Über die Grabkirche des hl. Johannes bei Ephesus s. Peregrinatio (Aetheriae) c. 23, ed. Geyer, Itinera Hierosolymitana 71 (Corp. script. eccl. lat.). — Die von vielen nichtkatholischen Historikern vertretene Ansicht, der in Ephesus lebende „Presbyter“ Johannes sei verschieden von dem Apostel und die Angaben der alten Schriftsteller beziehen sich auf jenen „Presbyter“, nicht auf den Apostel, ist nicht zu beweisen. Gegen sie spricht besonders das bestimmte Zeugnis des Johannesschülers Polykarp, das von Polykrates und Irenäus mitgeteilt wird und das den Apostel im Auge hat. Vgl. W. L. arfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, der Apostel und der Presbyter, München 1914, und dazu Belser: Tüb. Theol. Quartalschr. 1915, 161 ff.

über Christus und das Gottesreich; es wurden gemeinsame Gebete verrichtet; man feierte die „Brotbrechung“, den Genuß des eucharistischen Brotes und Weines, in Erfüllung dessen, was der Heiland beim letzten Abendmahl den Aposteln aufgetragen hatte. Auch wurden regelmäßig gemeinsame Mahlzeiten abgehalten, verbunden mit Unterstützung der Notleidenden unter den Brüdern, mit deren Veranstaltung und Leitung die „sieben“ (Diakonen) betraut waren⁸⁰. In der späteren Zeit, als die Zahl der Gläubigen in Jerusalem sehr groß geworden war, werden kaum alle an diesen täglichen Veranstaltungen, wenn dieselben sich überhaupt weiter erhielten, teilgenommen haben; man hielt auch hier, wie es in den außerpalästinischen Gemeinden geschah, den Sonntag als den Tag für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte fest.

Auch außerhalb Palästinas bildeten die durch die Predigt der Apostel Bekehrten in jeder einzelnen Stadt eine eigene Gemeinschaft; es bestand kein wesentlicher Unterschied zwischen den judenchristlichen und den heidenchristlichen Gemeinden in Bezug auf das christlich-religiöse Leben. Die Apostel richteten bei ihrer Ankunft in einer Stadt ihre Predigt zuerst an die Gemeinde der Juden, die ihren religiösen Mittelpunkt in der Synagoge hatte. Diejenigen, die auf die apostolische Predigt hin den Glauben an Jesus annahmen und die Taufe empfangen, bildeten eine besondere Gemeinschaft, zu der in gleicher Weise die bekehrten Heiden gehörten. Da regelmäßig nach kurzer Zeit die Christusgläubigen aus dem Judentum von der Synagoge ausgeschlossen wurden, so bildeten bald die von den Judenchristen und den Heidenchristen gemeinschaftlich abgehaltenen gottesdienstlichen Versammlungen die einzige Äußerung des religiösen Gemeindelebens. Sie fanden regelmäßig am ersten Wochentage, dem Sonntage, statt und hatten einen doppelten Charakter. In einem Teile der Feier schlossen sich die Christen enge an den Gottesdienst der Synagoge an. Es wurden Stellen aus den heiligen Büchern des Alten Bundes gelesen, zu denen bald die Evangelien, die Briefe der Apostel, überhaupt die neutestamentlichen Schriften hinzukamen. Daran schloß sich die durch einen Vorsteher der Gemeinde an die Versammelten gerichtete Belehrung. Ferner wurden Psalmen gesungen und gemeinschaftliche Gebete gesprochen. Diese Verrichtungen erhielten sich; sie blieben die Grundlage für die spätere Entwicklung des ersten Teiles der liturgischen Feier. In der apostolischen Zeit finden wir jedoch bei diesen Versammlungen noch ein anderes Element: das Auftreten der mit besondern Charismen durch den Heiligen Geist begabten Gläubigen⁸¹. Hier redeten die Propheten, die

⁸⁰ Apg 2, 42 ff.; 6, 1—5. In der Regel wird angenommen, die tägliche Feier des „Brotbrechens“ und dieses gemeinsame Mahl, an dem alle Brüder teilgenommen hätten, seien verbunden gewesen. Doch sind andere Forscher in der neuesten Zeit dafür eingetreten, daß beide getrennt waren und in ihrem Ursprunge nichts miteinander gemeinsam hatten.

⁸¹ 1 Kor Kap. 14; *Doctrina duodecim apostolorum* c. 10 ff. Die Charismen sind übernatürliche, nicht bloß durch Einwirkung des Heiligen Geistes gesteigerte

mit der Glossolie, mit dem Charisma des Wortes und der Auslegung Begabten zu den Versammelten, die sich unter dem Eindruck der unmittelbaren Einwirkung des Heiligen Geistes durch die Inspirierten befanden. Diese Charismen, die zur Festigung des Glaubens und der Hoffnung auf den Erlöser in den ersten Zeiten in der Kirche vorhanden waren, verschwanden im Anfange der nachapostolischen Zeit, nachdem durch die Wirksamkeit der Apostel und ihrer Schüler die Kirche fest gegründet war.

Dem aus der Synagoge übernommenen Teile der gottesdienstlichen Versammlung konnten auch Ungläubige beiwohnen; hier wurde ja durch die Lesung und durch die Predigt Gelegenheit geboten, Christus und sein Reich kennen zu lernen. Allein an dem nun folgenden heiligen Mahle, dem Genusse des eucharistischen Brotes und Weines durften nur die Getauften teilnehmen. Nach der bisher von den meisten Historikern vertretenen Annahme war mit dieser eucharistischen Feier auch bei den heidenchristlichen Gemeinden ein gemeinsames Mahl verbunden, zu dem die einzelnen Gläubigen die Speisen mitgebracht hatten, das Liebesmahl (Agape)⁸². Es waren dies einfache Mahlzeiten, an denen alle Christen ohne Rangunterschied teilnahmen, zu denen alle nach ihren Kräften beisteuerten, die zugleich als Unterstützung der Armen erschienen. Den Ursprung dieser Verbindung von Eucharistie und Liebesmahl findet man in dem Charakter der ersteren als Bundesmahl, in dem Beispiele Christi beim letzten Abendmahl, vielleicht auch in der griechischen Sitte der Syssitien⁸³. Bei den reichen Gnadengaben der Gläu-

Fähigkeiten, sondern auch die Schranken des gewöhnlichen Naturlaufs durchbrechende Wunderkräfte. Die Apostel hatten ein eigenes Charisma der Lehre (1 Kor 12, 28. Eph 4, 11), ebenso die Evangelisten, die umherziehend die erste Bildung von Gemeinden betrieben; die Lehrer brauchten ihre Gabe in ruhiger, begriffsmäßiger Erörterung, während die Propheten, von Gott begeistert, die in Visionen und ekstatischen Eindrücken erhaltenen Offenbarungen lebendig, aber mit vollem Bewußtsein verkündigten. Die Unterscheidung der Geister bestand in der Ausscheidung der wahren von den falschen Propheten und Prophetien. Zur Lehrgabe kamen die Gaben der Weisheit und der Erkenntnis (Gnosis). Die Hirten hatten die Gabe der Regierung und Leitung (Kybernesis und Antilepsis); erstere ist φρόνησις, ἐπιστήμη τῶν πραττομένων, prudentia, consilium bei den Alten. Zur zweiten Klasse werden gerechnet der λόγος πίστεως (heroische Zuversicht des unbedingten Gottvertrauens), die Heilungen und Wunderwirkungen, dann das Zungenreden (Glossolie), ein Reden in verschiedenen, nicht in neu-geschaffenen, sondern in objektiv vorhandenen Sprachen (παντοδαπαῖς γλώσσαις, Iren. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 7), dazu die Erklärung des also Vorgetragenen (1 Kor 14, 6 13 28). Engelmann, Von den Charismen, Regensburg 1882. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrhunderten der apostol. Wirksamkeit bis 175 n. Chr., Mainz 1904, 62 ff. 114 ff. Fracassini, L'azione dello Spirito Santo nel cristianesimo primitivo: Rivista storico-critica delle scienze teol. 1906, 554 ff. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister vom nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg i. Br. und Tübingen 1899.

⁸² Vgl. Jud 12—14.

⁸³ Obgleich diese Ansicht auch in der letzten Zeit, bei der von mehreren Forschern über die Agapen geführten Kontroverse, die meisten Anhänger hatte, so lassen sich doch, wie namentlich in den Schriften von E. Baumgartner,

bigen wurde auch ihr geselliger, von frohem und frommem Sinne ausgezeichneter Verkehr zum Gottesdienste; man begann und schloß mit Gebet; der Psalmengesang und der christliche Bruderkuß schlossen sich an (Röm 16, 16. 1 Kor 16, 20. 1 Petr 5, 14). Doch kamen auch frühzeitig Mißbräuche vor, wie namentlich der hl. Paulus in dem ersten Briefe an die Korinther (11, 21 ff.) scharf solche rügt; sie bestanden vor allem darin, daß reiche Christen dabei in üppiger Weise aßen und tranken, während die armen beinahe nichts hatten, so zwar, daß die einen betrunken waren, die andern aber hungerten. Der Apostel will diesem gemeinsamen Mahle den Charakter eines religiösen Liebesmahles gewahrt wissen, da ja die Christen zu Hause ihre gewöhnlichen Mahlzeiten einnehmen können. Einige neuere Forscher suchen mit guten Gründen nachzuweisen, daß das eucharistische Mahl und die Agape von Anfang an getrennt waren und nicht aneinander anschließend, sondern zu verschiedenen Tageszeiten gehalten wurden. Wie dem auch sei, die eigentliche religiöse, gottesdienstliche Handlung, ob sie nun mit der Agape verbunden war oder nicht, war der Genuß des heiligen Brotes und Weines, über welche der Vorsteher das eucharistische Gebet gesprochen hatte; und dieses war keine gewöhnliche Speise mehr, sondern das Fleisch und das Blut Jesu Christi, wie Paulus im Korintherbrief ausdrücklich hervorhebt⁸⁴. Eine bestimmte Zeit für die Abhaltung der eucharistischen Versammlung war ursprünglich nicht festgesetzt; nimmt man die anfängliche Vereinigung von Agape und Eucharistie an, so ergibt sich wohl, daß, solange die Vereinigung beider bestand, die Versammlung gegen Abend stattfand, zu der Zeit, wo man bei den Griechen und den Römern die Hauptmahlzeit genoß⁸⁵. Waren die beiden Versammlungen nicht verbunden, so fand von Anfang an wohl regelmäßig die Eucharistie in der Frühe statt⁸⁶.

Die Gläubigen waren untereinander aufs engste verbunden

Eucharistie und Agape, und K. Völker, *Mysterium u. Agape* (Gotha 1927), gezeigt wird, gute Gründe dafür beibringen, daß Agape und Eucharistie von Anfang an getrennt gefeiert wurden, so daß jede ihre eigene Entwicklung hatte.

⁸⁴ Ob die Gebete in der Didache eucharistische oder bei der Agape gebrauchte Formulare sind, steht nicht fest. Vgl. Schermann, *Die Gebete in der Didache* 9 u. 10, München 1907 (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München); Klein, *Die Gebete in der Didache: Zeitschr. f. neutestamentliche Wissensch.* 1908, 132—146; Bock, *Didache* 9 u. 10. Der eucharistische Charakter und die Gliederung: *Zeitschr. f. kathol. Theol.* 1909, 417 ff. 667 ff. E. Baumgartner, *Eucharistie und Agape im Urchristentum* 273 ff.

⁸⁵ Vgl. App. Kap. 20.

⁸⁶ Im Brief des Plinius (Ep. 10, 97) an Trajan wird eine Zusammenkunft in den frühen Tagesstunden erwähnt: „Adfirmabant ... quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem ...; quibus peractis, morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium.“ Mit der ersten Versammlung war wohl die eucharistische Feier verbunden; die zweite fand zur Abhaltung der Agape statt. Vgl. Baumgartner, *Cibum capere promiscuum tamen et innoxium: Zeitschr. f. kathol. Theol.* 1909, 50—66.

durch ihre Auserwählung zum Reiche Gottes, durch den Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, der von den Toten auferstanden war und an dessen Herrlichkeit sie teilnehmen werden, durch die Liebe, die sie füreinander hegten und die bewirkte, daß sie sich als „Brüder“ bezeichneten. Sie gaben sich gegenseitig bei den gemeinschaftlichen Versammlungen den Bruderkuß. Getrennt von den verstockten Juden, die das ihnen gebotene Heil nicht annehmen wollten, befreit von der Unwissenheit und der Lasterhaftigkeit des Heidentums, fanden sie in der Lehre der Apostel und in den von den Evangelisten aufgezeichneten Aussprüchen des Heilandes selbst die Richtschnur eines neuen Lebens. Wohl kamen auch einzelne traurige Beispiele moralischen Falles vor; doch konnte durch Buße die schwere Untreue gegen Christi Gesetz gesühnt werden⁸⁷. Die große Mehrheit der Gläubigen hielt sich treu an die Vorschriften des christlichen Gesetzes, wie es durch das Wort und das Beispiel Christi und seiner Apostel ihnen vor Augen gehalten wurde. Es war wirklich eine neues, bis dahin der Welt unbekanntes Leben, das in diesen ersten Christengemeinden keimte; ein neuer Geist, der sich in allem zeigte und der auch jene aus der Synagoge und dem Judentum entlehnten Formen mit einem höheren Inhalt erfüllte. Die Gläubigen werden mit dem Namen „Heilige“ genannt, weil sie wirklich den Gott geweihten Teil der Menschheit bildeten. Ihr Interesse konzentrierte sich um so mehr auf die religiösen Dinge, als sie vielfach die baldige Wiederkunft Christi in seiner Herrlichkeit erwarteten. Besonders die Briefe des hl. Paulus zeigen, eine wie hohe Auffassung bei den ersten Gläubigen über ihre Stellung herrschte; sie waren die neue Schöpfung, zu einem höheren geistigen Leben wiedergeboren; darum waren sie befreit von der Knechtschaft des jüdischen Gesetzes und hatten die Freiheit der Kinder Gottes erlangt; von der Befleckung mit allem, was heidnisch, götzendienerisch, unsittlich war, hielten sie sich daher frei, und ihr ganzes Leben sollte geregelt sein durch die Beziehungen, die sie zu den Brüdern hatten⁸⁸.

Die Gemeinschaft der Gläubigen äußerte sich besonders durch die Almosen, mit denen sie in verschiedener Form Unterstützungen gewährten. In der Urgemeinde von Jerusalem hatte anfänglich eine gewisse Gemeinschaft des Besitzes geherrscht⁸⁹. Den von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden gegenüber legt Paulus großes Gewicht auf die Sammlungen zu Gunsten der Armen unter den „Heiligen“ in Jerusalem. Dann finden wir frühzeitig eine regelmäßige Verwaltung von Opfern der Gläubigen, deren Erträge für die Armen in den

⁸⁷ Doctrina apost. c. 15, 3. Vanbeek, La discipline pénitentielle dans les écrits de St Paul: Revue d'hist. et de littér. relig. 1910, 241—251. A. d'Alès, Les apôtres et la rémission des péchés: Études CXXVIII (1911) 153—176.

⁸⁸ Siehe besonders die zwei Briefe an die Korinther, den Brief an die Galater und den Römerbrief.

⁸⁹ Baumgartner, Der Kommunismus im Urchristentum: Zeitschr. für kathol. Theol. 1909, 627—645.

Gemeinden und zum Unterhalt der christlichen Lehrer und Missionare verwendet wurden⁹⁰. Die Gläubigen trennten sich im Familienleben und im gesellschaftlichen Verkehr zwar nicht von ihren Verwandten und Mitbürgern; allein sie bildeten doch infolge ihres christlichen Lebens, das sie von der Teilnahme an allem, was heidnisch war, fernhielt, eine auch nach dieser Seite eng in sich geschlossene besondere Gemeinschaft; verlangt doch Paulus, daß sie sogar Rechtsstreitigkeiten nicht vor heidnische Richter bringen, sondern Brüdern zur Beilegung anvertrauen sollen⁹¹. Daß die Christen zahlreichen Anfeindungen ausgesetzt waren, selbst abgesehen von dem Vorgehen der heidnischen Staatsobrigkeiten gegen sie, ersehen wir aus verschiedenen Zeugnissen der apostolischen Zeit⁹²; allein dies konnte nur zur Folge haben, daß sie sich um so enger aneinander schlossen und daß daher die ganze Entwicklung des christlichen Lebens um so weniger von außerchristlichen Faktoren beeinflußt ward.

8. Die kirchlichen Ämter im apostolischen Zeitalter.

Die vom göttlichen Stifter der Kirche durch die Wahl und Sendung der Apostel mit Petrus als Haupt grundgelegte Verfassung der Kirche mußte im Laufe der Zeit immer mehr entwickelt hervortreten. Je mehr die Zahl der Glieder wuchs, je mehr den Angriffen der Irrlehrer und dem Geiste der Spaltung gegenüber Einheit und Ordnung gefordert waren, mußte die Kirche als eine wohlgeordnete und nach allen Seiten hin vollkommene Gesellschaft, als ein Leib mit vielen Gliedern sich kundgeben. Es ist nicht leicht, die Entwicklung des kirchlichen Vorsteheramtes während der apostolischen Zeit und bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts hinein genau im einzelnen zu verfolgen, da wir bloß wenige gelegentliche Äußerungen in den Quellen besitzen und da der Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Vorsteher nicht fixiert war.

Wie die christusgläubigen Juden in Jerusalem von Anfang an eine geschlossene Gemeinschaft gebildet hatten, so vereinigten sich auch in den andern Städten die Christen zu eigenen Genossenschaften. Die Aufnahme der Heidenchristen in die Kirche, verbunden mit dem Umstand, daß die bekehrten Juden überall sehr bald von den Synagogen ausgeschlossen wurden, förderte die Bildung besonderer Christengemeinden gleich bei der Verkündigung der Heilsbotschaft außerhalb Palästinas. Getrennt von dem Heidentum und losgelöst von dem ungläubigen Judentum, hatten die Gemeinden ihr eigenes religiöses Leben und ihre besondere innere Organisation, wenn diese auch nicht so klar hervortritt. Wie in jeder geordneten Gesellschaft, so gab es auch in den Christengemeinden Unterschiede in der Stellung der ein-

⁹⁰ Vgl. Röm 12, 13. Phil 4, 18. 2 Kor 9, 12—15. Doctrina apost. c. 11 13.

⁹¹ 1 Kor 6, 1 ff.

⁹² Vgl. z. B. Apg 16, 16 ff.; 19, 23 ff. 1 Thess 2, 14 ff.

zelen innerhalb der Gemeinschaft. Nicht alle konnten Apostel, Propheten und Lehrer sein, nicht alle die gleichen Geistesgaben besitzen; die Hand oder der Fuß am Leibe durften nicht Auge sein wollen (1 Kor 12, 28 29; Kap. 14 ff.). Es gibt so Lehrende und Lernende, Regierende und Regierte in der Kirche, Klerus und Laien, wie die später stehend gewordenen Bezeichnungen lauten⁹³.

Abgesehen von den Charismen, die alle Gläubigen haben konnten, bestanden kirchliche Ämter, die wohl mit jenen ausgestattet sein konnten, aber nicht von ihnen untrennbar waren und auch nach ihrem allmählichen Schwinden fortbestehen mußten. Solange freilich diese Gnadengaben in Fülle vorhanden waren, traten die Ämter als solche weniger hervor, mit Ausnahme des apostolischen, das alle andern als Quelle und Gipfelpunkt überragte. Was zunächst die Urgemeinde in Jerusalem betrifft, so lag naturgemäß deren Leitung in den Händen der zwölf Apostel, Petrus an ihrer Spitze, solange die Apostel daselbst vereinigt waren. Nach ihrer Abreise erscheint Jakobus, der Verwandte des Herrn, als der anerkannte Vorsteher der Urgemeinde. Ihm läßt Petrus seine wunderbare Befreiung aus dem Gefängnis melden (Apg 12, 17); er ergreift nach Petrus das Wort beim Apostelkonvent (Apg 15, 13—21); bei ihm stellt sich Paulus vor, als er nach Jerusalem kam (Apg 21, 18); die von Jerusalem ausgehenden Judenchristen werden einfach bezeichnet als „die von Jakobus“ (Gal 2, 12). In ihm hatten

⁹³ Das Wort κλήρος wird verschieden gebraucht, wie im lateinischen ordo. Gewöhnlich bedeutet es τάξις, Reihe, Rang (Oracula Sibyll. 8, 138. Testamenta duodecim Patriarch., Levi c. 8. Iren., Adv. haer. 1, 27. Clem. Alex., Strom. 5, 1, 10. Euseb., Hist. eccles. 4, 5; 5, 1, n. 10. Constitut. apost. 8, 5, 46; vgl. Apg 1, 17 25: κλήρος τῆς διακονίας. 1 Petr 5, 3: τῶν κλήρων). Bei Tertull., De monog. c. 11; De exhortat. cast. c. 7; De idolol. c. 7; Ad uxorem 1, 7 lesen wir: „... ordo ecclesiasticus, sacerdotalis, viduarum“. Vgl. Hieron., In Ier. c. 12: „Quid enim eos iuvare poterit episcopi nomen et presbyteri vel reliquus ordo ecclesiasticus?“ Ursprünglich scheint sowohl clerus als ordo mit einer näheren Bestimmung gebraucht worden zu sein, dann absolut für den geistlichen Stand. Aber κλήρος steht auch nach Dt 10, 9; 18, 2; Nm 18, 20f.; Ps 15 (16), 5 für sors (Anteil, Los, Erbe). Hieron., Ep. 52 ad Nepot.: „Propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, i. e. pars clericorum est.“ August., In Ps. 67, 19: „Nam et cleros et clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est, quem primum per Apostolos legimus ordinatum.“ Chrysost., In Act. hom. 3, n. 3 (Migne, Patr. gr. 60, 37): ὁ θεὸς αὐτὸν ἐκληρώσατο, καθάπερ τοὺς Λευϊτας. So Iren., Adv. haer. 3, 3, 3: „sortitur episcopatum“ (κληροῦται τὴν ἐπισκοπὴν). Clem. Alex., Quis dives salv. c. 42: κλήρῳ ἕνα τέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαιομένων. Euseb. a. a. O. 5, 28: ἐπίσκοπος κληρωθῆναι (al. κληθῆναι). So sind κληρούμενοι auch die durch Gottes Fügung Auserkorenen wie ἀφορισμένοι (Röm 1, 1. Apg 13, 2). Canon apost. 64: εἴ τις κληρικός ἢ λαϊκός κτλ. und sonst. Nach Constitut. apost. 3, 3 soll der Bischof vorsorgen, ὥς μὴδὲ λαϊκὸς κατάραν ἐκφέρει. Tertullian (De exhortat. cast. c. 7; De monog. c. 12 und sonst) argumentiert (bereits als Montanist) nicht von der Tatsache auf das Recht, sondern umgekehrt von dem vermeintlichen Rechte der Pneumatischen auf die Tatsache; als Katholik hatte er (De praescript. c. 41) an den Häretikern ihre „ordinationes temerariae, leves et inconstantes“ getadelt, sowie daß sie „et laicis sacerdotalia munera iniungunt“.

die Gläubigen der Urgemeinde ihr allgemein anerkanntes Haupt. Neben Jakobus erscheinen kurz nach der schweren Zeit der Verfolgung, der Stephanus zum Opfer fiel, mehrere Presbyter, die eine besondere Stellung in der Gemeinde innehatten. Sie nehmen die Gaben in Empfang, die Paulus und Silas nach Jerusalem brachten (Apg 11, 30); beim Apostelkonvent sowie bei der Ankunft des hl. Paulus in Jerusalem werden sie besonders hervorgehoben (Apg 15, 2ff.; 21, 18). Von den sieben Männern, die für den Tischdienst und die Verwaltung der Almosen gewählt worden waren, erfahren wir nach der ersten Verfolgung in Jerusalem nichts mehr; bloß einer, Philippus, wird noch erwähnt, aber er lebte nicht mehr in der jüdischen Hauptstadt (Apg 21, 8). Möglicherweise ging der wesentliche Teil der Amtsbefugnisse, die Verwaltung der Armenpflege, in die Hände der Presbyter über; an diese übergaben, wie wir bemerkt haben, Paulus und Silas ihre Almosen. Es ist aber auch möglich, daß für den Tischdienst und die Verteilung der Almosen später wieder besondere Männer aufgestellt wurden und das Amt der ersten sieben Diakonen in der Urgemeinde sich erhielt. Die Stellung der Presbyter war wohl eine ähnliche, wie sie die πρεσβύτεροι in den jüdischen Gemeinschaften der Synagogen innehatten; in diesen letzteren kann man am besten das Vorbild für die Presbyter der Christengemeinde in Jerusalem erblicken.

Bei den vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden in den verschiedenen römischen Provinzen außerhalb Palästinas ist im Anfang der apostolischen Wirksamkeit, besonders des hl. Paulus, eine Organisation bloß in einigen Umrissen erkennbar. Im ersten Brief an die Thessalonicher (5, 12 13), den Paulus auf seiner zweiten Reise von Korinth aus schrieb, spricht er von solchen, die unter den Gläubigen jener Stadt arbeiten und ihnen im Herrn vorstehen und sie ermahnen. Dies weist offenbar auf irgend eine Art von religiös-kirchlicher Vorsteher-schaft hin, wenn auch jede nähere Charakteristik fehlt. Unter den Gaben des Geistes, die im ersten Korintherbrief (12, 28) vom Apostel aufgezählt werden, finden sich auch die Gaben der Verpflegung und der Regierung (ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις), die mit dem Vorsteheramte in Beziehung gebracht werden können. Deutlicher ist einige Jahre später der Hinweis auf bestimmte Vorsteher der Gemeinde von Philippi, indem Paulus seinen Brief von Rom aus richtet „an die Heiligen Christi, welche in Philippi sind mit den Episkopen und den Diakonen“ (1, 1). In Kleinasien finden wir in den Christengemeinden Presbyter, die gleichfalls mit einer besondern Autorität ausgestattet waren und ihre Tätigkeit dem religiösen Wohle und der Leitung der übrigen Gläubigen widmeten. Der hl. Petrus spricht von ihnen in seinem ersten Briefe (5, 1—5), und in der Apostelgeschichte wird berichtet, daß Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Reise solche einsetzten (Apg 14, 22), sowie daß Paulus später, auf seiner letzten Reise nach Jerusalem, die Presbyter von Ephesus nach Milet kommen ließ. In der Abschiedsrede, die Lukas dem Apostel in den Mund legt, betont dieser, die Presbyter seien

zu Aufsehern (ἐπίσκοποι) vom Heiligen Geiste bestellt, um die Kirche Gottes zu leiten (Apg 20, 17—35). Zu den Obliegenheiten, über die der Völkerapostel seine beiden Schüler und Begleiter Titus und Timotheus in den an sie gerichteten Briefen unterrichtet, gehört auch die, Episkopen und Presbyter aufzustellen (1 Tim 3, 1—10. Tit 1, 5—9). Auch in den Gemeinden, an die der hl. Jakobus sein Sendschreiben richtete, waren Presbyter, die eine besondere Stellung über den andern Gläubigen einnahmen (Jak 5, 14).

Eine größere Bedeutung hatten im Anfang der apostolischen Zeit wenigstens die „Apostel“ und „Lehrer“, d. h. nicht bloß die Zwölfe, sondern zahlreiche andere Männer, die vom Heiligen Geiste berufen oder von den eigentlichen Aposteln auserwählt worden waren, um das Reich Gottes zu verbreiten⁹⁴. Sie waren in größerem Maße tätig in der Verkündigung der frohen Botschaft, die ihren eigentlichen Lebensberuf bildete, und ihre Autorität war eine weitere und höhere als diejenige der Episkopen und Presbyter, weil sie an der apostolischen Sendung im engeren Sinne gleichsam Anteil hatten. Wie jedoch auch für diese die zwölf von dem Herrn erwählten Apostel der Mittelpunkt waren, von dem ihre Tätigkeit ausging — selbst für Paulus war dies ja in einem gewissen Grade der Fall —, so ist kein Zweifel, daß auch die Episkopen und Presbyter sowie die Diakonen ihre Autorität und ihre Stellung innerhalb der Gemeinden direkt oder indirekt von den Aposteln (im engeren und im weiteren Sinne) erhielten. Es wird in der Entwicklung des Vorsteheramtes ein Unterschied zwischen den einzelnen Gemeinden gewesen sein, je nachdem diese mehr oder weniger unter der direkten Anleitung eines Apostels standen.

Solange die Apostel selbst in voller Kraft ihre Tätigkeit ausübten, unterstützt von den Schülern, die ihnen in der Missionsarbeit zur Seite standen, hatten sie die Leitung der von ihnen gegründeten und vielfach noch wenig entwickelten Gemeinden selbst in der Hand behalten. Dadurch traten die lokalen Vorsteher, die Episkopen und Presbyter der einzelnen Gemeinden, die von den Aposteln bestellt worden waren, weniger hervor. Gegen Ende der apostolischen Zeit jedoch wuchs, mit der größeren Zahl der Christen und der festeren Organisation der Gemeinden, die Bedeutung des Vorsteheramtes, besonders der Schüler und Mitarbeiter der Apostel, die sich dauernd in einer Gemeinde niederließen. So wurden diese Apostelschüler, ausgerüstet mit der ihnen von den Aposteln verliehenen Sendung und von diesen zu ihrem Amte berufen, deren Nachfolger im Lehramte, in der Leitung der Gläubigen und in der Ausspendung der heiligen Geheimnisse. Wie Paulus und Barnabas schon auf ihrer ersten Missionsreise mittels der Handauflegung (Cheirotonie) für jede einzelne Kirche Älteste eingesetzt hatten, so wurden für Kreta Titus mit der Befugnis, ebensolche zu bestellen (Tit. 1, 5 f.; 2, 15), für Ephesus Timotheus mit derselben Befugnis wie

⁹⁴ Monnier, La notion de l'apostolat, des origines à St Irénée, Paris 1903.

auch mit Obergewalt über sie von Paulus ernannt (1 Tim 3, 1 ff.; 5, 19 22. 2 Tim 1, 6); was sie vom Apostel gehört, das sollten sie andern tauglichen Männern anvertrauen, die wiederum andere unterrichten und so die apostolische Lehre fortpflanzen sollten (2 Tim 2, 2). Der Apostel Johannes ordnete nach seiner Rückkehr von Patmos die Kirchen, nahm die vom Heiligen Geiste Bezeichneten in den Klerus auf und weihte Bischöfe, wie für Smyrna den Polykarp⁹⁵. Überhaupt sagt uns der Apostelschüler Klemens von Rom, daß die Apostel in der Voraussicht, daß über den Namen der Aufsicht (Episkopat) Streit sein werde, Kirchenvorsteher aufstellten und ihnen das Recht der Mitregierung gaben, auf daß, wenn sie selbst entschlafen würden, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen sollten. Diese von ihnen selbst oder nachher von den durch sie Erprobten aufgestellten Männer, die mit Zustimmung der ganzen Kirche tadellos und mit aller Anerkennung gewirkt hätten, könne man nicht ohne Verletzung der Gerechtigkeit ihres Amtes entsetzen⁹⁶. Daß unter den von den Aposteln berufenen Vorstehern der einzelnen Gemeinden einer die Oberleitung hatte, ist an sich ganz natürlich und ergibt sich aus den angeführten Zeugnissen. Auf diese Weise bildete sich auf der Grundlage der apostolischen Autorität der monarchische Episkopat, das Amt der Bischöfe, die Träger der Sendung und der Autorität der Apostel wurden. Die christliche Literatur in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts kennt keine andere Verfassung der Gemeinden als den auf die Apostel zurückgehenden monarchischen Episkopat. Vom Anfang des 2. Jahrhunderts an setzte sich immer mehr als stehende Bezeichnung für den alleinigen obersten Vorsteher der Gemeinde der Ausdruck *Episcopus* fest, während mit *Presbyteri* die seinen Rat bildenden Gehilfen in der Leitung der Gläubigen bezeichnet wurden.

Im Anfang der apostolischen Zeit war die Stellung der *Presbyter* vielfach verschieden von derjenigen, die diese später innehatten. Persönlicher Einfluß bei der ersten Verkündigung des Christentums, freies Wirken je nach ihren Fähigkeiten zur Befestigung der Gemeinden, Erweisen von Wohltaten an die Gläubigen, vielfach auch der Umstand, daß sie die Erstlinge der Bekehrten waren, gaben ihnen eine besondere Ehrenstellung, die selbstverständlich nicht ausschloß, daß einzelne aus ihnen entweder als Episkopen oder neben den von ihnen verschiedenen Episkopen an der Leitung der Gemeinde tätigen Anteil hatten und bei der eucharistischen Feier den Vorsitz führten.

Anders ist es mit dem Amte der *Diakonen*, die, abgesehen von den Sieben der Urgemeinde in Jerusalem, zuerst in der Anrede des Philipper-

⁹⁵ Über die von Johannes bestellten Bischöfe vgl. Clem. Alex., *Quis dives salv.*, bei Euseb., *Hist. eccles.* 3, 23. Tertull., *De praescript.* c. 31—33; vgl. Adv. Marc. 4, 5: „Etsi Apocalypsim (Ioannis) Marcion respuat, ordo tamen episcoporum ad originem recensens in Ioannem stabit auctorem.“

⁹⁶ Clem. Rom., *Ad Cor.* 44, 1—4; vgl. 42, 4 (ed. Funk, *Patr. apost.* 12 154 f. 152).

briefes erwähnt werden. Sie erscheinen im ersten Timotheusbriefe als die Gehilfen der Episkopen in der Verwaltung, die den Vorstehern der Christengemeinden oblag (1 Tim 3, 12 13), und die gleiche Stellung haben sie in den Quellen der unmittelbar nachapostolischen Zeit. Es waren der Dienst bei dem eucharistischen Mahle und bei den Agapen, die Verwaltung der Gaben für die Armen unter der Leitung der oberen Vorsteher und überhaupt die Leistungen im Dienste der letzteren, die den Diakonen oblagen. Auch christliche Witwen erscheinen am Ende der apostolischen Zeit im Dienste der christlichen Gemeinden tätig: die Vorläuferinnen der späteren Diakonissen.

So bildete sich bis zum Ende der apostolischen Zeit eine dreifache Gliederung in der kirchlichen Vorsteherschaft aus: ein einziger oberster Leiter der Gemeinde (Episkopat), eine Anzahl von Ratgebern und Mitarbeitern des obersten Vorstehers, die zugleich eine eigene Ehrenstellung einnahmen (Presbyterat), und mehrere, besonders dem Bischof zu Diensten stehende Gehilfen zur praktischen Ausübung der Verwaltung (Diakonat). Alle diese Ämter gehen in ihrem Ursprung und in ihrer Grundlage auf die Apostel zurück.

Wohl ist vielfach und in verschiedener Form behauptet worden, die bischöfliche Gewalt sei erst lange nach den Aposteln im 2. Jahrhundert durch Verdrängung älterer demokratischer Formen, durch Unterjochung der früher ganz gleichen Ältesten (Presbyteri) aufgerichtet worden, die Episkopalgewalt habe sich über die uranfänglich gleichberechtigte Presbyterialbefugnis erhoben durch Usurpation und Umgestaltung der älteren Verfassung. Allein diese Annahme erweist sich als völlig haltlos. Sie widerspricht 1) dem Charakter der ersten Christen, die an dem Überlieferten festhielten und sich nimmer die ursprünglichen kirchlichen Einrichtungen hätten entziehen lassen. 2) Ein solcher Umschlag hätte nicht ohne die größten und heftigsten Kämpfe vor sich gehen können; von solchen Kämpfen finden wir aber keine Spur — auch nicht in den korinthischen Wirren —, und mindestens leise Spuren müßten sich davon doch auffinden lassen. 3) Unmöglich hätte eine solche Umgestaltung an allen Orten zugleich sich durchführen lassen; irgendwo müßte noch die alte Verfassung sich länger erhalten haben, und Regierungsformen, die man wechselt, gestalten sich bei verschiedenen Völkern verschieden. 4) Diese Hypothese unterbricht allen innern Zusammenhang zwischen der kanonischen und patristischen Literatur, zwischen der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen einerseits und den Zeugnissen der ältesten Kirchenväter anderseits, deren Zusammenhang so innig ist, daß die Gegner nur durch die Umdeutung und Verwerfung vieler derselben, insbesondere durch die haltlose Voraussetzung der Unechtheit der paulinischen Pastoralbriefe, einen Schein von Begründung zu gewinnen vermochten. 5) Die älteren Bischofskataloge, auf die sich die Väter mit großem Nachdruck berufen, wären sicher nicht vorhanden, hätte es nicht von Anfang an Bischöfe gegeben; ja die Reihenfolge der Bischöfe ist mit dem ganzen Traditionsbeweise aufs innigste verknüpft, und aus ihr als einer unbestreitbaren Tatsache ziehen die Väter Folgerungen von höchster Bedeutung. Nie ward ihnen von den Irrlehrern entgegnet, die Apostel hätten gar keine Bischöfe eingesetzt, noch besorgten sie eine derartige Entgegnung. Ja die Gnostiker und andere Sekten suchten womöglich selbst eine bischöfliche Sukzession für sich zu gewinnen. 6) Die bestimmten Zeugnisse des nachapostolischen Zeitalters, besonders des hl. Ignatius von Antiochien, stehen einer derartigen Annahme entgegen. Ignatius kennt in seinen Briefen bloß eine Form der kirchlichen Verfassung, und diese besteht faktisch auch in allen Gemeinden.

über die er überhaupt genauere Angaben macht; es ist die auf dem monarchischen Episkopate beruhende Verfassung⁹⁷.

9. Die Irrlehren im apostolischen Zeitalter.

Gleichwie Ärgernisse in der Welt unvermeidlich sind (Mt 18, 7), so sind auch Irrlehren im christlichen Gemeinwesen, das gleich seinem Stifter ein Zeichen war, dem widersprochen werden sollte (Lk 2, 34), infolge der menschlichen Verkehrtheit unvermeidlich und in gewissem Maße notwendig, auf daß die Bewährten offenbar werden (1 Kor 11, 19). Durch die Erscheinung des Gottessohnes auf Erden ward eine gewaltige Gärung im religiösen Denken der Menschheit herbeigeführt, und fast gefährlicher noch als die äußern Feinde sollten der Kirche die innern werden: Menschen, die in sie eintraten, ohne dem Geiste nach zu ihr zu gehören (1 Jo 2, 19 f. 2 Jo 9), die Sekten und Häresien (2 Petr 2, 1 ff.) begründeten, und indem sie den Glauben an Christus, den sie bloß äußerlich erfaßt hatten, mit vorhergehegten, ihm aber fremdartigen jüdischen oder heidnischen Lehren in Verbindung brachten, der apostolischen Lehre entgegentraten oder doch sie bedeutend verfälschten. Die Briefe der Apostel Johannes, Petrus und Paulus wie auch die in der Offenbarung des ersteren enthaltenen Sendschreiben deuten bestimmt auf frühzeitig entstandene, das Evangelium durch Vermischung mit außerchristlichen religiösen und philosophischen Ideen entstellenden, von einer fälschlich so genannten Erkenntnis (Gnosis, 1 Tim 6, 20) ausgehende Irrlehren hin, deren Fortentwicklung in der Folgezeit immer klarer sich zeigte.

⁹⁷ H. de Genouillac, *L'Église chrétienne au temps de St Ignace d'Antioche*, Paris 1907. — Die Schwierigkeiten, die gegen die apostolische Einsetzung des Episkopates erhoben werden, beruhen vielfach darauf, daß bis Ende des 1. Jahrhunderts keine technische Terminologie zur Bezeichnung der kirchlichen Vorsteher allgemein feststand (vgl. besonders Bruders, *Die Verfassung der Kirche*, Mainz 1904, 3—113). Dann übersieht man, daß eine innere Entwicklung noch keine wesentliche Umänderung bedeutet, sowie daß eine solche Entwicklung nicht überall zu gleicher Zeit in derselben Weise vor sich gehen mußte. Das Zeugnis des hl. Ignatius verbunden mit dem Zeugnis des hl. Klemens von Rom über die von den Aposteln eingesetzten Vorsteher und die positiven Anordnungen der Apostel betreffs der Nachfolgerschaft im kirchlichen Vorsteheramte (Clem. Rom., *Ad Cor. c.* 42—44) lassen für den unbefangenen Historiker keinen Zweifel an der apostolischen Einsetzung des monarchischen Episkopates bestehen, wobei eine Entwicklung in der Organisation von der Mitte des 1. bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts keineswegs ausgeschlossen ist. Vgl. besonders Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, deutsche Ausgabe 101—148. Auch spätere Verschiedenheiten in der Stellung der Presbyter in einzelnen Gebieten sind damit sehr wohl vereinbar. Die Behauptung des hl. Hieronymus (*Comment. in Tit. 5, 1*; *Epist. 82 ad Oceanum*; *Epist. 101, al. 85 ad Evangel.*), ursprünglich seien Bischöfe und Priester gleich gewesen, widerspricht den Ausführungen des gleichen Kirchenvaters an andern Stellen seiner Schriften (z. B. *Comment. in Matth. c. 26*; *Dial. adv. Lucifer.*) und ist nicht ein Ergebnis historischer Erwägungen, sondern momentaner Aufregung.

In der apostolischen Zeit treten besonders zwei Hauptformen von Irrlehren auf. In der einen machte sich der jüdische Partikularismus geltend, der unter verschiedenen Formen die Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz als etwas Bleibendes zur Pflicht machte und die Nachkommen Abrahams als vor den Heiden dauernd bevorzugt ansah; in der andern zeigte sich eine freche Auflehnung wider jedes Gesetz (Antinomismus), verbunden mit sittlicher Ausgelassenheit. Beide Richtungen waren vielfach mit phantastischen Spekulationen vermischt. Im eigentlichen Judentum war zwar für letztere weniger Boden, aber die hellenistischen Juden waren dafür sehr empfänglich. In Kolossä bekämpfte Paulus Judenchristen, die an dem Gesetze und der Beschneidung festhielten, die Beobachtung der mosaischen Speisegesetze, Feste, Neumonde und Sabbate forderten und damit eine gegen den Leib als Kerker der Seele maßlos strenge Aszese sowie einen abergläubischen, auf falscher Demut beruhenden Engeldienst verbanden. Die Engel dachten sie als Mittelwesen zwischen dem unnahbaren Gott und den Menschen nach Art der Heiden, setzten die Würde Christi herab, der als bloßer Prophet gefaßt wurde, dem sich nur ein Engel niederer Ordnung geoffenbart habe. Sie schöpften aus einer auf heidnischem Boden erwachsenen Philosophie (Kol. 2, 8). Auch in Ephesus gab es jüdische Gnostiker mit esoterischer Lehre, die Paulus in den Pastoralbriefen bekämpfte. Sie beschäftigten sich mit Mythen (1 Tim 4, 7) und endlosen Genealogien (1 Tim 1, 4 — wohl die späteren Äonenreihen) mit ganz willkürlicher Begrenzung, die sie aus einem mit heidnischer Spekulation befruchteten Judentum geschöpft hatten (Tit 1, 14). Sie verboten die Ehe und den Genuß gewisser (besonders Fleisch-) Speisen (1 Tim 4, 3). Zwei dieser Irrlehrer, Hymenäus und Alexander, behaupteten, die Auferstehung (die sie geistig faßten und auf das Zeitliche bezogen) sei bereits geschehen (wahrscheinlich mit dem Eintritt in die Erkenntnis eines früheren höheren Daseins und der erhabenen Bestimmung des Menschen). Gegen die Auferstehungslehre erhoben sich sowohl die Sadduzäer als die Heiden. Auch in Korinth ward gegen sie Widerstand erregt, und zwar bis zu dem Grade, daß damit jede Vergeltung im jenseitigen Leben gelegnet ward (1 Kor 15, 32). Damit stand eine sehr freie Spekulation in der Sittenlehre in Verbindung, welche die christliche Freiheit in Zügellosigkeit verkehrte. Die im zweiten Briefe des Petrus und in dem des Judas bekämpften Irrlehrer waren der Fleischeslust ergeben, verachteten das Gesetz unter dem Vorwande der Freiheit und bestritten die Wiederkunft Christi und den Weltuntergang. Die in der Apokalypse des Johannes bekämpften Nikolaiten in Ephesus, Pergamum und andern Städten Kleinasiens waren ganz so gesinnt; sie bequemen sich dem heidnischen Götzendienste an, hielten den Genuß von Götzenopfern für gleichgültig und gingen bis zur Weibergemein-

schaft vor. Für ihren Stifter gaben sie, wahrscheinlich mit Unrecht, den Nikolaus, einen der ersten sieben Diakonen von Jerusalem, aus⁹⁸.

Der Apostel Johannes bekämpfte in seinen Briefen Irrlehrer, die die Identität von Jesus und Christus sowie die wahre Menschwerdung ganz in der Weise der späteren Gnostiker leugneten; sie gaben dem Herrn nur einen Scheinleib, waren daher eigentlich Doketen. Ganz dieselben Häretiker hat später Ignatius von Antiochien im Auge, und seine Äußerungen schließen sich enge an die des Apostels an⁹⁹. Vielleicht ging der Irrtum aus der Meinung hervor, die Sündelosigkeit des Herrn lasse sich nicht gut mit der Leiblichkeit vereinigen. Dieselbe Scheidung von Jesus und Christus, aber ohne daß ersterem der wirkliche Menschenleib abgesprochen worden wäre, vertrat der mit alexandrinischer Bildung ausgestattete Jude Cerinthus. Ihm war Jesus ein bloßer Mensch, Sohn der Maria und des Joseph, nur gerechter und weiser als die gewöhnlichen Menschen. Bei der Taufe kam über ihn Christus (der Geist Gottes) herab, in dessen Kraft er Wunder wirkte, der ihn aber beim Leiden wieder verließ, weil er selbst leidensunfähig und rein geistig war. Nach philonischer Auffassung war dem Cerinthus die höchste Gottheit über alles erhaben, unsichtbar und unnennbar, von der irdischen Welt durch eine unendliche Kluft getrennt. Sie konnte nicht deren Urheberin sein, sondern das war eine von ihr verschiedene, sie nicht einmal erkennende Kraft, ein Engel, der Weltbildner (Demiurg), der diese Welt ausgestaltete und das mosaische Gesetz gab. Diesem soll Cerinthus trotz der Herabsetzung seines Ursprungs gleichwohl eine teilweise Verbindlichkeit zugeschrieben, das Evangelium nach Matthäus gebraucht, die Schriften von Paulus und Johannes, der noch selbst gegen ihn auftrat, verworfen haben. Die Vorstellung von einem tausendjährigen Reiche des wiederkehrenden Christus auf Erden wird ihm vorzüglich zugeschrieben, obschon sie vielfach in geläuterter Gestalt (im Anschlusse an Offb 20, 2—6) auch bei Papias, Justinus und Irenäus sich findet¹⁰⁰.

Als Stammvater der Häresie wird von den Alten gemeinhin der Magier Simon aus Gitthon in Samaria genannt, der aber, obschon er durch den Diakon Philippus sich taufen ließ, weniger christlicher Häretiker als falscher Messias genannt zu werden verdient. Er hatte

⁹⁸ Die Bileamiten oder Balaamiten (Offb 2, 14. Jud 11. 2 Petr 2, 15) bezeichnet Döllinger (Christentum und Kirche 131) als verschieden von den Nikolaiten. Allein es sind 1) von jenen keine verschiedenen Merkmale aufzuweisen, die Lehren vielmehr ganz dieselben; 2) Der Name Nikolaiten stimmt ganz genau mit dem der Bileamiten überein (νικάν τὸν λαόν πρὸς ἑλπίαν [Buxtorf, Lex. rabb.]); 3) auf Bileam (Nm 22, 5 ff.) als Verführer der Gläubigen konnte man den Nikolaiten gegenüber passend verweisen. So nimmt die Mehrzahl der Gelehrten mit Grund beide für identisch.

⁹⁹ 1 Jo 4, 2—3. 2 Jo 7. Ignat., Ad Smyrn. c. 2; Ad Trall. c. 9 10; Ad Ephes. c. 7—18.

¹⁰⁰ Quellen über Cerinth: Iren., Adv. haer. 1, 26, 1; 3, 3, 4. Philosophumena 7, 33. Epiph., Haer. 28, 1 ff.

in seinem Heimatlande durch seine Gaukeleien den größten Anhang für sich gewonnen. Er gab sich für eine „große Kraft Gottes“ aus, und nur die Größe der von den Bekennern der Lehre Jesu gewirkten Wunder brachte ihn dahin, zur Erlangung noch größerer Erfolge sich ihnen anzuschließen. Den Aposteln Petrus und Johannes bot er Geld an, wenn sie ihm die Macht, den Heiligen Geist mitzuteilen, verleihen wollten, ward aber von Petrus in strafender Rede zurückgewiesen¹⁰¹. Im 2. Jahrhundert erscheint eine gnostische Sekte, die Simonianer, die Simon den Magier als ihren Urheber ansah. Einer Nachricht des hl. Justinus zufolge, die aber auf unsicherer Basis beruht, soll er auch nach Rom gekommen sein. In den Pseudo-Klementinen wird ihm eine Hauptrolle zugeteilt, indem er als der Gegner des Apostels Petrus erscheint; jedoch hat diese Darstellung nicht die mindeste historische Grundlage¹⁰². Dieser „Erzvater der Häresie“ soll ein tragisches Ende gefunden haben. Nach dem einen Bericht ließ er sich, nachdem er seine in drei Tagen erfolgende Auferstehung verheißen hatte, ein Grab bereiten, aber von einem Wiedererscheinen zeigte sich keine Spur (Philosophumena); nach dem andern gab er vor, sich in den Himmel emporzuheben, stürzte aber herab und starb eines jämmerlichen Todes¹⁰³.

Im Kreise der Judaisten dauerte noch längere Zeit der Widerstand gegen den kirchlichen Universalismus und das Festhalten an ererbten Vorurteilen fort. Nach Hegesippus verdarb ein gewisser Thebuthis aus Ärger darüber, daß er nach dem Tode des hl. Jakobus nicht

¹⁰¹ K. Pieper, Die Simon-Magus-Perikope (Act. VIII, 5—24). (Neutestam. Abhandl. III, 5), Münster i. W. 1911.

¹⁰² In neuerer Zeit haben einzelne die Existenz des Simon und seiner Sekte angefochten (z. B. Baur, Die christliche Gnosis 310. Hilgenfeld, Die klement. Rekognitionen und Homilien, Jena 1848, 317 ff.); allein an der Tatsache, daß Simon existiert hat, ist nicht zu zweifeln, und ebenso sicher ist, daß im 2. Jahrhundert eine gnostische Sekte bestand, die den Namen „Simonianer“ trug und ihren Ursprung auf Simon den Magier zurückführte. Über den Magier siehe folgende Quellen: Ioseph., Antiq. 20, 7, 1 2. Iustin., Dial. c. Tryph. n. 120; Apol. 1, 56, bei Euseb., Hist. eccles. 2, 3. Hegesipp. bei Euseb. a. a. O. 4, 22. Iren., Adv. haer. 1, 23, 1 2; 27, 1; 4, 6, 4; 33, 3; 2, 9, 2; 31, 1; vgl. Praef. in l. 2 und in l. 3. Philosophum. 6, 7 f. (ed. Miller 160 f.). Die Darstellung des Systems gehört in den Abschnitt über den Gnostizismus. — Die Nachricht, daß Simon nach Rom gekommen sei, beruht auf dem Zeugnisse des Justinus (a. a. O.), von dem es die andern alten Schriftsteller übernommen haben. Und Justinus teilt entweder eine unter dem christlichen Volke Roms verbreitete Ansicht mit, die an eine angeblich auf der Tiberinsel aufgestellte Statue des Simon mit einer ihm geweihten Inschrift anknüpfte, oder Justinus selbst schloß seine Ansicht aus dem Vorhandensein dieser Statue. Es ist jedoch nicht zu bezweifeln, daß die angebliche Statue des Magiers dem alten sabinischen Gott Semo Sancus geweiht war; damit fällt die Grundlage für die historische Glaubwürdigkeit des Zeugnisses Justins über das Auftreten Simons in Rom dahin. Vgl. P. Lugano. Le memorie leggendarie di Simon Mago e della sua volata: Nuovo Bullettino di Archeol. crist. 1900, 29—66.

¹⁰³ Simons Tod in den Philosophumena 6, 20 ganz verschieden von Arnob., Adv. nat. 2, 12 u. a.

Bischof von Jerusalem ward, diese bis dahin unbefleckte Kirche und bildete eine Partei, die gegen den zweiten Bischof Simeon sich erhob und ihn verfolgte. Beide Teile kamen vor der Zerstörung Jerusalems nach Pella und in die Dekapolis, und die Abgeschlossenheit der Sektierer hinderte wohl nicht, daß sie von den Essenern dieser Gegenden manches annahmen. Die Anhänger des Thebuthis blieben in allem, soweit es anging, Juden, nur daß sie Jesum als den Messias anerkannten¹⁰⁴. Sie erhielten den Namen der Ebioniten (Arme) wohl wegen geistiger und leiblicher Armut zugleich, vielleicht auch weil Thebuthis als arm bezeichnet ward oder sich Ebion nannte¹⁰⁵. Sie werden von Irenäus als Häretiker angeführt, die bloß das Matthäusevangelium gebrauchten, den Apostel Paulus als Abtrünnigen des Gesetzes verwarfen, die Propheten willkürlich deuteten, am mosaischen Ritus, selbst an der Beschneidung, festhielten und Jerusalem als das Haus Gottes verehrten. Origenes (und nach ihm Eusebius und Theodoret) zählen zwei Klassen von Ebioniten auf: die einen erklären Jesum für einen gewöhnlichen Menschen, den Sohn Josephs und der Maria, die andern gaben seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau zu; beide Teile erkannten die Gottheit Jesu nicht an. Die zweite Klasse war entweder dem Irenäus und Tertullian unbekannt, oder sie hat sich erst später herausgebildet; die erstere Ansicht scheint die ursprünglich ebionitische zu sein. Sie nahmen wahrscheinlich an, Jesus sei durch seine Gesetzeserfüllung gerecht geworden, habe bei der Taufe die messianische Weihe erhalten und werde bei seiner zweiten Ankunft glorreich erscheinen, ähnlich wie Cerinthus lehrte. Beide Richtungen kamen in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, in der Verwerfung des Paulus und seiner Schriften sowie in der alleinigen Annahme des aramäischen Evangeliums nach Matthäus überein. Die milderen Ebioniten, welche die jungfräuliche Geburt Jesu zugaben, sind von einigen als die später unter dem

¹⁰⁴ Hegesipp. bei Euseb. a. a. O. 4, 22, vgl. mit 3, 32. Routh, Reliq. sacr. I 233 f.

¹⁰⁵ Der Name der Ebioniten $\epsilon\beta\iota\omicron\omicron\iota\tau\epsilon\varsigma$ wird verschieden gedeutet: a) Arme, d. i. an irdischen Gütern Mangel Leidende (Clem. Alex., Hom. 15, 7—9), Angehörige der armen jerusalemischen Gemeinde. b) Arme dem Geiste nach (Orig., De princ. 4, n. 22: $\pi\tau\omega\chi\omicron\iota$ τῇ διανοίᾳ) wegen des dürftigen Standpunktes des von ihnen festgehaltenen Gesetzes (C. Cels. 2, 1) oder wegen ihrer ärmlichen Ansicht über Christus (In Matth. tr. 16, n. 12; Migne, Patr. gr. 13, 1413: $\pi\tau\omega\chi\epsilon\upsilon\omega\omicron\nu$ περὶ τὴν εἰς ἡθοῶν πίστιν. Euseb., Hist. eccles. 3, 27. Epiph., Haer. 30, 7). c) Nach andern kommt der Name von den Juden, welche ihn zuerst den Christen wegen der äußerlich armen Beschaffenheit ihrer Gemeinde gaben, sie als Pöbel (Io 7, 49) betrachteten. d) Haneberg (Bibl. Offenbarung 511) leitet ihn ab von aba, $\epsilon\beta\alpha$, dem groben Kleide der Bettelmönche. e) Andere denken an Rabbi Jaba oder Abun (nach Tract. Soma und Sohar). f) Wieder andere fassen Ebion als historische Person auf mit Berufung auf Tert., De praescript. c. 10 33; De virgin. vel. c. 6; De carne Chr. c. 14. Orig., in Rom. l. 3, n. 11 (Migne, Patr. gr. 14, 957: Hoc et Ebion facit, sc. ut Marcion.). Hier., Adv. Lucif. c. 23 (wo Ebion als Nachfolger des Cerinthus erscheint). Epiph., Haer. 30, 24 (wo Ebion mit Cerinthus verwechselt wird); n. 1 2 (wo der Name überhaupt von einem Manne abgeleitet wird). Philosophum. 7, 35 (von der Schule des Cerinthus und des Ebion). Pacian., Ep. 1 ad Sympron.

Namen der Nazaräer bekannt gewordenen Separatisten, von andern aber als von diesen verschieden bezeichnet worden¹⁰⁶.

Eusebius (Hist. eccles. 3, 27) sagt von beiden Klassen, daß sie bloß das Hebräerevangelium festhielten mit Geringschätzung der andern Schriften (des Neuen Testaments), während Irenäus (Adv. haer. 1, 26, 2) vom Matthäusevangelium spricht. Theodoret (Haer. fab. 2, 1) sagt, daß die Gegner der jungfräulichen Geburt sich des Hebräerevangeliums bedienten, die milderen Ebioniten, die neben dem Sabbat auch den Sonntag feierten, des Evangeliums nach Matthäus. Diese verschiedenen Ansichten sind wohl am besten so zu vereinigen, daß der aramäische Matthäus, auch Evangelium κατ' Ἑβραίους genannt, in zweifacher Gestalt existierte, bei jeder der beiden Parteien mit eigentümlichen Zusätzen, nicht unverändert, aber in der Hauptsache dem kanonischen Texte konform. In der Gestalt, die es bei den milderen Judenchristen (Nazaräern) hatte, schrieb es Hieronymus ab und übersetzte es; mehrfach teilte er Stellen daraus mit. Aus der ebionitischen Rezension stammt wohl der von Origenes (In Io. tr. 2, n. 6; vgl. In Ier. hom. 15, n. 4 [Migne, Patr. gr. 14, 132 f.; 13, 433]) aus dem Hebräerevangelium angeführte Satz: „Meine Mutter, der Heilige Geist, nahm mich an einem meiner Haare und trug mich fort auf den großen Berg Tabor.“ Sie war es wohl auch, die Symmachus, der bedeutendste der Ebioniten (andere nennen ihn Samaritaner: Epiph., De pond. et mens. c. 16. Ps.-Athan. bei Migne, Patr. gr. 28, 433 f. Phot., Amphil. q. 154, ed. Par. 820 f.), nach dem sogar der Name Symmachianer aufkam (Pseudo-Ambros., Prooem. in Gal. August., C. Crescon. 1, 31), der Verfasser einer neuen griechischen Übersetzung des Alten Testaments, aufrecht erhalten wollte, als er das in der Kirche gebrauchte griechische Matthäusevangelium bekämpfte (Euseb., Hist. eccles. 4, 17). Das von Papias benützte Hebräerevangelium soll die Geschichte von der wegen vieler Sünden vor Christus angeklagten Frau enthalten haben (ebd. 3, 39 fin.). Ob an Jo 8, 3 ff. oder Lk 7, 39 oder an eine andere Stelle zu denken, ist zweifelhaft. Die Ebioniten hatten noch die Periodi Petri, angeblich von Klemens, desgleichen eine besondere Apostelgeschichte (Epiph., Haer. 30, n. 15 16).

Die Nazaräer waren wahrscheinlich Abkömmlinge der nach Pella geflüchteten und größtenteils am Toten Meere angesiedelten Judenchristen, die in ihrer Abgeschlossenheit der kirchlichen Entwicklung ganz entfremdet wurden. Sie hatten nur ihren hebräischen (syro-chal-

¹⁰⁶ Quellen: Iren., Adv. haer. 1, 26, 2; 2, 21, 1; 4, 33, 4; 5, 1, 3; 3, 25, 1 f. Philosophum. 7, 34 (ed. Miller 257 258). Euseb., Hist. eccles. 3, 27. Epiph., Haer. 30. Orig., In Matth. tr. 11, n. 12 (Migne, Patr. gr. 13, 940: ὀλίγω δὲ διαφέροντες τῶν Ἰουδαίων Ἑβραῖοι); In Gen. hom. 3, n. 3 (ebd. 12, 179: nonnulli ex iis, qui Christi nomen videntur suscepisse, et tamen carnalem circumcisionem suscipiendam putant, ut Ebionitae); Comment. series in Matth. n. 79 (ebd. 13, 1728: der fälle in den Ebionitismus, der nach Christi Beispiel Ostern more iudaico feiern zu müssen glaubt); In Ier. hom. 18, n. 12 (ebd. 485 f. von der Lästerung des Paulus); vgl. C. Cels. 6, 65. Hier., In Matth. 12, 2. Zwei Klassen von Ebioniten bei Orig., C. Cels. 5, 61 65; In Matth. tr. 16, n. 12 (Migne, Patr. gr. 13, 1412). Gewöhnlich bezeichnet er die Gegner der jungfräulichen Geburt als Ebioniten schlechthin (In Luc. hom. 17 [ebd. 13, 1844]. In Ep. ad Tit. [ebd. 14, 1304]). Zwei Klassen auch bei Euseb., Hist. eccles. 3, 27. Theodoret., Haer. fabul. 2, 1. Daß Iren., Adv. haer. 1, 26, 2, nicht „non similiter ut Cerinthus“ etc., sondern nach Grabe „consimiliter“ gelesen werden muß, zeigt nebst der Argumentation daselbst (4, 33, 4) der ganz entsprechende, aus Irenäus herübergenommene Text in den Philosophum. 7, 34: ὁμοίως τῷ Κ. Vgl. Theodoret, Dial. 2 (Opp. IV, 129, ed. Schulze).

däischen) Matthäus, erkannten den Paulus als Heidenapostel an, beobachteten aber für sich das mosaische Gesetz einschließlich der Beschneidung; sie bekannten Christi jungfräuliche Geburt, Tod und Auferstehung sowie seine Würde als Gottes Sohn. Sie behielten den ursprünglich allen Christen gegebenen Namen (Apg 24, 5) bei, waren reine Judenchristen, die den Heiden nicht das Judentum aufdrängen wollten, wogegen schon der hl. Ignatius (ad Philad. c. 6) eiferte. Justinus unterschied zwei Klassen von Judenchristen: solche, die das Gesetz beobachteten mit Behauptung seiner Notwendigkeit zum Heile und mit gleicher Anforderung an die bekehrten Heiden, und solche, die es für sich beobachteten, aber dies nicht von andern fordern, noch das Gesetz als unerläßliche Bedingung des Heiles betrachten. Die ersteren erkennt er nicht an, die letzteren läßt er als wahre Christen gelten. Origenes unterscheidet drei Klassen: 1) solche, die den Mosaismus völlig aufgaben und mit den Heidenchristen dessen Gebote typisch erklärten; 2) solche, die den mystisch-typischen Sinn des Gesetzes mit dem buchstäblichen verbinden wollen, das Gesetz für sich beobachten, ohne dessen absolute Geltung zu behaupten (entsprechend den Nazaräern); 3) solche, die den mystischen Sinn ganz verwerfen, bei dem Buchstaben des Gesetzes stehen bleiben gleich den fleischlichen Juden und den beschränkten Glauben an Jesus mit dem Festhalten an dem Mosaismus zu verbinden sich bemühen (die Ebioniten). Vonseiten der rechtgläubigen Heidenchristen wurden meistens die judaisierenden Parteien ignoriert, die letztern wie Juden angesehen. Wir können heutzutage den Entwicklungsgang dieser Parteien nicht mehr genau bestimmen und namentlich nicht mehr entscheiden, ob die Nazaräer von Anfang an dasselbe lehrten und annahmen, was später Epiphanius und Hieronymus von ihnen berichteten.

Theodoret (Haer. fab. 2, 2) sagt: «Die Nazaräer gebrauchen das Evang. secundum Petrum und halten Christum für einen bloßen Menschen.» Allein sicher war Hieronymus (vgl. De vir. ill. c. 33) besser über sie unterrichtet. Er bemerkt (Ep. 74, al. 89 ad Aug.): „Credunt in Christum Filium Dei, natum de Virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus“, und führt weiter an, daß sie Juden und Christen zugleich sein wollen, das Gesetz nicht den Heiden aufdrängen (In Is. 1, 12), nicht den Apostel Paulus hassen (ebd. 9, 1), das syrochaldäische Evangelium nach Matthäus gebrauchen (C. Pelag. 3, 2). Epiphanius (Haer. 29, 9) sagt, daß sie τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἔβραϊστὶ haben, vielleicht (was doch unwahrscheinlich) ohne die Genealogie am Anfange; so wenig als ihre Christologie (ebd. n. 9) kannte er ihr Evangelium genauer; ihm lag wohl die ebionitische Rezension vor, wie dem Hieronymus (In Ezech. 24, 7; In Matth. 12, 13; 23, 35) die nazaräische. In dem ebionitischen Exemplar war aber doch, soviel Fremdartiges es enthielt, der echte Matthäus (von Kap. 3 an) noch erkennbar (Epiph. a. a. O. 30, 13 f.). Hegesippus (bei Euseb., Hist. eccles. 4, 22) führt mehreres an ἐκ τοῦ κατ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ συριακοῦ, darunter auch Mt 13, 16 (Steph. Gobar. bei Photius, Cod. 232, ed. Becker 288). Hieronymus (In Is. 11, 1) gibt die Stelle: „Descendit super eum omnis fons Spiritus Sancti“ (vgl. Epiph. a. a. O. 30, 13), sowie (C. Pelag. 3, 2) die andere von der Taufe: „Quid peccavi, ut vadam et baptizor ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est.“ Er bemerkt zu Mt 12, 13: der „homo habens manum

aridam“ (Mt 12, 10) sei in dem von ihm übersetzten hebräischen Evangelium coenentarius. Die Worte Christi: Δόκιμοι τραπεζίται γίνεσθε zu Mt 25, 27 werden Orig., In Io. tr. 19, n. 2 (Migne, Patr. gr. 14, 540), und Clem. Alex., Strom. I, 28; 2, 4; 6, 10; 7, 15, überhaupt von vielen Alten angeführt (vgl. Apell. bei Epiph. a. a. O. 44, 2. Socr., Hist. eccles. 3, 16. Nicephor. Call., Hist. eccles. 10, 26), von Dionysius Alexandr. (bei Euseb. a. a. O. 7, 7) als apostolisch, von Cyrillus von Alexandrien (In Is. I, 22; 3, 3) als paulinisch (vgl. I Thess 5, 21). Über die Judenchristen vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 47, der die Glaubenseinheit scharf hervorhebt und die Rechtgläubigen von den Ketzern genau unterscheidet (c. 63 80 116). Vgl. Orig., C. Cels. 2, 3; In Gen. hom. 3, n. 5¹⁰⁷.

Zweiter Abschnitt.

Die Ausbreitung und innere Ausgestaltung der Kirche bis zum Ende des 2. Jahrhunderts.

1. Die Ausbreitung des Christentums in den verschiedenen Ländern.

Die Geschichte der Missionstätigkeit der Apostel hat gezeigt, in welchen Gegenden sie persönlich die Lehre des Heiles verkündet und christliche Gemeinden gestiftet haben. In derselben Zeit war jedoch in zahlreichen andern Städten das Christentum bereits bekannt geworden durch die Tätigkeit von Glaubensboten, über die uns keine Quelle berichtet hat. Wenn wir das Gebiet überblicken, auf dem sich gegen Ausgang des 1. Jahrhunderts geordnete Christengemeinden vorfinden, so müssen wir staunen über die große räumliche Ausdehnung des Christentums. Diese Verbreitung dauerte im Laufe des 2. Jahrhunderts in dem gleichen Maßstabe fort. Zwar erfahren wir sehr selten, durch welche Glaubensboten zuerst in dieser oder jener Stadt das Evangelium verkündet worden ist. Nur ganz zufällig, bei irgend einer geschichtlichen Veranlassung, treten uns organisierte Christengemeinden entgegen und offenbaren das in ihnen pulsierende kirchliche Leben. Die Zusammenstellung dieser Nachrichten über die Christengemeinden verschiedener Länder bietet ein wenn auch notwendigerweise unvollständiges Bild der Ausbreitung der Kirche bis gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts.

¹⁰⁷ Aus judenchristlich-gnostischen Kreisen in Syrien stammen die in syrischer Sprache erhaltenen und von Rendel Harris (The Odes of Salomon, London 1909) zuerst veröffentlichten Oden Salomos, ursprünglich wahrscheinlich hebräisch geschrieben. Sie enthalten verschiedene eigentümliche Lehranschauungen, besonders auch über den Logos. Flemming-Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert (Texte u. Untersuchungen, 3. Folge, XXXV, 4), Leipzig 1910. Übersetzung des Textes von Ungnad und Staerk in: Kleine Texte für theolog. u. philolog. Vorlesungen von Lietzmann, Hft. 64, Bonn 1910. Artikel von Spitta, Schultheß, Gunkel: Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft 1910, 193 ff. 249 ff. 291 ff. Zahn, Die Oden Salomos: Neue kirchl. Zeitschr. 1910, 667—701 747—777. Diettrich, Die Oden Salomos. Aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen. Berlin 1911. Grimme, Die 19. Ode Salomos: Theologie u. Glaube 1911, 11—18. G. Kittel, Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich? Leipzig 1914. Artikel von Batiffol und Labourt in Revue biblique 1910, 483 ff., mit mehreren Fortsetzungen.

Am spärlichsten fließen die sichern Quellen für die meisten römischen Provinzen des Abendlandes. Abgesehen von Rom, wo die Christengemeinde von der apostolischen Zeit an in hellem Lichte strahlt, wissen wir über die Kirche Italiens sehr wenig. Als der hl. Paulus auf dem Boden Italiens landete, fand er in Puteoli eine Gemeinde christlicher Brüder, bei denen er sieben Tage verweilte (Apg 28, 13). In Pompeji hat man, wie es scheint, flüchtige Spuren des Christentums gefunden¹⁰⁸. Wenn nun in diesen beiden Städten das Christentum so früh Eingang gefunden hatte, so ist nicht zu bezweifeln, daß in bedeutenden Hafenstädten Süditaliens und Siziliens, die in so regem Verkehr mit dem Orient standen, wie Neapel, Brindisi, Messina, Syrakus, sich ebenfalls schon christliche Gemeinden gebildet hatten. Zwar rühmen sich mehrere Städte in Mittel- und Norditalien, wie Pisa, Lucca, Ravenna, Mailand, Aquileja, von Schülern der Apostel das Evangelium erhalten zu haben; allein die Legenden, die dies berichten, sowie die Märtyrerakten, die von Blutzeugen dieser Städte aus der Neronischen Verfolgung sprechen, können keine historische Glaubwürdigkeit beanspruchen. Sicher ist jedoch, daß es gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts Bischöfe in zahlreichen Städten Italiens gab; in der Angelegenheit des Osterfeierstreites versammelte Papst Viktor eine Synode in Rom, deren Mitglieder ohne Zweifel Bischöfe italienischer Gemeinden waren¹⁰⁹. In Unteritalien traf Klemens von Alexandrien christliche Lehrer¹¹⁰, woraus man den Bestand von Christengemeinden mit Sicherheit schließen kann. Und nach dem, was wir über die andern Länder des Römerreiches wissen, bestanden diese Christengemeinden vorwiegend in den Hauptstädten der Halbinsel. Von Rom aus ist offenbar der christliche Glaube in die meisten übrigen Städte Italiens gebracht worden¹¹¹.

In Dalmatien hat ein Paulusschüler, der hl. Titus, gewirkt (2 Tim 4, 10); die monumentalen Funde auf dem altchristlichen Zömeterium von Salona lassen keinen Zweifel über das Bestehen der dortigen Christengemeinde im 2. Jahrhundert übrig¹¹².

In Gallien hat vielleicht ebenfalls ein Apostelschüler seine Missionstätigkeit ausgeübt, nämlich Kreszenz, der nach einer durch bedeutende Handschriften gestützten Lesart vom hl. Paulus εἰς Γαλλίαν gesandt

¹⁰⁸ De Rossi, *Bullett. di archeol. crist.* 1864, 69—72 92—93.

¹⁰⁹ Euseb., *Hist. eccles.* 5, 26.

¹¹⁰ Strom. I, I II.

¹¹¹ Lanzoni, *Le origini del cristianesimo e dell'episcopato nell'Umbria romana: Rivista storico-critica delle scienze teol.* 1907, 739 ff. 820 ff.; *Le origini del cristianesimo nella Campagna Romana*, ebd. 1910, 25 ff. (mit Forts.). Paschini, *La Chiesa Aquilejese ed il periodo delle origini*, Udine 1909.

¹¹² Jelić, *Das Zömeterium von Manastirine: Röm. Quartalschr.* 1891, 10 ff. 105 ff. 266 ff. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris 1906 (*Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*); *Une légende hagiographique de Dalmatie. St Domnius de Salone: Revue d'hist. et de litt. relig.* 1906, 193—218 385—407. Bulić, *Dell'iscrizione che ricorda Furius Camillus Scribonianus e dell'epoca dell'introduzione del cristianesimo in Salona: Bullett. di archeol. e storia dalmata* 1905, 3—34.

wurde¹¹³. Im südöstlichen Teile des Landes bestanden jedenfalls im 2. Jahrhundert blühende Kirchen; in Vienne in der Provinz Narbonensis und in Lyon, der Hauptstadt der Provinz Lugdunensis, hielten die Gläubigen die furchtbare Verfolgung des Jahres 177 aus, der auch der greise Bischof Pothinus von Lyon zum Opfer fiel; sein Nachfolger wurde der hl. Irenäus. Dieser spricht im allgemeinen von der Verbreitung des Christentums bei den Germanen, den Kelten und den Iberern¹¹⁴ und bezeugt dadurch jedenfalls das Vordringen des christlichen Glaubens in die Gegenden des mittleren und östlichen Galliens¹¹⁵, selbst wenn seine Worte wie die ähnlichen Ausdrücke bei Tertullian¹¹⁶ nicht urgirt werden dürfen. Schon das Vordringen des Gnostizismus im südlichen Gallien, den Irenäus in seiner Schrift bekämpft, beweist die Ausbreitung des Christentums. Städte wie Marseille und Arles hatten jedenfalls im 2. Jahrhundert ihre Bischofssitze, wohl auch einige Hauptstädte in Gallien und Germanien¹¹⁷.

Über Britannien haben wir bloß ein allgemeines Zeugnis Tertullians¹¹⁸, aus dem nichts anderes geschlossen werden kann, als daß es dort Christen gab. Die Legende von der Bekehrung des britischen Königs Lucius zur Zeit des Papstes Eleutherus hat keinen historischen Wert¹¹⁹.

Die Tatsache, daß der hl. Paulus seine im Römerbrief (15, 24) ausgesprochene Absicht, nach Spanien zu reisen, sehr wahrscheinlich verwirklicht hat, haben wir bereits früher erwähnt (S. 102). Einzelheiten über die Ausbreitung des Glaubens auf der Iberischen Halbinsel erfahren wir jedoch keine in dieser ganzen Zeit; nur im allgemeinen bezeugen Tertullian und Irenäus, daß es dort im 2. Jahrhundert Christen gab, und dieses Zeugnis ist sicher als historisch anzunehmen.

Nach den lateinischen Provinzen Nordafrikas ist der christliche Glaube wohl von Rom aus gebracht worden, wie man bei dem lebhaften Verkehr zwischen der Hauptstadt des Reiches und Karthago, der wich-

¹¹³ 2 Tim 4, 10. Andere Handschriften haben: εἰς Γαλατίαν.

¹¹⁴ Iren., Adv. haer. I, 2.

¹¹⁵ Vgl. Duchesne, Fastes épiscopaux I 40 f.

¹¹⁶ Adv. Iudaeos c. 7.

¹¹⁷ Die späteren Legenden über Gründung von Christengemeinden in Gallien durch direkte Apostelschüler sind von Duchesne (a. a. O.) als durchaus unhistorisch erwiesen worden. Vergeblich haben einzelne Historiker, wie Bellet (Les origines des églises de France et les fastes épiscopaux, Paris 1898), dagegen Einwendungen zu erheben versucht. A. Houtin, La controverse de l'apostolicité des églises de France³. Paris 1903. — M. Deloche, Le christianisme en Poitou au II^d siècle: Revue des quest. histor. LV (1927) 257—304. L. Levillain, Saint Trophime, confesseur et métropolitain d'Arles et la mission des Sept en Gaule: Revue d'hist. de l'Église de France XIII (1927) 145—189.

¹¹⁸ Adv. Iudaeos c. 7.

¹¹⁹ Duchesne, Liber Pontificalis I, Introduction CII—CIV. Harnack, Der Brief des britischen Königs Lucius an den Papst Eleutherus: Sitzungsber. der Berliner Akad. 1904, 906—916.

tigsten Stadt der drei Provinzen Afrika, Numidia und Mauretania, annehmen kann¹²⁰. Jedenfalls war dort zur Zeit Tertullians die Zahl der Christen schon recht beträchtlich; denn wenn auch bei seinen Schilderungen die rhetorischen Übertreibungen in Rechnung gebracht werden müssen, so ist doch das stolze Bewußtsein, mit dem er in seinen apologetischen Schriften¹²¹ den Heiden die große Zahl der Christen vor Augen hält, ein Beweis dafür, daß es zahlreiche Gläubige in jenen blühenden Provinzen gab. Seine Angaben werden bestätigt durch ein späteres Zeugnis des hl. Cyprian, daß einer seiner Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle von Karthago, Agrippinus (Anfang des 3. Jahrhunderts), eine Synode von zahlreichen (plurimi) Bischöfen aus Afrika um sich versammelt hatte¹²². Von Anfang an erscheint Karthago als das Zentrum des kirchlichen Lebens in diesen Provinzen; von dort aus sind jedenfalls die andern Christengemeinden jener Länder organisiert worden.

Mehr Einzelheiten hinsichtlich der Ausdehnung, die das Christentum in dieser Periode gewonnen hatte, besitzen wir über die orientalischen Provinzen. Die Hauptstadt Ägyptens, Alexandrien, war das Zentrum, von dem aus der christliche Glaube in diesem uralten Kulturland sich verbreitete. Eusebius hat seiner Kirchengeschichte das alte Verzeichnis der alexandrinischen Bischöfe einverleibt. Wir zählen dort 16 Bischöfe vor Konstantin d. Gr. (bis zum hl. Petrus von Alexandrien einschließlich), und die Zeit der sechs letzten läßt sich durch andere Quellen feststellen. Daß die dortige Christengemeinde im 1. Jahrhundert entstanden ist, unterliegt keinem Zweifel; wir haben keinen Grund, die alte Tradition der alexandrinischen Kirche abzuweisen, daß der hl. Markus das Evangelium dort verkündet und eine christliche Gemeinde gegründet hat; vielleicht ist ihr Anfang noch früher anzusetzen. Der Kaiser Hadrian spricht in seinem Briefe an Servianus vom Jahre 131 von den Christen Alexandriens¹²³. Ihre große Bedeutung erhielt Ende des 2. Jahrhunderts die dortige Kirche durch die Katechetenschule und deren Lehrer Klemens und Origenes.

Palästina, die Wiege des Christentums und der Schauplatz der Tätigkeit Jesu Christi selbst, hatte durch die beiden Kriege unter Vespasian und unter Hadrian furchtbar gelitten. Judäa war kein jüdisches Land mehr, sondern eine römische Provinz mit hellenistischer Kultur, die besonders in den Städten am Meere, in Caesarea Stratonis, der Hauptstadt, in Joppe, Gaza, dann in Neapolis, Sebaste und andern ihren Mittelpunkt hatte; an der Stelle der heiligen Stadt der Juden war Aelia Capitolina gegründet worden. Alle diese Städte und gewiß zahl-

¹²⁰ Lejay, *Les origines de l'église d'Afrique et l'église romaine: Mélanges Godefroid Kurth* II, Lüttich 1908, 41 ff. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 2 Bde., Paris 1904. M. Audollent, *Art. Afrique: Dict. d'arch. chrét. et de Lit.* I, 705—861.

¹²¹ *Apol. c. 37; Ad Scap. c. 15.*

¹²² *Cypr., Ep. 73, 3.*

¹²³ *Vopiscus, Vita Saturnini c. 8 (Müller, Fragm. hist. gr. III 624).*

reiche andere, auch die Küstenstädte Phöniziens, Tyrus, Sidon, Berytus, umschlossen christliche Gemeinden¹²⁴.

Weiter nördlich erreichen wir Antiochien, die bedeutende Hauptstadt des Orients, und die Provinz Syrien. Dorthin waren die ersten Christusgläubigen gekommen, die durch die jüdische Verfolgung aus Jerusalem vertrieben worden waren. Eusebius hat uns ebenfalls die Liste der Bischöfe von Antiochien aufbewahrt; unter ihnen ragt in dieser Periode der heilige Martyrer Ignatius hervor. Von Antiochien ausgehend, überschritt das Christentum hier im Osten frühzeitig die Grenzen des Römerreiches. Es fand Eingang in die Landschaft Osrhoëne mit der Hauptstadt Edessa, wo wir Ende des 2. Jahrhunderts den christlichen Fürsten Abgar Bar Manu treffen. Die früh entstandene Legende von dem Briefwechsel Christi mit dem König Abgar (Königsname) von Edessa¹²⁵ bezeugt die Verbreitung des Christentums in diesen Gegenden. Auch andere Städte des großen Reiches der Parther am Euphrat und Tigris hatten Christengemeinden in dieser Zeit; sogar bis ins nordwestliche Indien scheint die Predigt des Evangeliums bereits damals vorgedrungen zu sein¹²⁶.

Unter den zahlreichen Provinzen Kleinasien gab es in dieser Periode wohl keine mehr, in der nicht christliche Gemeinden bestanden hätten. Hier hatten die Apostel Paulus und Johannes gewirkt. An die Gläubigen in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien ist der erste Petrusbrief gerichtet. Für die beiden nördlichen Provinzen Bithynien und Pontus haben wir das wichtige Zeugnis im Briefe des Plinius an Trajan aus dem Jahre 112, wonach der christliche Glaube bereits unter der Landbevölkerung Eingang gefunden hatte; schon sind die heidnischen Tempel verlassen, die feierlichen Opfer unterbleiben, selten wird noch Opferfleisch gekauft. In den Briefen des Bischofs Dionysius von Korinth werden die beiden Kirchen von Nikomedien und Amastris (unter dem Kaiser Mark Aurel) erwähnt. Kappadozien, Galatien und Paphlagonien treten weniger hervor in dieser Zeit; doch finden wir auch hier die Kirchen von Cäsarea und von Amastris. Ein blühendes christliches Leben dagegen herrschte in den Provinzen der West- und Südküste, besonders in Asia, dem reichsten unter diesen Gebieten. Durch die Briefe des hl. Ignatius erfahren wir, daß in Ephesus, Magnesia, Tralles, Philadelphia, Smyrna Christengemeinden bestanden,

¹²⁴ Ermoni, Les églises de Palestine aux deux premiers siècles: Revue d'hist. ecclés. 1901, 15—32.

¹²⁵ Tixeront, Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar, Paris 1888. E. v. Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1900, 422 ff. R. Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse, Paris 1892.

¹²⁶ Dölger, IXΘYC. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit I, Freiburg i. Br. u. Rom 1910, 25 ff. Lillie, India in primitive Christianity, London 1909. Über Georgien vgl. Palmieri, La Chiesa Georgiana e le sue origini: Bessarione, 2. ser. I (1901) 218 ff. u. Forts. K. Lübeck, Die altpersische Missionskirche, Aachen 1919.

jede mit ihrem Bischof, ihren Priestern und Diakonen. Die Quellen über die Geschichte des hl. Polykarp, über den Montanismus und den Osterfeierstreit lehren uns andere Kirchen kennen: Philomelium, Hierapolis, Sardes, Hieropolis, Synnada, Komane und Pepuza; Pergamum und Thyatira haben ihre Blutzeugen in dieser Zeit. Die Nachrichten des Eusebius über die christlichen Schriftsteller jener Gegenden lassen die hohe Bedeutung dieser Gemeinden klar hervortreten. Die beiden Inseln Zypern¹²⁷ und Kreta waren seit der apostolischen Zeit in den Kreis der christlichen Missionstätigkeit gezogen worden. Unter den Briefen des Bischofs Dionysius von Korinth, die Eusebius vorlagen, gab es auch solche an die Bischöfe von Gortyna und von Knossos auf der Insel Kreta.

Die vier hellenistischen Provinzen der Balkanhalbinsel: Thrazien, Mazedonien, Epirus und Achaja, waren zum Teil längere Zeit der Schauplatz der Tätigkeit des hl. Paulus gewesen. Die Städte Byzanz, Anchialus, Develtus in Thrazien werden gelegentlich als Sitze christlicher Gemeinden erwähnt¹²⁸. In Mazedonien behielt Thessalonich seine Bedeutung als Zentrum des christlichen Lebens; an die kaiserlichen Beamten dieser Stadt war unter anderem das Schreiben des Kaisers Antoninus Pius zu Gunsten der Christen gerichtet, von welchem Melito von Sardes in seiner Apologie spricht¹²⁹. Unter den Gemeinden Griechenlands behielt Korinth die erste Stelle. An diese Kirche ist das Schreiben der römischen Kirche durch Klemens gerichtet; hier wirkte unter Mark Aurel der berühmte Bischof Dionysius, von dessen Pastoral Schreiben an verschiedene Gemeinden, darunter diejenigen von Lazedämonien und Athen in Achaja, Eusebius eine Sammlung besaß.

Es ist somit ein gewaltiges Gebiet, über das sich das Christentum im Laufe von etwa 150 Jahren ausgebreitet hatte. Man kann sagen, daß gegen Ende des 2. Jahrhunderts alle um das Mittelmeer gelegenen Länder ihre christlichen Gemeinden in größerer oder geringerer Anzahl besaßen. Die Geschichte dieser Ausbreitung des Evangeliums im einzelnen entzieht sich völlig unserer Kenntnis. Wir wissen, abgesehen von einzelnen Städten, in denen der hl. Paulus die apostolische Lehre verkündete, von keiner der zahlreichen Gemeinden, wer sie gegründet hat; nur von wenigen kennen wir den Namen der kirchlichen Vorsteher, der Bischöfe, in dieser Zeit. Auch über die Art der Missionstätigkeit haben wir bloß Andeutungen. Sicher gab es stets eifrige Gläubige, die dem Beispiele der Apostel folgten und die Verbreitung des Christentums zu ihrer Lebensaufgabe machten; die Didache bezeugt es wenigstens für die Gegend, wo sie entstanden ist. Christliche Philosophen, die nach ihrer Bekehrung ihre öffentliche Lehrtätigkeit in

¹²⁷ Hackett, History of the orthodox Church of Cyprus from coming of apostles Paulus and Barnabas to commencement of British occupation, London 1901.

¹²⁸ Euseb., Hist. eccles. 5, 15.

¹²⁹ Euseb. a. a. O. 4, 33.

den Städten fortsetzten, die der Mittelpunkt des geistigen Lebens waren, werden manche unter den Gebildeteren zum Glauben an Christus gebracht haben. Der Einfluß reicher und vornehmer Bekenner des christlichen Glaubens, nicht nur in Rom, sondern auch in andern Städten des Reiches, wirkte auf deren Umgebung und den zahlreichen Anhang von Sklaven und Klienten. Der rege Handelsverkehr zwischen den Hauptstädten des Reiches unter sich, besonders zwischen den großen Hafenstädten, war ein Hauptmittel zur Verbreitung des wahren Glaubens. Dadurch erklärt es sich, wie nicht bloß in Rom, sondern auch in Südgallien die griechische Sprache unter den Christen in dieser Epoche vorherrschend war. Jeder einzelne Gläubige, mochte er in seiner Vaterstadt sein oder in der Ferne weilen, wurde gleichsam ein Missionar für seine Umgebung, schon durch sein Leben, das sich so sehr von dem seiner heidnischen Mitbürger unterschied, und das die Aufmerksamkeit auf die neue Religion, der er angehörte, lenken mußte.

2. Das Christentum und die heidnische Umwelt.

Die rasche Verbreitung des Christentums über das gewaltige Ländergebiet des Römerreiches und im Osten über die Grenzen dieses Reiches hinaus zeigt, daß manche fördernde Faktoren in der heidnischen Welt vorhanden waren, die der Aufnahme des Evangeliums den Boden bereitet hatten. In der Tat, abgesehen von den rein äußerlichen Umständen, die die Tätigkeit der christlichen Glaubensboten förderten, als: Erleichterung des Verkehrs durch die Vereinigung so großer Gebiete zu einem einzigen Reiche, weite Verbreitung der griechisch-hellenistischen Sprache und Kultur, zahlreiche Beziehungen zwischen weit auseinanderliegenden Städten und Ländern bot die Entwicklung der philosophischen und der religiösen Bewegung im Heidentum (oben S. 67 f.) manche Seiten dar, die für die Aufnahme des christlichen Glaubens günstig waren. Die orientalischen Mysterienkulte weckten und pflegten das Bedürfnis nach höherer religiöser Erkenntnis, nach Entsündigung und geistiger Wiedergeburt. Die synkretistische Bewegung auf religiösem Gebiete brachte größere Freiheit in der Beurteilung religiöser Dinge und enthielt einen Zug nach Monotheismus, der für das Christentum vorteilhaft war. Viel stärker aber waren die im Evangelium selbst vorhandenen religiösen Kräfte. Das Christentum offenbarte in seiner Erscheinung zahlreiche Anziehungspunkte für die religiös so zerrüttete und doch nach religiöser Befriedigung dürstende Zeit. Das war vor allem die innere Gewalt der im Christentum gebotenen Wahrheit selbst, dann der positive Gehalt und die Allgemeinverständlichkeit der Lehre. Dazu kamen die Erweise göttlicher Kraft in den Wundern und Charismen. Die sittliche Kraft der christlichen Wahrheit zeigte sich in dem reinen Leben der Gläubigen, deren Sitten der Spiegel ihrer Lehre waren: in ihrer Bruderliebe, ihrer Keuschheit. Im Christentum erkannte der Mensch seine wahre, hohe menschliche Würde;

namentlich erhielt die Frau ihre richtige gesellschaftliche Stellung zurück, und die durch die Sklaverei bedingten sozialen Abstände wurden durch den Brudersinn der Christen und durch die Lehre von der christlichen Liebe sehr gemildert. Die Glaubensfreudigkeit und der Heldenmut der Martyrer machten auf viele Zeugen dieses eigenartigen, nur auf der innern Überzeugung von der Wahrheit beruhenden Heroismus tiefen Eindruck. Die Christen der verschiedensten Stände wurden durch ihr Leben wie durch ihr Wort zu Missionaren des Evangeliums¹³⁰. Dann offenbarte das Christentum einen über allen nationalen Partikularismus und über äußere Formen erhabenen Charakter, der es befähigte, in alle Kreise der Gesellschaft einzugehen, die Welt umzugestalten und zu veredeln, alle Bedürfnisse des Geistes und des Herzens zu befriedigen. Zahlreiche Anknüpfungspunkte bot der geschichtliche Zusammenhang mit dem Mosaismus: bei den Proselyten und bei einzelnen hellenistischen Juden war dem christlichen Glauben durch die reinere Gotteserkenntnis und die höhere Moral der Boden trefflich vorbereitet worden. Im Verlaufe des 2. Jahrhunderts gewann das Christentum eine Reihe philosophisch gebildeter Bekenner, die durch Wort und Schrift bestrebt waren, die Vorurteile gegen den Christenglauben und dessen Bekenner zu zerstreuen und die Erhabenheit der Glaubenslehren wie der Sittengesetze des Evangeliums gegenüber dem Polytheismus und der heidnischen Philosophie zu schildern. Es ist nicht zu bezweifeln, daß diese Darstellungen der christlichen Apologeten auf manche Gebildete Eindruck machten und sie der Kirche zuführten.

Aber gegenüber diesen fördernden Momenten waren die dem Christentum feindlichen Kräfte kaum geringer. Zahlreiche Hindernisse standen der Verbreitung der christlichen Lehre entgegen. Die Macht tiefeingewurzelter Vorurteile und des hartnäckigen Unglaubens, das Abschreckende der die Vernunft übersteigenden Geheimnislehren und der geforderten Selbstverleugnung, der Anstoß an dem, wie es schien, streng geforderten „blinden Glauben“, die Entstellung einzelner christlichen Dogmen lähmten die Tätigkeit der Glaubensboten. Ihren Wundergaben stellte man einerseits die angeblichen heidnischen Wunder und Orakel gegenüber, anderseits suchte man sie durch magische Künste zu erklären. Von näherer Prüfung nahm man Abstand, indem man schon an der einfachen schlichten Form, in der das Christentum auftrat, sich ärgerte und alles durch Goetentum und leeren Wahn zu erklären suchte. Gegen das reine Leben der Christen zeigten sich viele abgestumpft; die schändlichsten Verleumdungen gegen die Gläubigen kamen in Umlauf und wurden vom heidnischen Volke geglaubt, man mißdeutete die edelsten Handlungen, wenigstens in ihren Beweggrün-

¹³⁰ Bezüglich der Soldaten vgl. Harnack, *Militia Christi*, Tübingen 1905. Bezüglich des Einflusses der Frauen vgl. Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche*, Göttingen 1902; von der Goltz, *Der Dienst der Frau in der christl. Kirche*, Potsdam 1905.

den; zudem hielt gerade die Furcht vor einer strengen Moral viele vom Glauben fern. Während einerseits den Martyrern die Standhaftigkeit der Philosophen, besonders der Stoiker, entgegengehalten wurde, ward anderseits das Martyrium als Schwärmerei und blinde Todesverachtung verlästert. Die Pöbelwut entbrannte noch heftiger beim Anblick ihrer Opfer, und die den Genußsüchtigen eigene Scheu vor jeder Gefahr und Verfolgung zog von der Berührung mit den Christen und von der Prüfung ihrer Lehre ab. Die abgestumpfte Sinnlichkeit und der feine Skeptizismus des Heidentums, das materielle Interesse ganzer Stände, insbesondere das der Götzenpriester, der Künstler, der Kaufleute und Handwerker, das ganze vom Polytheismus durchsäuerte Privatleben der Heiden legten der christlichen Predigt die größten Hindernisse in den Weg. Dem christlichen Universalismus trat die partikularistische Richtung unter Juden, Griechen und Römern, der Barbarenhaß der alten Welt entgegen. Diese Welt wollte ihr selbstsüchtiges, widergöttliches Wesen mit allem Nachdruck behaupten; die Religion des Kreuzes, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit (1 Kor 1, 23), kam in Kampf mit der herrschenden Denkweise und Sitte; man konnte nicht begreifen, daß die Menge „philosophieren“ könne, daß Auswärtigen, Ungebildeten, Sklaven dieselbe religiöse Erkenntnis zukomme wie den Landsleuten, den Gebildeten, den Freien. Waren die Christen anfangs als jüdische Sekte unbeachtet geblieben, so schadete ihrer Sache die Verachtung, mit der der Bildungsaristokratismus über den barbarischen und jüdischen Ursprung, über die Armut und geringe Bildung vieler der ersten Bekenner herabsah. Wohl brachte die Reichseinheit viele Vorteile; aber damit war auch im römischen Staate eine Vermischung des Religiösen und des Politischen gegeben. Die Staatsreligion, damit der Staat selbst, schien gefährdet, die Verfolgung der Christen gerechtfertigt, ja gefordert. Mit der Verbreitung der griechischen Sprache war auch der verderbliche Einfluß der heidnischen Literatur gemehrt, besonders in der Erziehung. Nicht bloß die sittliche Roheit, sondern auch die verfeinerte pantheistische und materialistische Bildung der alten Welt, ihre Mythologie, ihre Staatskunst, alle Wissenschaften und Künste standen dem Christentum gleichmäßig fern, ja entgegen. Bei aller religiösen Zerrüttung machte doch bei vielen der Glanz des polytheistischen Kultus, der Tempel und Altäre, der sichtbaren Götter großen Eindruck, so daß man den Christen zurief: „Zeigt uns euern Gott!“ Während aber der Aberglaube viele Gemüter erfüllte, hatte andere völliger Unglaube übermannt; später schrieb man dieses Elend gerade der neuen Religion zu. Der Hinneigung vieler Zeitgenossen zu den *sacra peregrina* stand die Anhänglichkeit anderer an die ererbte Religion entgegen, die einst das römische Staatswesen so gehoben hatte, gehegt vom Aberglauben, von dem argwöhnischen Charakter des Despotismus samt allen Verirrungen der Schwärmerei, gestärkt durch Eigensinn und Hartnäckigkeit. Während andere Kulte sich dem bestehenden heimischen anschmiegen, trotzte ihm der christliche mit dem „unduld-

samen“ Anspruch, der einzig wahre, der einzig berechnigte zu sein. Gerade dadurch ferner, daß die heidnische Religion geläutert ward, schien das Bedürfnis nach einer neuen vermindert. Man glaubte bei den Philosophen des Altertums dasselbe Wahre und Gute zu finden, noch dazu in schönerer Form; ja man behauptete, aus ihnen hätten Christus und seine Jünger geschöpft. Überhaupt war der Philosophenstolz und der Hang zu irdischem Wohlleben äußerst schwer zu besiegen. Bei den Juden stand die herrschende Idee von dem Jüdischen als dem absolut Wahren und Ewigen, die gefälschte Messiasidee, der Parteihaß, der Rabbinismus der christlichen Heilsbotschaft mächtig entgegen; die träumerischen und phantastischen Spekulationen der Hellenisten unter ihnen drohten der Reinheit des Glaubens Gefahr. Indem das Christentum Frauen und Sklaven anzog und emporhob, bildete sich die Meinung, nur geistesschwache, verächtliche, ungebildete Menschen schlossen sich ihm an, es führe zu einer gefährlichen Umwälzung, gefährde die römische Weltherrschaft. Die Anschuldigungen des Atheismus, des Hochverrats, der Schwärmerei, der thyesteischen Mahlzeiten, der Blutschande, der Anstiftung alles Unheils, der Anbetung des Kreuzes, des Eselskultes waren in weiten Kreisen verbreitet¹³¹. Man glaubte um so mehr daran, als das Mysterium des christlichen Kultus vor den Augen der Heiden verborgen gehalten ward. So Treffliches auch diesen Anschuldigungen gegenüber die Apologeten leisteten, sie fanden doch nur bei ganz vorurteilsfreien Gemütern Eingang; denn die heidnischen Gelehrten suchten das Christentum teils wissenschaftlich teils mit Spott und Hohn zu bekämpfen, und waren hierin von vielen äußern Mitteln unterstützt. Die Macht aller menschlichen Leidenschaften stand ihnen zur Seite; man haßte an den Christen die Wahrheit (Iustin., I. Apol. 24—28).

Bei dieser Stellungnahme des Heidentums dem Christentum gegenüber und angesichts des so tief einschneidenden Gegensatzes zwischen dem christlichen Glauben und dem gesamten Paganismus ist eine direkte Beeinflussung der Entwicklung christlichen Lebens durch heidnische Institutionen und Anschauungen auszuschließen. Das ganze Heidentum als Religion mit seinen verschiedenen Einrichtungen war den Christen eine Verirrung, ein Greuel, und die Heiden sahen ihrerseits das Christentum als eine vernunftwidrige und unwürdige Religion an. Daher ist nicht anzunehmen, daß die Christen heidnische Elemente bei der Ausbildung ihres Kultus, ihrer Organisation, ihrer kirchlichen Einrichtungen überhaupt übernommen oder daß heidnische Anschauungen einen positiven Einfluß ausgeübt hätten. Bei der Beurteilung von äußerlich ähnlichen Institutionen im Christentum und

¹³¹ Art. Accusations contre les chrétiens, im Dict. d'arch. chrét. et de lit. I, 265 bis 307. A. Jacoby, Der angebliche Eselskult der Juden und Christen: Archiv für Religionswiss. XXV (1928) 265—282. E. Bickermann, Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik: Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums LXXI (1927) 171—187 (mit Forts.).

im Heidentum ist daher die größte Vorsicht anzuwenden; und es ist besonders zu berücksichtigen, daß das allgemein menschliche Denken und Fühlen sowie der natürliche Verband zwischen den Menschen auf religiösem Gebiet ähnliche Erscheinungen bewirkt, ohne daß die Grundanschauung dieselbe ist und ohne daß eine direkte Beeinflussung des Christentums durch das Heidentum anzunehmen wäre.

Die Auffassung des Christentums als einer „synkretistischen Universalreligion“, die in ihre Lehre, in ihre Einrichtungen und ihren Kultus alle möglichen Elemente aus der griechischen Philosophie, dem heidnischen Priestertum, den heidnischen Mysterienkulten u. dgl. aufgenommen hätte, widerspricht nicht nur dem übernatürlichen Charakter der Stiftung Jesu Christi, sondern auch der unbefangenen geschichtlichen Auffassung. Die kirchlichen Theologen gingen bei aller philosophischen Spekulation doch wesentlich von dem Inhalt der kirchlichen Lehrüberlieferung aus und hielten daran fest. Die in den Häresien hervortretenden Abweichungen wurden auf Grund der Überlieferung abgewiesen. In den kirchlichen Einrichtungen und in der Hierarchie bildeten sich notwendigerweise Parallelen zu heidnischen Institutionen durch die Macht der Bedürfnisse, ohne daß jedoch eine direkte Beeinflussung in den wesentlichen Zügen nachweisbar wäre. Was die Gnadenmittel der Kirche, besonders die feierliche Aufnahme (initiatio) durch Taufe und Eucharistie sowie die Feier des eucharistischen Opfers und Mahles angeht, so mögen Einzelheiten im Gegensatz zu ähnlichen heidnischen Mysteriengebräuchen eingeführt und ähnliche Ausdrücke aufgekommen sein; eine Übernahme der Sache selbst aus dem Heidentum ist völlig ausgeschlossen. Noch weniger wird die rein rationalistische religionsgeschichtliche Auffassung des Christentums als einer der vielen religiösen Erscheinungen, die wie alle andern nur natürlich zu erklären sei¹³², der Geschichte gerecht. Damit soll nicht geleugnet werden, daß ernste religionsgeschichtliche Forschungen zur Erklärung einzelner Erscheinungen helfen können.

Vergleichen wir alle die angeführten Faktoren miteinander, so stellt sich klar heraus, daß ohne besondern göttlichen Beistand die Kirche unterlegen wäre und nie den Sieg errungen hätte, den sie wirklich errang. Noch deutlicher tritt der göttliche Beistand hervor in der Reinerhaltung der Glaubensüberlieferung, die Christus seiner Kirche anvertraut hat. Seit den Tagen des engherzigen, häretischen Judenchristentums, das die ganze Grundlage des Christentums bedrohte, waren so viele und so mannigfaltige Gefahren für Irrlehren und Abweichungen vorhanden, so viele Einflüsse um die Kirche herum, die ihr Wesen bedrohten, daß nur der übernatürliche Charakter und der besondere göttliche Schutz die Kirche vor Irrungen bewahren konnte. Keine ähnliche religiöse Erscheinung kann in dieser Beziehung mit ihr verglichen werden. Und schon die ältere Zeit fand in jener großartigen Entfaltung der Kirche einen deutlichen Beweis ihrer göttlichen Stiftung, einen überreichen Inbegriff von Gründen der Glaubwürdigkeit. Die unermeßliche Kluft zwischen den (menschlich betrachtet) so ungenügenden und geringen Mitteln und den staunenswerten Erfolgen ihrer Vertreter können rein natürliche

¹³² Wie z. B. Reinach (*Orpheus. Histoire générale des religions*, Paris 1909) versucht hat. Vgl. dagegen Batiffol, *Orpheus et l'évangile*, ebd. 1910; Lagrange, *Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach*, ebd. (o. J.).

Ursachen niemals überbrücken oder ausfüllen. Was den Untergang zu bringen schien — die blutige Verfolgung —, das führte gerade die volle Blüte herbei. Die übernatürliche Kraft, die weltüberwindende Stärke des Glaubens tritt uns in den Zeugen und Bekennern Jesu entgegen. Von ihnen konnte man sagen: „Was die Seele im Leibe, das sind die Christen in der Welt. Die Seele ist über alle Glieder verbreitet, so die Christen über alle Städte der Erde. Die Seele wohnt zwar im Leibe, aber sie ist nicht vom Leibe; ebenso wohnen die Christen in der Welt, aber sie sind nicht von der Welt. Unsichtbar wird die Seele im Leibe verwahrt, und die Christen werden erkannt, indem sie in der Welt bleiben, aber ihre Gottesverehrung bleibt unsichtbar. Das Fleisch haßt und bekriegt die Seele, die ihm keine Unbill zufügt, weil sie den sinnlichen Lüsten zu frönen wehrt, und die Welt haßt die Christen, obschon sie ihr nichts Übles zufügen, weil sie ihren Begierden widerstreben. Die Seele liebt das Fleisch, das ihr Feind ist, und die Glieder, und die Christen lieben ihre Feinde. Die Seele ist zwar vom Leibe eingeschlossen, hält aber den Leib zusammen, und die Christen werden zwar wie in einem Gefängnisse in der Welt festgehalten, sie selbst aber halten die Welt zusammen. Unsterblich wohnt die Seele in sterblicher Hülle, und die Christen wohnen im Vergänglichen, die Unvergänglichkeit im Himmel erharrend. Hart gehalten in Speise und Trank wird die Seele vollkommener, und die Christen, tagtäglich gepeinigt, nehmen immer mehr zu. In diese Stellung hat sie Gott gesetzt, und dieser dürfen sie sich nicht entziehen“ (Brief an Diognet c. 6).

3. Die Christenverfolgungen im 2. Jahrhundert.

Das Christentum erschien bei seinem ersten Auftreten der römischen Staatsgewalt als eine Sekte des Judentums. Längere Zeit hindurch bestand diese Ansicht bei den römischen Behörden. Die Privilegien der Juden für die Ausübung ihres Kultus konnten so den Christen für die Bildung ihrer Gemeinden von Nutzen sein. Aber gegen Ende des 1. Jahrhunderts hatte sich der Unterschied zwischen den Juden und den von diesen gehaßten und verleugneten Christen herausgestellt. Die Duldung, die dem jüdischen Religionswesen im Römerreiche zuteil wurde, ging nun aber nicht auf das Christentum über; dieses wurde vielmehr rechtlich als eine verbotene Religionsgemeinschaft betrachtet und behandelt. Der heidnische Staat kannte keine allgemeinen Menschenrechte, keine Gewissensfreiheit: er sah in der Religion bloß eine Staatseinrichtung und verbot, fremde Kulte ohne seine Genehmigung einzuführen sowie Proselyten zu machen; er sah in der Kirche eine verbotene Verbindung, in der Weigerung der Anbetung der Staatsgötter eine hartnäckige Gottlosigkeit, im Fernbleiben von den Festlichkeiten zu Ehren der vergöttlichten Kaiser eine hochverräterische Gesinnung. Wohl hatte

man Volksgötter geduldet, aber nur für die Angehörigen besieger Nationen oder kraft eines Senatsbeschlusses, und auch diese nur, wenn sie nicht ausschließlich herrschen wollten. Dazu witterte der Argwohn mehrerer kaiserlichen Despoten überall politische Zwecke; ihre Habsucht trieb sie zu Gewaltmaßregeln gegen Verdächtige, ihr Fanatismus zur Unterdrückung der Verächter ihrer geträumten Gottheit. Ebenso äußerte sich oft die blinde Wut eines fanatisierten Pöbels¹³³, der die unglaublichsten Verleumdungen über die Christen für wahr hielt (oben S. 144), in seinem Aberglauben alle Unglücksfälle im Reiche auf die verhaßten Bekenner der neuen Lehre zurückführte und diese den beleidigten Göttern zur Sühne geopfert wissen wollte.

Auf Grund dieser verschiedenen Faktoren bildete sich frühzeitig im römischen Reiche die Rechtsanschauung, daß das Bekenntnis des Christentums als solches (*nomen christianum*) unerlaubt und strafwürdig sei. Die Behörden gingen von sich aus oder auf Grund der Anklage von anderer Seite, wie auch infolge von Nachgiebigkeit gegenüber von Volkstumulten gegen die Bekenner des Christentums vor und verurteilten sie, wenn sie ihrem Bekenntnis treu blieben und die Darbringung von heidnischen Opfern verweigerten, zu den schwersten Strafen (Verbannung, Todesstrafe mit Einziehung der Güter). Die strafrechtliche Grundlage für dieses Vorgehen gegen die Christen wird in verschiedener Weise beurteilt. Jedenfalls ist ein Unterschied zu machen in dieser Hinsicht zwischen den beiden ersten Jahrhunderten und der Zeit nach 200, besonders nach 250. Im 3. Jahrhundert erfolgte das Vorgehen gegen die Christen mehrfach auf Grund besonderer kaiserlicher Edikte gegen die Bekenner des Christentums, wie schon durch Septimius Severus, der den Übertritt zum Christentum unter den schwersten Strafen verbot, und später durch Decius, Valerian und Diokletian, die durch Verfolgungsedikte gegen die Christen die Religion Jesu Christi auszurotten suchten. Über solche eigene Erlasse erfahren wir im 1. und 2. Jahrhundert nichts. Wohl aber nehmen mehrere Forscher an (vgl. Literatur, besonders Callewaert), daß bereits im 1. Jahrhundert, unter Domitian oder schon unter Nero positiv als Rechtsgrundsatz aufgestellt worden sei: „*Christianos esse non licet*“, und daß auf Grund dieser Bestimmung die Behörden gegen die Christen vorgingen. Andere sind der Ansicht, daß die allgemeine Feindseligkeit gegen das Christentum, die aus den oben dargelegten Gründen in der Heidenwelt vorhanden war, dazu führte, daß schon bestehende Strafgesetze gemeinrechtlicher Art (gegen *sacrilegium* und Verletzung der römischen Religion, gegen die Verschwörer, gegen solche, die den Kaiserkult verweigerten u. a. m.) auf die Christen von den Behörden ohne weiteres angewendet wurden. Manche neuere Kirchenhistoriker glauben,

¹³³ Tertull., *Ad Scap.* c. 3; *Apol.* c. 40. Orig., *C. Cels.* 3, 15; *Comment. ser. in Matth.* n. 39 (Migne, *Patr. gr.* 13, 1654).

nach der von Mommsen (s. Literatur) dargelegten Ansicht, das Verfahren für diese Fälle, die auf die Bekenner des Christentums angewendet wurden, habe nicht den ordentlichen Gerichten zugestanden, sondern sei unter die Polizeigewalt der Behörden (*ius coërcitionis*) gefallen, kraft deren sie gegen gemeingefährliche Menschen vorgehen konnten. Dabei stand es den obersten Behörden (Kaiser, Statthalter) zu, dafür auch die Todesstrafe zu verhängen. Aus den Äußerungen der Apologeten des 2. Jahrhunderts ergibt sich jedenfalls, daß das Christentum als *religio illicita* betrachtet wurde, und daß die Behörden gegen seine Bekenner mit den schwersten Strafen vorgehen konnten und oft auch tatsächlich vorgingen.

Die Christen, die in ihrem Bekenntnis standhaft blieben, wurden *Martyrer* genannt, weil sie durch ihren Tod ein besonders hohes Zeugnis für Christus ablegten (Ausdehnung der Bedeutung von *μάρτυς*, Wortzeuge, auf das Zeugnis durch die Tat, Blutzeuge). Die christlichen Blutzeugen waren die vollkommensten Nachfolger und Nachahmer Jesu Christi. Bald wurde die Bezeichnung „Martyrer“ solchen vorbehalten, die den Tod für Christus erlitten, während Gläubige, die trotz Folter und Kerker standhaft blieben, aber nicht hingerichtet wurden, als Bekenner (*confessores*) bezeichnet wurden.

Die Verfolgung der Christen durch den heidnisch-römischen Staat begann mit der furchtbaren Christenhetze des Kaisers Nero in Rom (oben S. 107 f.), als dieser die Anklage, jenen gewaltigen Brand in Rom verursacht zu haben, von sich auf die Christen abwälzte. Hier liegt somit ein besonderer Anlaß vor: die Verfolgung ist das Werk Neros selbst, wobei betont wird, daß die Christen des „*odium generis humani*“ schuldig seien. Unter Domitian (oben S. 114 f.) war es die Anklage der „Gottlosigkeit“ und der „jüdischen Sitten“, die von dem argwöhnischen Herrscher zum Vorgehen gegen Gläubige hohen Ranges, sogar aus seiner nächsten Verwandtschaft, als Vorwand benützt wurde. Zugleich wurden aber auch die Bekenner Christi in Kleinasien verfolgt, was auch noch nach Domitians Tod der Fall war¹³⁴, so daß hier die Strafprozesse gegen die Christen auf ein allgemeineres Verbot des christlichen Bekenntnisses zurückgehen. Der milde Kaiser Nerva (96—98) verbot die von Domitian erhobene Anklage auf Gottlosigkeit und jüdische Gebräuche¹³⁵.

Unter Kaiser Trajan (98—117) ist die Verfolgung der Christen, wie wir für Kleinasien durch den Brief des Plinius und für Syrien durch den Martertod des hl. Ignatius wissen, wieder im Gange. Als Plinius der Jüngere vom Kaiser als Statthalter in die Provinz Bithynia-Pontus geschickt wurde, fand er dort zahlreiche Christen, und er

¹³⁴ Apocal. VI, 9 ff.; VII, 9 ff. Brief des Plinius an Trajan (s. unten).

¹³⁵ Xiphilin., Epit. Dion. Cass. 68, 1. Tertull., Apol. c. 5. Lact., De mort. pers. c. 3. Euseb., Hist. eccles. 3, 20. Auch die den Juden gewährte Duldung (Ioseph., Antiq. 19, 5, 3) schloß Strafgesetze gegen den Übertritt römischer Bürger zum Judentum (Tacit., Ann. 2, 85) nicht aus.

ging, auf Anzeigen hin, mit schweren Strafen gegen sie vor. Doch wurde er unsicher und wandte sich an Trajan mit der Anfrage, was gegen die in seiner Provinz besonders zahlreichen Christen geschehen solle, an denen er kein grobes Verbrechen, wohl aber einen übermäßigen Aberglauben gefunden habe. Der Kaiser antwortete, es sei im allgemeinen keine feste Regel zu geben; er finde für gut, die Christen nicht aufzusuchen; würden sie aber angeklagt, so seien sie, im Falle sie überwiesen würden, zu bestrafen, jedoch so, daß die, welche den christlichen Glauben verleugnen und durch die Tat sich als Verehrer der Götter zeigen, für das Vergangene Verzeihung erhalten sollten. Die Art der Bestrafung wird nicht angegeben; allein aus der Bezugnahme auf den Brief des Plinius durch den Kaiser geht hervor, daß die *poena capitalis* gemeint ist¹³⁶. So sehr diese Entscheidung vom sittlichen Standpunkt aus verwerflich war, so wollte der Kaiser eben von seinem politisch-rechtlichen Standpunkt aus die öffentliche Mißachtung der Staatsreligion schwer bestraft wissen. So wurde das strafrechtliche Vorgehen gegen die Christen als Anhänger einer *religio illicita* festgelegt und damit waren sie durchaus der Willkür der Behörden und dem Hasse ihrer Ankläger preisgegeben. Der berühmteste Blutzeuge aus der Zeit Trajans ist der hl. Ignatius, Bischof von Antiochien, der in Fesseln gelegt und nach Rom geschleppt wurde, wo er von Löwen in einem Amphitheater zerrissen ward. Mit heiliger Standhaftigkeit starb der große Mann, der von der Reise aus sieben Breife geschrieben und die Römer insbesondere gebeten hatte, nichts für seine Befreiung zu tun, da er sich freue, als Korn Gottes durch die Zähne der Tiere gemahlen zu werden, damit er als reines Brot befunden werde¹³⁷. Ebenso wurde in Palästina auf Anstiften der Juden der hl. Simeon, zweiter Bischof von Jerusalem, 120 Jahre alt, gekreuzigt¹³⁸.

Unter Hadrian (117—138), der, wenn er auch nicht dem religiösen Synkretismus huldigte, doch anfangs den Christen geneigt erschien¹³⁹,

¹³⁶ Die Briefe (Plin. iun., Ep. 10, n. 97 98; ed. Keil 231 f.) wurden von einzelnen Forschern angezweifelt; allein die Übereinstimmung in den Handschriften, die Zeugnisse von Tertullian (Apol. c. 2) und Eusebius (a. a. O. 3, 33) sowie innere Gründe sprechen für die Echtheit. Zur Beurteilung des Vorgehens durch die Apologeten siehe Tertull. a. a. O. Über die Verfolgung durch Plinius siehe C. F. Arnold, Studien zur Geschichte der plinianischen Christenverfolgung: Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen, Königsberg 1887, Hft. 5, S. 229 ff.

¹³⁷ Den Tod des hl. Ignatius (Euseb. a. a. O. 3, 26 32 36) setzen die einen auf 115—116, andere auf 107, Borghesi (Ann. archeol. XVII 331), Mozzoni (Sect. II, not. 3) auf 114. Siehe Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur II, I 381 ff.; Lightfoot, Apostolic Fathers Tl. 2, I², Lond. 1889, 1 ff.

¹³⁸ Hegesipp. bei Euseb. a. a. O. 3, 32.

¹³⁹ Dem Zeugnisse des Lampridius (In Alex. Sev. c. 43) über den Plan Hadrians, Christum unter die Götter aufzunehmen, steht Spartianus (In Hadr. c. 22: „... sacra romana diligentissime curavit, peregrina contempsit“) entgegen. Das Christentum berührte er sonst nur als ein Element alexandrinischer Religionsmengerei (Ep. ad Serv. Cos. Vopisc. c. 8). In den Sibyllen heißt er aber πανάριστος άνθρωπος.

steigerte sich der Haß der Heiden gegen die Christen so, daß bei öffentlichen Festen durch wütendes Toben die Obrigkeiten genötigt wurden, sie ohne weitere Untersuchung hinrichten zu lassen. Darüber entrüstet, machte Serennius Granianus, Prokonsul von Asien, beim Kaiser Anzeige und Vorstellung. In der an dessen Nachfolger Minucius Fundanus gerichteten Antwort verbot der Kaiser, die Christen auf bloßes Pöbelgeschrei hin zu verurteilen; nur wegen erwiesener Verbrechen, nämlich wegen des standhaften Bekenntnisses des christlichen Glaubens, sollten sie selbst, außerdem aber auch die falschen Ankläger, bestraft werden¹⁴⁰.

Antoninus Pius (138—161) hob nicht nur das den Juden so verhaßte Verbot der Beschneidung wieder auf, sondern erwies sich auch mild gegen die Christen, die der heidnische Pöbel aus Anlaß eines Erdbebens in Asien und auf Rhodus sowie anderer Unglücksfälle verfolgte. Ihm reichten Quadratus, Aristides und der zum Christentum bekehrte Philosoph Justinus aus Flavia Neapolis (dem alten Sicheu) Schutzschriften für die Christen ein. Man ersieht aus diesen Verteidigungsschriften, daß die Christenprozesse fort dauerten. Der Martertod des Ptolemäus und zweier anderer Gläubigen in Rom veranlaßte die sog. zweite Apologie des Justinus. Auch Papst Telesphorus (125—136?) starb als Martyrer. Antoninus war bestrebt, ähnlich wie sein Vorgänger, die Christen gegen die tumultuarischen Forderungen und die Aufläufe des Pöbels zu schützen, und er erließ in diesem Sinne Schreiben nach Griechenland. Allein das Vorgehen gegen die Christen, besonders auch aus Anlaß von Volksaufläufen, hörte darum nicht auf. Der berühmteste Blutzeuge dieser Zeit ist der hl. Polykarp, Bischof von Smyrna, Schüler des Apostels Johannes, gegen den der heidnische Pöbel besonders getobt hatte; er starb (155 oder 156) auf dem Scheiterhaufen, indem er freudig sich als Zeugen des Herrn bekannte, dem er 86 Jahre gedient habe¹⁴¹. Ihm waren daselbst elf andere Martyrer vorangegangen. Die einsichtigen Gläubigen boten sich nicht von selbst den Richtern und Häschern dar, wie ein Phrygier Quintus, der sich selbst unaufgefordert für einen Christen erklärte, aber aus Furcht

¹⁴⁰ Das Edikt an Minucius Fundanus bei Iustin., I. Apol. 69; Euseb., Hist. eccles. 4, 9. Der lateinische Text bei Rufinus (Hist. eccles. 4, 9) ist eine Rückübersetzung. Sulpic. Sever., Chron. 2, 31; ed. Halm 86: „Quarta sub Adriano persecutio fuit, quam tamen postea exerceri prohibuit, iniustum esse pronuntians, ut quisquam sine crimine reus constitueretur.“ Vgl. Oros., Hist. adv. pagan. 7, 13. Das an sich ziemlich unbestimmte Edikt wandten die Statthalter verschieden an, mehrere auch zur Rettung der Christen (vgl. Tertull., Ad Scap. c. 5). Mecklin, Hadrians Reskript an Minucius Fundanus (Diss.), Leipzig 1900.

¹⁴¹ Ep. de mart. Polyc. bei Euseb. a. a. O. 4, 15 und in der Ausgabe der Opera Patr. apostol. Über das Todesjahr des hl. Polykarp s. Lightfoot, Apostolic Fathers Tl. 2, I² 644 ff.; Schwartz in den Abhandlungen der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1904—1905; Corssen in Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1902, 61 ff.; F. Westberg, Die biblische Chronologie (Leipzig 1910) 20 f.

vor den wilden Tieren, denen er vorgeworfen werden sollte, opferte und so abfiel. Es war eine heilige Pflicht, den Glauben vor den fragenden Obrigkeiten nicht zu verleugnen, aber eine vermessene Schwärmerie, sich tollkühn in die Gefahr zu stürzen, der man durch die Flucht sich entziehen konnte. Der Tod des heiligen Bischofs kühlte in Smyrna die Verfolgungswut; aber auch an vielen andern Orten Kleinasiens machte sie sich geltend, und nur ein winziger Teil dessen, was wirklich geschah, ist zu unserer Kenntnis gekommen¹⁴². Es wurde alles aufgeboten, die Christen verhaßt und lächerlich zu machen; der Zyniker Crescens, der Redner Fronto, dann der Satiriker Lucian wie der Philosoph Celsus regten immer mehr die Massen auf und wetteiferten darin mit den Juden und Goeten, von denen namentlich Alexander von Abonoteichos als Aufhetzer umherzog und die Ausrottung der Christen betrieb.

Diese Hoffnungen der erbitterten Heiden schienen sich zu erfüllen unter dem Kaiser Markus Aurelius (161—180), der ebenso der stoischen Philosophie als der Staatsreligion ergeben war und in den Christen nur staatsgefährliche Fanatiker sehen wollte¹⁴³. Nicht nur durften die Behörden und die Ankläger gegen die Christen frei schalten, sondern sie wurden auch in den späteren Jahren dieser Regierung durch kaiserliche Befehle dazu ermächtigt, sie aufzusuchen und zu martern¹⁴⁴. In einer diesem Kaiser eingereichten Schutzschrift sprach Bischof Melito von Sardes aus, die Christen würden von schamlosen Angebern und raublustigen Menschen unter dem Vorwande der neuen Edikte Tag und Nacht ausgeplündert und gehetzt; er bezweifle, ob solches der Kaiser angeordnet habe, aber dieser selbst möge als gerechter Richter von der Schuld der Angeklagten sich überzeugen, sie nicht einer Behandlung preisgeben, die sich nicht einmal Barbaren und Feinden gegenüber gezieme¹⁴⁵.

Aber weder diese noch die andern Verteidigungsschriften, die damals zahlreich eingereicht wurden — von dem Bischof Claudius Apollinaris von Hierapolis, von dem Athener Athenagoras u. a. m. —, machten auf den kalten kaiserlichen Philosophen einen Eindruck¹⁴⁶. Nicht bloß wurde das altrömische Gesetz, das von Skla-

¹⁴² Iul. Capitol., Vita Antonini Pii c. 9. Euseb. a. a. O. 4, 26. Über das Edikt πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας im Anhang von Iustin., Apol. 1, 70, bei Euseb. a. a. O. 4, 13, fälschlich dem Nachfolger Antonins beigelegt, s. die in der Literatur zitierten Abhandlungen; dasselbe ist als unecht oder wenigstens als interpoliert anzusehen.

¹⁴³ J. Dartigne-Peyron, Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme, Paris 1897; H. Eberlein, Kaiser Mark Aurel und die Christen. (Diss.) Breslau 1914.

¹⁴⁴ Mark Aurels Monologe εἰς ἑαυτὸν l. 9, 3; 12, 28. Iul. Capitol., Vita M. Aurel. c. 13 21. Epigramme über seine Opferschlächtereien bei Ammian. Marcellin., Hist. rom. 25, 4.

¹⁴⁵ Melito bei Euseb., Hist. eccles. 4, 26.

¹⁴⁶ Nach einer früh entstandenen Legende wäre das kaiserliche Heer im Kampfe gegen die Quaden und Markomannen (174) auf das Gebet der christlichen

ven Geständnisse gegen ihre Herren zu erpressen verbot, den Christen gegenüber nicht geachtet, sondern es wurde auch ein neues Gesetz erlassen, das auf die Christen angewandt werden konnte: diejenigen seien auf eine Insel zu verbannen, „die etwas tun, wodurch den beweglichen Gemütern der Menschen eine abergläubische Furcht vor der Gottheit eingeflößt werden könnte“¹⁴⁷.

Wir kennen Martyrer aus mehreren Teilen des Reiches aus der Zeit dieses Kaisers. In Rom sah sich der Apologet Justinus von den Nachstellungen des Zynikers Crescens bedroht, und wirklich traf auch ihn bald danach mit mehreren andern Christen das Todesurteil (163—167)¹⁴⁸. Viele andere römische Christen endeten damals als Martyrer. Zu Pergamum in Kleinasien erlitt der Bischof Karpus von Thyatira mit einem Diakon Papyrus den Martertod. Sie wurden zum Scheiterhaufen verurteilt und verbrannt. Eine Christin Agathonice, die dies sah, bekannte laut ihren Glauben und wartete kein Urteil ab, sondern stürzte sich freiwillig in die Flammen¹⁴⁹. Die Bischöfe Publius von Athen und Sagaris von Laodicäa starben den Martertod¹⁵⁰.

Besonders heftig war die Verfolgung in Gallien, zumal 177 in der Kirche von Lyon und Vienne, die darüber den kleinasiatischen Kirchen ein ausführliches Schreiben sandte. Hier waren heidnische Volksmassen und die Obrigkeiten im Bunde; die Christen

Legio fulminata hin durch wunderbaren Regen gerettet worden, worauf die Verfolgung der Christen eingestellt worden sei. Letzteres ist sicher nicht geschehen. Die Geschichte der Legio fulminea oder fulminata findet sich bei Tertull., *Apol.* c. 5; *Ad Scap.* c. 4; *Claud. Apollin.* bei Euseb. a. a. O. 5, 5, und im wesentlichen stimmen die heidnischen Berichte über die Tatsache, daß die Gefahr des Verschmachtens beseitigt wurde, damit überein, schreiben sie aber dem Gebete des Kaisers (*Iul. Capitol.* a. a. O. c. 24; *Cl. Claudianus*, *In VI. cons. Honorii* *carm.* 28; *Themist.*, *Oratio τῆς ἡ βασιλικωτάτης τῶν ἀρετῶν*) oder dem ägyptischen Magier Arnuphis (*Dio Cass.*, *Hist. rom.* 71, 8) zu. Eine dem Kaiser vom Senate errichtete Bildsäule sowie Münzen feierten den Mark Aurel als Erretter seines Heeres. Übrigens bestand der Name Legio fulminatrix, eigentlich fulminata, schon lange (*Dio Cass.* a. a. O. 55, 23) und kam nicht erst auf, wie Claudius Apollinaris oder auch Eusebius, der diesen vielleicht nur flüchtig las, annahm. Vgl. die Untersuchungen von A. Harnack: *Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. zu Berlin* 1894, 835—882; Weizsäcker: *Einleitung zur akademischen Preisverteilung in Tübingen* 1894; Mommsen: *Hermes* 1895, 90—106; Petersen: *Rhein. Museum für Philologie* 1895, 453—474; Geffken: *Neue Jahrb. für das klass. Altertum* 1899, 253 ff. W. Weber: *Sitzungsber. der Heidelberger Ges. der Wiss.* I, 7 (1910).

¹⁴⁷ Über das im Anhang bei Iustin., *Apol.* 1, 71 stehende Edikt des Kaisers s. oben S. 151, A. 142.

¹⁴⁸ Iustin., *Apol.* 2, 1—3. Euseb. a. a. O. 4, 16 f. Über die Zeit siehe A. Harnack, *Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius* II, 1, 274 ff.

¹⁴⁹ Der Martertod dieser Blutzengen fällt eher in die Verfolgung unter Mark Aurel als in die Decische Verfolgung. Zu dieser Frage vgl. J. de Guibert, *La date du martyre des ss. Carpos, Papylos et Agathonice*: *Revue des quest. histor.* LXXXIII (1908) 5 ff.

¹⁵⁰ Euseb., *Hist. eccles.* IV, 23, 2; 26, 3.

wurden, wo sie öffentlich erschienen, beschimpft, mißhandelt, in ihren Häusern geplündert. Dann wurden die Angesehensten unter ihnen ergriffen und den Stadtbehörden vorgeführt. Bei Abwesenheit des kaiserlichen Statthalters wurden sie einer qualvollen Haft unterworfen; als dieser ankam, wurde die Untersuchung mit der Folter begonnen, um sie unnatürlicher Laster überführen zu können. Da nun, empört hierüber, ein junger Mann (Vettius Epagathus) vor den Behörden für die Unschuld seiner Brüder in Christus eintrat und Gehör verlangte, wurde ihm dies nicht bewilligt, er vielmehr als Verteidiger der Christen eingekerkert. Heidnische Sklaven sagten auf der Folter Verbrechen ihrer christlichen Herren aus, wie man sie wollte; alle Mittel wurden aufgeboten, die Angeklagten zur Verleugnung des Glaubens zu bringen. Der neunzigjährige Bischof Pothinus von Lyon starb unter grausamen Mißhandlungen, Sanktus, Diakon von Vienne, der Neophyt Maturus, Attalus von Pergamum, die Sklavin Blandina, der Knabe Pontikus bewiesen ihren christlichen Heldenmut, und selbst solche, die aus Schwäche abgefallen waren, bekannten sich nachher laut als Christen, um ihren Abfall zu sühnen. Viele Christen warf man wilden Tieren vor; andere, die römische Bürger waren, wurden enthauptet. Sechs Tage blieben die Leichen der Getöteten unbeerdigt; dann verbrannte man sie und streute die Asche in die Rhone¹⁵¹.

Unter Commodus (180—192), der seinem Vater sehr unähnlich war und lieber den Athleten als den Philosophen spielte, wurden keine kaiserlichen Befehle gegen die Christen erlassen; es gab deren mehrere am kaiserlichen Hofe, und sogar Marcia, des Kaisers unebenbürtige Frau, gehörte zu ihnen oder war ihnen doch sehr günstig¹⁵². Ein römischer Priester, Hyacinthus, war deren Pflegevater gewesen, und sie selbst stand in Beziehungen zu dem römischen Bischof Viktor. Aber viele Statthalter fuhren noch fort, die Christen zu verfolgen, wie der Prokonsul von Kleinasien, Arrius Antoninus, und in Rom selbst ward Apollonius als Christ hingerichtet¹⁵³ und zahlreiche Gläubige wurden zur Zwangsarbeit in den Bergwerken von Sardinien verurteilt. Zum ersten Mal floß jetzt (180), nach Tertullian¹⁵⁴, das Blut der Christen auch in Afrika. Neben andern wurden sechs Gläubige aus Scili in Numidien durch den Prokonsul P. Vigellius Saturninus in Karthago als Christen zum Tode verurteilt, in

¹⁵¹ Ep. eccles. Lugdun. et Vienn. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 1 f. Routh, Rel. sacr. I 267—296. Baumann, Les martyrs de Lyon. Paris 1906.

¹⁵² Iren., Adv. haer. 4, 30. Philosophum. 9, 12; ed. Miller 287 288. Dio Cass., Hist. rom. 72, 4. Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus 187 f.; Pasciucco, Marcia concubina di Commodo, S. Maria Castel-Vetere 1905. Concubina hieß auch die nicht ebenbürtige, mit ungleichem Rechte gewählte Frau (L 3, cod. 5, 27; l. 144 Dig. de V. S.; Dig. de donat.).

¹⁵³ Über die Apolloniusakten: Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II² 678 ff.

¹⁵⁴ Ad Scap. c. 2 3.

Madaura zwei oder drei Gläubige hingerichtet. Allein im ganzen genoß die Kirche größere Ruhe, besonders in den späteren Jahren der Regierung des letzten Kaisers aus der Familie der Antonine. Die politischen Unruhen nach der Ermordung des Commodus und die Bürgerkriege zwischen Pescennius Niger im Orient, Clodius Albinus in Gallien und Septimius Severus waren der Sache der Christen verderblich; fortwährend wurden einzelne Bekenner des christlichen Glaubens verbrannt, gekreuzigt oder enthauptet¹⁵⁵.

4. Der Kampf der heidnischen Philosophie gegen das Christentum im 2. Jahrhundert.

Wie die römische Staatsgewalt, so sah sich auch die heidnische Philosophie veranlaßt, von ihrem Standpunkte aus dem Christentum gegenüber Stellung zu nehmen. Die gebildete heidnische Welt beschäftigte sich meistens nicht viel mit dem Christentum; sie blieb bei einem oberflächlichen Urteil und teilte vielfach die Ansichten über die angeblichen Greuel der Bekenner Christi. Einzelne Vertreter der heidnischen Philosophie jedoch nahmen im 2. Jahrhundert Stellung zum Christentum. Sie taten es in zweifacher Hinsicht. Zuerst indem sie der christlichen Lehre und Sitte positiv feindlich gegenübertraten und bald ernste, bald spottende Angriffe gegen die christliche Religion, ihren Stifter, seine Apostel, seine Anhänger als Menschen und als Staatsbürger richteten. Dann indirekt und ohne sich dabei immer geflissentlich auf das Christentum zu beziehen, durch Idealisierung und Vergeistigung, Neubelebung und Läuterung des Heidentums mittels der Philosophie, der allegorischen Erklärung der Mythen und auch der Verwertung einzelner christlicher Ideen. Ersteres geschah namentlich im 2. Jahrhundert durch mehrere von heidnischen Philosophen verfaßte Schriften, letzteres besonders durch die neupythagoreische und neuplatonische Schule.

Wohl die bedeutendste Schrift gegen die Christen verfaßte unter dem Titel „Wahre Rede“ (λόγος ἀληθής) in zwei Büchern der Philosoph Celsus (zwischen 177—180). Die uns aus der 248 verfaßten gediegenen Widerlegung des Origenes bekannte Schrift zeigt neben einer leidenschaftlich bitteren Sprache scharfsinnige Berechnung und gewandte Darstellung. Die christliche Lehre ist für Celsus ein Gemisch von jüdischem Wahn, neu ersonnenen Irrtümern und einigen guten, aber den griechischen Philosophen abgeborgten Sittenvorschriften, der Wissenschaft wie dem Staate gleich gefährlich, vertreten von einem Haufen verblendeter Menschen, die mit ihren Torheiten in der Regel nur Unwissende, Lasterhafte, Sklaven oder Weiber und Kinder zu gewinnen imstande sind und selbst wieder in Sekten sich zersplittern. Celsus läßt zuerst einen Juden gegen die Christen

¹⁵⁵ Weitere Verfolgungen bei Clem. Alex., Strom. 2, 20. Tertull., Ad Scap. c. 2; Apol. c. 35.

sich erheben, der in Christus nur einen im Ehebruch erzeugten jüdischen Goeten sieht; dann tritt er als Schiedsrichter zwischen Juden und Christen auf, indem er den religiösen Indifferentismus verteidigt, die Lehre von der allgemeinen Auferstehung und den letzten Dingen, vom Satan und den Engeln bekämpft, der Philosophie und insbesondere dem Platonismus, ja auch dem Götterdienste den Vorzug zuerkennt¹⁵⁶. Dagegen war dem Epikureer Lucian von Samosata (120—180) der Götterglaube wie das Christentum gleich lächerlich; er spottete über die Todesverachtung der Christen, die auf Träumereien von einem ewigen Leben beruhe, über ihre einfältige Bruderliebe und ihre von jedem Betrüger ausgebeutete Gutmütigkeit. Im „De morte Peregrini“ stellt er einen bei den Christen trotz seiner Verbrechen und Schwindeleien verehrten, im Gefängnisse von ihnen gepflegten Betrüger dar, der wegen des Genusses einer verbotenen Speise ausgestoßen ward und zuletzt den Tod im Feuer suchte. Nach einigen aufgefundenen Zufälligkeiten sieht er im Christentum nur eine der vielen Arten von Gaukelei und Schwärmerei, wie sie damals oft vorkamen¹⁵⁷. Auch Arrhian und Mark Aurel sowie dessen Lehrer Cornelius Fronto hielten die christliche Todesverachtung für rasende Schwärmerei und bloße Gewohnheit. Letzterer glaubte an die den Christen vorgeworfene regellose Unzucht. Er trat ebenfalls positiv feindlich gegen das Christentum auf, gleichwie der Zyniker Crescens, ein geiziger Päderast, von dem uns nichts weiter überliefert ist¹⁵⁸. Aus den Anschauungen des Mark Aurel über das Christentum und aus der Feindseligkeit des Fronto gegen dieses ergibt sich, daß die Stoiker in ihrem abstoßenden Tugendstolze das christliche Bekenntnis verachteten. Und doch hatte gerade die stoische Moral, wie Seneca und Epiktet beweisen, mit der christlichen Ethik manche Berührungspunkte, wenn auch die dogmatischen Ausgangspunkte beider völlig verschieden waren¹⁵⁹. Das Interesse an den religiösen Fragen im öffentlichen wie im privaten Leben, das ernste Streben nach natürlicher Tugend, die Anerkennung eines göttlichen Moralgesetzes und die Betonung der Menschenliebe bei den

¹⁵⁶ Keim und nach ihm andere (Aubé, Pélagaud, siehe die Literatur), auch Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche* I 58 ff., faßten die Schrift von Celsus als einen wohlgemeinten, irenischen „Bekehrungsversuch“. Diese Ansicht ist unhaltbar. Celsus wollte das Christentum vom Standpunkt der Vernunft aus vernichten, und seine ganze Tendenz wie der ganze Ton seiner Schrift zielen darauf ab.

¹⁵⁷ Bernays (s. Literatur) wollte in der Schrift Lucians eine Polemik gegen die Zyniker sehen. Doch richtet Lucian seine Satire sicher auch gegen das Christentum.

¹⁵⁸ Fronto bei Minucius Felix, *Octavius* c. 9 31. — Über Crescens vgl. Justin., *Apol.* 2, 3. Tatian, *Oratio adv. Graec.* c. 19. Euseb., *Hist. eccles.* 4, 16.

¹⁵⁹ Hieron., *In Is.* zu c. 11, 6 ff. (Migne, *Patr. lat.* 24, 147): *Stoici nostro dogmati in plerisque concordant*. Vgl. Farel: *Revue de théologie et de philosophie* 1905, 319 ff. 428 ff. 521 ff.

Stoikern waren Punkte, die geeignet waren, eine Berührung mit dem Christentum herbeizuführen. Gewiß ist für manchen Gebildeten der Stoizismus der Weg zum Christentum geworden. Allein die ganze Richtung führte nicht zur Religion Jesu hin. Vielmehr fanden die Stoiker gerade in dem stolzen Selbstbewußtsein ihrer Tugendhaftigkeit eine Befriedigung, die sie abhalten mußte, sich dem verachteten Christentum zu nähern.

Den Neupythagoreismus soll angeblich im 1. Jahrhundert der Magier Apollonius von Tyana zu verbreiten gesucht haben; in seiner auf Anregung der Kaiserin Julia Domna († 217) verfaßten Lebensbeschreibung machte Philostratus aus ihm einen wunderthätigen Reformator, einen Halbgott, eine Parallele zu Christus, das Ideal eines der Gottheit verwandten Weisen, der weite Reisen unternahm, durch seine Lehren und seine Taten die Herzen gewann und auf wunderbare Weise verschwand, so daß man kein Grab von ihm zu finden wußte. Es ist sehr schwer, wenn nicht unmöglich, den historischen Kern aus der sagenhaften Gestalt herauszuschälen, die uns in der Apolloniusbiographie des Philostratus entgegentritt. Eine gewisse Bedeutung in der Förderung einer mehr geistigen Auffassung des Polytheismus und in der Verbreitung strengerer ethischer Ansichten muß er jedoch gehabt haben, da sich sonst kaum erklären ließe, wie sich sein Andenken im 2. Jahrhundert erhalten hat und wie gerade er vom Kaiser Septimius Severus in den Kreis der Hausgötter aufgenommen und in der Umgebung dieses Kaisers so hoch verehrt wurde. Nicht lange nach Abfassung der ebenso der Polemik als der herrschenden synkretistischen Richtung dienenden Schrift des Philostratus errichtete man dem so idealisierten Apollonius Heiligtümer und Tempel. Aber sein Kult konnte ebensowenig als die Erneuerung der alten Mysterien und die Verquickung der Staatsreligion mit orientalischen Götterkulten einen durchgreifenden Einfluß ausüben noch die Verbreitung des Christentums aufhalten. In ähnlicher Weise wie das Leben des Apollonius ward nachher das Leben des Pythagoras von Porphyrius und Jamblichus bearbeitet¹⁶⁰.

Eine tiefere religiöse Gesinnung unter den Heiden förderten im Laufe des 2. Jahrhunderts besonders die Vertreter der platonischen Schule durch ihren philosophischen Monotheismus, den sie

¹⁶⁰ Opp. Philostrati, quae supersunt, ed. Kayser, 2 Bde., Leipzig 1870/71. Über den Kult des Apollonius vgl. Dio Cassius, Hist. rom. 77, 18. Vopisc., In Aurelian. c. 24. Baur, Apollonius von Tyana (Tüb. 1832) 132 ff. Auf die Parallele mit Christus bezog sich schon Hierokles, und nur diese war es, die den Eusebius zur Widerlegung bewog (πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεί παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν. Philostr., Opp. I, 428 f.; Migne, Patr. gr. 22, 795 f.). Auch neuere Ungläubige suchten diese Parallele wieder auf: Karl Blount in der englischen Übersetzung der zwei ersten Bücher des Philostratus mit Noten (London 1680) und ein deutscher Anonymus, „Gewißheit der Beweise des Apollonismus“ (Frankfurt 1787), gegen den Lüdewald den „Anti-Hierokles“ (Halle 1793) veröffentlichte.

mit der Vielgötterei der Heiden in Einklang zu bringen suchten, und durch die Betonung des moralischen Lebens. Als Hauptvertreter dieser Richtung sind zu nennen: Plutarch von Chäronea (um 48 bis 125), Numenius von Apamea (um 160), Maximus von Tyrus (um 150), Apulejus von Madaura (um 150). Bei der Verschiedenheit der oft synkretistischen Systeme dieser Philosophen ist die angegebene Grundrichtung ziemlich die gleiche. So mehrten sich die Bestrebungen, die darauf hinausgingen, eine wirkliche Religiosität unter den Heiden zu wecken und zu erhalten und neben und außer dem Christentum dasjenige zu bieten, was besser gesinnte und von der Zersetzung des Polytheismus abgestoßene Seelen in religiöser Hinsicht suchten.

5. Die Verteidigung des Christentums durch die christlichen Apologeten.

Die Kirche war seit ihrem ersten Bestehen befeindet worden von den ungläubigen Juden, die ebenso gegen die „Nazaräer“ ihre Angriffe richteten, wie sie es gegen Jesus, den Stifter der Kirche, getan hatten. Die einzelnen Gläubigen standen als Mitglieder der christlichen Religionsgemeinschaft unter der Beschuldigung, einer staatsgefährlichen und gemeinverbrecherischen Sekte anzugehören, und konnten jederzeit als solche vor den Richterstuhl der römischen Reichsbeamten gezogen werden, wo die Verurteilung zum Tode ihnen bevorstand, falls sie bei ihrem Bekenntnis verharren. In der heidnischen Welt waren die ungeheuerlichsten Anklagen gegen die Gläubigen in Umlauf und wurden geglaubt. Die heidnische Wissenschaft begann das Christentum als eine Summe von lächerlichen Lehren, die Christen als bedauernswerte Fanatiker hinzustellen. Dieser Stellungnahme des Judentums und des Heidentums gegenüber begannen bereits vom ersten Viertel des 2. Jahrhunderts an philosophisch gebildete Christen, ihren Glauben und dessen Anhänger zu verteidigen und das Christentum dem Paganismus wie dem Judentum gegenüber als die einzige vernunftwürdige Religion zu erweisen. Sie verfaßten zu diesem Zwecke teils für die Kaiser und die Behörden, teils für die Zeitgenossen überhaupt bestimmte Verteidigungsschriften (Apologien), von denen uns noch mehrere erhalten sind. Die älteste uns bekannte Apologie verfaßte der Apostelschüler *Quadratus* und überreichte sie Kaiser Hadrian (um 124). Nicht sicher datieren läßt sich der Brief an einen gewissen *Diognet*, in welchem verschiedene Einwürfe gegen die christliche Religion mit edler Einfachheit und Würde zurückgewiesen werden. Die älteste uns erhaltene Apologie ist die des *Aristides*, die an Kaiser Hadrian oder an Antoninus Pius (138—161) gerichtet ist. Um die Mitte und in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts verfaßten ihre Schutzschriften der Philosoph *Justinus*, der in klarer und gewinnender

Darstellung die Sache der Kirche vor den Kaisern verteidigte; dann sein Schüler, der nachher häretisch gewordene Tatian, der jedoch durch seine (nur noch von einem gewissen Hermias überbotene) Bitterkeit die Heiden eher reizen als überzeugen mußte; ferner der feingebildete Athenagoras, zugleich Verfasser einer gediegenen Schrift über die Auferstehung, und Theophilus von Antiochien. Die ältesten lateinischen Apologeten sind Tertullian, der durch seine juristisch-logische, gedrängte Beweisführung hervorragt, und Minucius Felix, der sich durch die elegante Schreibweise in seinem Dialog „Octavius“ auszeichnet. Verloren sind außer der Schutzschrift des Quadratus auch die von Miltiades, der „Gegen die Hellenen“ wie „Gegen die Juden“ schrieb und außerdem eine Schutzschrift „An die Herrscher“ (wohl Antonin, Mark Aurel und Verus) richtete¹⁶¹; von Melito, Bischof von Sardes, und Apollinarius, Bischof von Hierapolis¹⁶². Gegen die Juden richtete sich der Dialog zwischen Jason und Papiscus, den man in jüngster Zeit wiederherzustellen versucht hat; dann des Justinus Dialog mit Tryphon, die älteste bis jetzt sicher bekannte Apologie des Christentums gegenüber dem Judentum¹⁶³.

In ihren Schriften suchten diese Apologeten zuerst die den Christen zugefügten Mißhandlungen in ihrer vollen Ungerechtigkeit und die gegen sie erhobenen Anklagen in ihrer ganzen Nichtigkeit zu zeigen. 1) Keine Strafflosigkeit wegen erwiesener Verbrechen fordern sie für die Ihrigen, sie fordern nur, daß man sie nicht bloß des Namens wegen, weil sie Christen heißen, verfolge¹⁶⁴. 2) Sie zeigen, die Weigerung, den Kaisern zu opfern, bei ihrem Genius zu schwören, sei kein Beweis der Staatsgefährlichkeit oder der Empörung; in allen erlaubten Dingen seien die Christen den Obrigkeiten gehorsam, gewissenhaft in Entrichtung ihrer Steuern und Abgaben, für das Wohl des Reiches und seiner Beherrscher dem Gebete eifrig obliegend, oft mit Aufopferung ihrer Habe und ihres Lebens auf die Ruhe und Sicherheit der Kaiser bedacht, hierin ganz unähnlich ihren Anklägern, die oft gegen dieselben Herrscher, denen sie in jeder Weise schmeichelten, die hinterlistigsten Aufruhrpläne gehegt und ausgeführt hätten¹⁶⁵. Sie weisen ferner 3) nach, wie nur Unkenntnis und Bosheit den Bekennern Jesu die rohesten Verbrechen zuschreiben, die unglaublichsten Gerüchte, ausgestreut von erbitterten Feinden, vom leichtgläubigen Pöbel gierig ergriffen, die Rechtgläubigen mit Irrlehrern verwechselt und überall falsch beurteilt und verkannt worden seien; ihre Unschuld gehe schon daraus hervor, daß man mit der Folter sonstige Verbrecher zum Geständnis, die Christen aber zur Ablegnung nötigen wolle, daß man ihnen keines der gröberen Ver-

¹⁶¹ Euseb., Hist. eccles. 4, 27; 5, 17.

¹⁶² Ebd. 4, 33.

¹⁶³ Archambault, Dialogue avec Tryphon de Justin (Textes et Documents, fasc. 8), Paris 1909.

¹⁶⁴ Athenag., Supplicatio c. 1—3. Iustin., Apol. 1, 7. Tertull., Apol. c. 2 7.

¹⁶⁵ Tertull., Apol. c. 30 33 35 f. 42; Ad Scap. c. 2. Iustin. a. a. O. c. 17. Tatian., Oratio adv. Graec. c. 4. Theophil., Ad Autol. 1, 11. Athenag. a. a. O. c. 37.

brechen nachgewiesen und unwillkürlich ihren Tugenden Bewunderung gezollt habe¹⁶⁶. 4) Nicht könne man die der Gottlosigkeit beschuldigen, die leblose Götzenbilder, das Werk der Menschenhände, nicht anbeten, aber dafür den allein wahren Gott, den Schöpfer aller Dinge, auf eine seiner würdige Art verehren und verherrlichen¹⁶⁷; 5) nicht diejenigen der Blutschande, die so weit von Unsittlichkeit entfernt sind, daß sie jede Gelegenheit (Theater, rauschende Feste usw.) ängstlich meiden, die auch nur leise ihre Herzensreinheit beflecken könnte, die in ihrer Ehe selbst einen keuschen Wandel führen, von denen so viele einem ganz enthaltsamen, jungfräulichen Leben sich widmen, deren Mäßigkeit und Lauterkeit die gerühmtesten und besten Taten der Philosophen überstrahlt und die schönste Verteidigung der Verleumdeten ist¹⁶⁸; 6) nicht diejenigen des Schlachtens von Kindern, der thyestischen Mahlzeiten, die sogar vom Tierblut und vom Genusse des Erstickten sich enthalten müssen, die von den blutigen Gladiatorenspielen, von Hinrichtungen der Verbrecher sich zurückziehen, die ihre Nächsten lieben wie sich selbst, die lieber selbst sterben als andere töten¹⁶⁹. 7) Verdächtigt man das Christentum als etwas Neues, so wird hingewiesen auf seinen geschichtlichen Zusammenhang mit dem über alle hellenischen Philosophen hinaufreichenden Mosaismus, auf die im Götzendienste entstellte, an mehreren Spuren aber noch erkennbare Urreligion, auf die mit den christlichen Glaubenslehren vielfach übereinstimmenden Lehren der besseren Philosophen sowie auf die auch von den Heiden benützten sibyllinischen und andern Orakel und sonstige ältere Schriften¹⁷⁰. 8) Gegen den Vorwurf, die Christen seien schuld an allen Unglücksfällen des Staates, wird gezeigt, daß es auch vor der Verbreitung der christlichen Religion solche Unglücksfälle gegeben habe, daß die gegenwärtigen geeignet seien, die Ohnmacht der Götter zu zeigen, die ihre Diener und Tempel nicht schützen könnten; die Zahl derselben sei aber durch das Christentum beträchtlich vermindert, teils weil durch dieses weniger Sünden begangen würden, teils weil jetzt mehr Fürsprecher bei Gott vorhanden seien und die göttliche Barmherzigkeit sich viel gnädiger erweise¹⁷¹.

Von der Verteidigung gegen ungerechte Anklagen gingen aber die Apologeten auch zum Angriff auf das Heidentum über. Sie enthüllten die Nichtigkeit, Verwerflichkeit und Torheit des Götzendienstes, die Unsittlichkeit in den heidnischen Kulturen, die Vergötterung der Sünden und Laster in der Mythologie, die Grausamkeit und Barbarei in den Menschenopfern, die Verfinsterung des Geistes durch

¹⁶⁶ Athenag. a. a. O. c. 3 35. Minucius Felix, Octavius c. 25 30. Tertull., Apol. c. 1 6 7.

¹⁶⁷ Iustin. a. a. O. c. 1, 6 9. Theophil. a. a. O. c. 1, 1 f. Athenag. a. a. O. c. 4 10. Tertull. a. a. O. c. 21 f. 10 f. Minucius Felix a. a. O. c. 23.

¹⁶⁸ Athenag. a. a. O. c. 33. Iustin. a. a. O. c. 1, 14 f. Tatian. a. a. O. c. 22. Tertull., Apol. c. 9 38; Ad Scap. c. 4. Minucius Felix a. a. O. c. 31. Theophil. a. a. O. c. 3, 15.

¹⁶⁹ Tertull., Apol. c. 9. Minucius Felix a. a. O. c. 30 31. Athenag. a. a. O. c. 35. Theophil. a. a. O.

¹⁷⁰ Iustin., Apol. 1, 20 44 54; Cohort. c. 38. Theophil. a. a. O. 3, 19 33—36. Tatian. a. a. O. c. 30. Tertull., Apol. c. 19. Vgl. Besançon, De l'emploi que les Pères de l'église ont fait des oracles Sib., Paris 1851.

¹⁷¹ Tertull., Apol. c. 40 41. Iustin., Apol. 2, 7.

die Sünde, das Dämonische in Lehre und Leben, die Ungerechtigkeit der gegen die Christen erlassenen Edikte, die Verletzung aller Rechtsformen in dem gerichtlichen Verfahren, die Widersprüche in den Gesetzen wie in der heidnischen Philosophie¹⁷². Dem Judentum gegenüber wurde gezeigt, wie in Jesus Christus die Vorhersagungen der Propheten des Alten Bundes erfüllt worden sind und deshalb die Christen die Verheißungen Gottes an sein Volk geerbt haben.

Auf der andern Seite aber führten sie auch positive Beweise für den göttlichen Ursprung des Christentums und für die Notwendigkeit seiner Annahme an. Diese liegen 1) in der erhabenen göttlichen Persönlichkeit seines Stifters, der das höchste Ideal der Menschheit darstellt, dessen schmachvoller Tod gerade seinen Ruhm erhöht, dessen wunderbare Kraft seine Jünger über die Furcht vor einem ähnlichen Schicksale erhoben hat, den der Alte Bund, in ihm vollständig erfüllt, weissagte, der die Zukunft vorauskannte und durch seine Wunder sich als den Herrn über die Schöpfung erwies; 2) in der völligen Umwandlung und in den Großtaten seiner Apostel, die dem Gekreuzigten so viele treue Anhänger ohne irdische Mittel gewannen; 3) in den Lehren und Einrichtungen des Christentums, die alles Ähnliche der alten Welt bei weitem überstrahlen, durchaus der höchsten Gottheit würdig, allen Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens entsprechend, der Natur des Menschen, wie sie von Haus aus beschaffen ist, völlig zusagend, von jedem Irrtum weit entfernt sind; 4) in den Wirkungen der christlichen Religion, die sowohl den einzelnen Menschen als die ganze Menschheit hinsichtlich der Erkenntnis und des praktischen Lebens umgestalten, erneuern, veredeln¹⁷³.

Eine besondere Bedeutung erhalten die Apologeten und ihre Schriften dadurch, daß sie zuerst einzelne christliche Glaubenslehren mit den Mitteln der Philosophie darzustellen und der menschlichen Vernunft als ihr vollkommen entsprechend vorzulegen suchten. Sie stellen das Christentum als die wahre „Philosophie“ dar und zeichnen damit die Grundlinien einer wissenschaftlich-theologischen Behandlung der geoffenbarten und durch die Kirche gelehrtten Glaubenswahrheiten, wobei sie jedoch stets von diesen als der sichern und unverrückbaren Grundlage ausgehen und daran immer festhalten. Unrichtig ist es jedoch, die Apologeten als die ersten Zeugen der Hellenisierung des Christentums, der Durchsetzung desselben mit Grundgedanken der griechischen Philosophie und der dadurch herbeigeführten wesentlichen Umgestaltung in der Auffassung des christlichen Glaubens anzuführen. Selbst in den uns

¹⁷² Iustin. a. a. O. I, 9; 2, 10. Tatian, Hermias (passim.).

¹⁷³ Iustin. a. a. O. I, 5 30f.; Dial. c. Tryph. 48f. 69f. Athenag. a. a. O. c. 6 9. Minucius Felix a. a. O. c. 34. Theophil. a. a. O. 3, 5f.

erhaltenen Schutzschriften der Apologeten läßt sich eine solche Umgestaltung des Christentums nicht nachweisen. Ferner besitzen wir nur einen kleinen Bruchteil des literarischen Nachlasses der Apologeten, und zwar hauptsächlich die polemischen Schriften gegen Heidentum und Judentum, in denen an sich weniger Gelegenheit geboten war, innertheologische Fragen zu behandeln als in den zahlreicheren übrigen, besonders in den gegen den Gnostizismus gerichteten Werken, die verloren gegangen sind. Wir können deshalb auch eine nur unvollkommene Kenntnis der Theologie der Apologeten dieser Epoche gewinnen, und schon aus diesem Grunde ist es untunlich, die Richtung jener Theologie im Gegensatz zu derjenigen späterer Schriftsteller als eine rationalistische zu bezeichnen, und darum unhaltbar, die Apologeten daraufhin als die Förderer der Hellenisierung des Christentums zu charakterisieren.

Über Justinus, Melito von Sardes und Tertullian wird später ausführlicher gehandelt. Die Schrift des ältesten Apologeten *Quadratus* ist verloren bis auf ein Fragment bei Eusebius (Hist. eccles. 4, 3). — Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. I, 2. Aufl., 183—187. Rauschen, Patr. 79—80. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I 95—96; II, 1, 269—271.

Aristides war nach Eusebius (a. a. O. 4, 3) und Hieron. (De vir. ill. c. 19) Philosoph in Athen und hat seine Verteidigungsschrift dem Kaiser Hadrian eingereicht. Die Untersuchung des neu aufgefundenen Textes ließ jedoch erkennen, daß sie an Antoninus Pius gerichtet ist (so die meisten Forscher gegen Robinson und Hilgenfeld). Der Verfasser teilt die Menschen in vier Klassen: Christen, Juden, Griechen und Barbaren, und zeigt, daß nur die Christen den wahren Gottesbegriff haben. In armenischer Sprache sind außer der Apologie noch eine Homilie und ein Brieffragment unter dem Namen des Aristides überliefert. — Bardenhewer a. a. O. 187—202. Rauschen a. a. O. 80—81. Harnack a. a. O. I 96—99; II, 1, 271—273.

Justin der Martyrer schrieb seine große (erste) Apologie zwischen 150 und 155 und fügte ihr bald danach einen Anhang (zweite Apologie) bei. Der Dialog mit dem Juden Tryphon ist nach der Apologie entstanden. — Bardenhewer a. a. O. 206—262. Rauschen a. a. O. 82—89. Harnack a. a. O. I 99 ff.; II, 1, 274 ff.

Apollinaris war Bischof von Hierapolis in der Provinz Asia. Eusebius (a. a. O. 4, 21 26 27) erwähnt von ihm eine an Mark Aurel gerichtete Apologie, fünf Bücher an die Griechen, zwei Bücher über die Wahrheit und antimontanistische Schriften; außerdem wird eine Schrift über das Osterfest erwähnt. — Bardenhewer a. a. O. 286—289. Rauschen a. a. O. 92. Harnack a. a. O. I 243—246; II, 1, 358—363.

Athenagoras war, nach der Aufschrift seiner Apologie, Athener und christlicher Philosoph. Die Bittschrift zu Gunsten der Christen (*Προσβεία περί χριστιανῶν*) ist gerichtet an Mark Aurel und an Commodus und läßt sich an nähernd in das Jahr 177 verlegen. Außer dieser besitzen wir von Athenagoras eine Abhandlung über die Auferstehung der Toten. — Bardenhewer a. a. O. 289—302. Rauschen a. a. O. 93—94. Harnack a. a. O. I 356—358; II, 1, 317—319.

Theophilus, Bischof von Antiochien, war im Mannesalter Christ geworden durch die Lektüre der heiligen Schriften der Propheten. Seine Apologie hat er kurz nach dem Jahre 180 verfaßt, da er zur Berechnung des Weltalters den Tod des Kaisers Mark Aurel (17. März 180) als Altersgrenze ansetzt. Die Schrift wurde veranlaßt durch Unterredungen des Verfassers mit einem heidnischen

Freunde Autolykus, an den sie gerichtet ist (Ad Autolyicum libri 3); von den drei Büchern stehen die beiden ersten bloß in losem Zusammenhang mit dem letzten. Außer der Apologie nennt Eusebius (a. a. O. 4, 24) als Werke des Theophilus: Gegen die Häresie des Hermogenes, Katechetische Bücher, Gegen Marcion. Andere ihm beigelegte Schriften sind zweifelhaft. — Bardenhewer a. a. O. 302—315. Rauschen a. a. O. 94—95. Fr. Loofs, Theophilus von Antiochien und die andern theologischen Quellen des Irenäus (Texte u. Untersuch. 46, 2). Leipzig 1929. Harnack a. a. O. I 496—502; II, I, 319—320.

Miltiades, nach Tertullian (Adv. Valentin. c. 5) „ecclesiarum sophista“, schrieb, wie Eusebius (a. a. O. 5, 17) berichtet, außer einer an Mark Aurel und Lucius Verus gerichteten Schutzschrift für die Christen zwei Bücher gegen die Hellenen, zwei Bücher gegen die Juden und ein Werk gegen die Montanisten. — Bardenhewer a. a. O. 284—286. Rauschen a. a. O. 92. Harnack a. a. O. I 496—502; II, I, 319—320.

Der Brief an Diognet von einem unbekannten Verfasser (als welchen Doulcet, Kihn und Krüger jedoch Aristides erweisen wollten) wird oft zu den Schriften der „Apostolischen Väter“ gerechnet, gehört jedoch in die Apologetenliteratur. Es ist eine sehr schöne und formvollendete Darstellung des Christentums gegenüber dem Paganismus und Judaismus, worin zugleich die Frage beantwortet wird, weshalb jenes so spät in der Welt erschienen ist. — Bardenhewer a. a. O. 316—325. Rauschen a. a. O. 81—82. Harnack a. a. O. I 757—758; II, I, 513—517.

Tatian der Assyrer, einer der bedeutendsten Schüler des hl. Justinus, den er in Rom hörte, stammte nach Zahn aus der Gegend östlich vom Tigris, nach Harnack war er ein Grieche. Wann und wo er das Christentum annahm, steht nicht fest. Er kehrte von Rom nach Syrien zurück und wandte sich später dem Gnostizismus zu; er wurde der Stifter oder jedenfalls der hauptsächlichste Vorkämpfer der Sekte der Enkratiten. Seine Apologie „Gegen die Hellenen“ schrieb er vor seinem Bruch mit der Kirche. Später verfaßte er noch das „Diatessaron“, eine nach den Berichten der vier Evangelisten zusammengesetzte Evangelienharmonie. Andere Schriften sind verloren. Seine Tätigkeit fällt in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts. — Bardenhewer a. a. O. 262—284. Rauschen a. a. O. 90—92. Harnack a. a. O. I 485—496; II, I, 284—289.

Hermias „der Philosoph“ schrieb eine kurze Abhandlung zur Aufdeckung der Widersprüche in den Lehren der griechischen Philosophen über die menschliche Seele und das Wesen der Dinge (um 200, vielleicht auch viel später). — Bardenhewer a. a. O. 325—329. Harnack a. a. O. I 782—783.

Verfasser der ältesten, aber nicht in ihrer ursprünglichen Form erhaltenen Apologie gegen die Juden (Dialog zwischen Jason und Papiscus) ist Ariston von Pella; er schrieb um 140. — Bardenhewer a. a. O. 202—206. Rauschen a. a. O. 89—90. Harnack a. a. O. I 92—95; II, I, 268—269.

Minucius Felix schrieb seine Apologie in Gestalt eines Dialogs, der nach dem Namen des christlichen Sprechers den Titel Octavius trägt. Die Fragen, ob diese Schrift älter oder jünger ist als der Apologeticus Tertullians, ob einer von dem andern abhängt oder nicht, und in welche Zeit näherhin der Dialog zu setzen sei, sind trotz zahlreicher Untersuchungen, die bis in die jüngste Zeit und von verschiedenen Seiten her geführt wurden, noch immer nicht gelöst. Bedeutende Forscher erkennen mit Entschiedenheit dem Minucius Felix die Priorität zu, während andere nicht minder bedeutende Kritiker Tertullian chronologisch höher hinaufstellen und eine dritte Meinung beide Apologien ungefähr gleichzeitig ansetzt und eine dritte verlorene Schrift als gemeinsame Quelle beider aufzustellen versucht hat. So schwankt die Zeit, welcher der Octavius zugeschrieben wird, etwa zwischen der Mitte des 2. und der Mitte des 3. Jahrhunderts. Im Dialog vertritt der Heide Cäcilius Natalis den Standpunkt des Skeptizismus, verteidigt den alten heidnischen Götterkult und erhebt die bekannten Anklagen gegen die Christen. Der Christ, Octavius Ianuarius, widerlegt Punkt für Punkt

die Ausführungen seines Gegners. — Bardenhewer a. a. O. 329—343. Rauschen a. a. O. 98—100. Harnack a. a. O. I 647. G. Meyer, Zu Minucius Felix und Tertullian: *Philologus* LXXXII (1926) 67—83. H. J. Baylis, Minucius Felix and his place among the early Fathers of the Latin Church. London 1928. (Der Octavius vor 160 entstanden.)

Tertullians bedeutendste apologetische Schrift (197 verfaßt) ist sein *Apologeticus*. Kurz vorher, wahrscheinlich im gleichen Jahr, hatte er die Apologie *Ad nationes libri 2* geschrieben. Später, nach dem 14. August 212, verfaßte er das gegen den grausamen Prokonsul Scapula gerichtete Sendschreiben *Ad Scapulam*. — Bardenhewer a. a. O. II, 2. Aufl., 377—442. Rauschen a. a. O. 100—112. Lortz (s. die Literatur). Th. Brandt, *Tertullians Ethik*. Göttingen 1929. J. Morgan, *The importance of Tertullian in the development of Christian Dogma*. London 1928. Siehe unten Abschnitt 3, § 7.

6. Der zweite Jüdische Krieg. Das Judenchristentum und die judaistischen Häresien.

Seit der Zerstörung des Tempels (oben S. 109 ff.) bildete Palästina eine römische Provinz, die durch kaiserliche Legaten verwaltet wurde. Jenseits des Jordan erhielt sich das kleine jüdische Reich Agrippas II. bis zum Tode dieses den Römern stets ergebenen Fürsten († 100). In Jerusalem selbst begann eine heidnische Bevölkerung sich anzusiedeln. Eine große Anzahl Juden, die zu keiner der extremen Zelotenparteien gehört hatten, blieben im Lande. Viele von ihnen waren aus Jerusalem vor der Belagerung fortgezogen und hatten sich in der Ebene am Meere, in Jabneh und Lydda, niedergelassen. Ein Teil von ihnen verstrickte sich noch mehr als bisher in die engste Beobachtung des Gesetzes, soweit ihnen diese möglich war; andere suchten mehr den geistigen Kern des Gesetzes festzuhalten und betonten am meisten die Reinheit des Herzens und die tätige Liebe zu den Stammesgenossen. Sie erhielten nach und nach eine Art religiöser Organisation, ein geistliches Gericht, das an die Stelle des alten Sanhedrin trat, und einen Vorsteher (Patriarch). Die Gesetzeslehrer, die Rabbinen, begannen ihre Tätigkeit in der Auslegung des Gesetzes; sie nahmen zum Teil den Platz des alten jüdischen Priestertums ein: es ist der Anfang des talmudischen Judentums.

Gegen das Christentum waren die Juden allgemein mit tiefem Hasse erfüllt. Als die judenchristliche Gemeinde mit ihrem Bischof Simeon von Pella nach Jerusalem zurückgekehrt war, wurden die Christusgläubigen vielfach von ihren ungläubigen Stammesgenossen bedrängt. Nach Hegesippus¹⁷⁴ starb Simeon unter Trajan den Martertod (oben S. 149).

Auch außerhalb Palästinas gab es noch immer zahlreiche Juden, die mit fanatischer Zähigkeit an ihren exklusiven religiös-politischen Anschauungen festhielten und die Heiden haßten. Während der Partherkriege Trajans brach in der Kyrenaïke, in Ägypten und auf der Insel Zypern dieser Fanatismus in furchtbarer Weise los,

¹⁷⁴ Bei Euseb., *Hist. eccles.* 3, 32.

indem die empörten Juden viele Tausende von Heiden ermordeten. Das Strafgericht, das nach Niederwerfung des Aufstandes über die Empörer erging, war nicht minder schrecklich. An diesem Aufstande (116—117) hatten die jüdischen Gemeinden in Palästina keinen Anteil genommen; allein auch hier glimmte der jüdische Fanatismus unter der Asche weiter und brach sechzehn Jahre später los. Als Hadrian (131) die Beschneidung verbot und eine Heidenstadt mit einem Jupitertempel dort zu gründen befahl, erhob sich ein falscher Messias, Bar-Cochba, „Sohn des Sternes“ genannt (nach Nm 24. 17—19). Er ward von dem als zweiten Moses gefeierten Rabbi Akiba als Messias anerkannt und in der Feste Bether (Bitther) zum Könige gesalbt und gekrönt. Die ganze jüdische Bevölkerung griff zu den Waffen; Jerusalem kam vorübergehend in ihren Besitz. Der vom Kaiser abgesandte Feldherr Julius Severus besetzte zuerst die Küstenstädte und Landespässe, nahm dann Jerusalem und machte Palästina einer Einöde gleich. Rabbi Akiba wurde gefangen und hingerichtet; das Los des Betrügers Bar-Cochba, jetzt „Sohn der Lüge“ (Bar-Cosiba) genannt, ist unbekannt. Gegen tausend Ortschaften und fünfzig Städte mit 480 Synagogen wurden von den Römern zerstört; von diesem Schlage hat sich das Gelobte Land nie wieder erholt. An die Stelle Jerusalems kam jetzt eine heidnische Stadt *Aelia Capitolina*, mit Tempeln, Theatern und Bädern. Den Juden, von denen viele als Sklaven verkauft wurden, ward nebst der Abgabe an den Jupiter Capitolinus eine lästige Kopfsteuer auferlegt, das Betreten der neuen Stadt wurde ihnen bei Todesstrafe verboten. Erst nachmals ward ihnen erlaubt, am Jahrestage der Zerstörung in der Nähe ihres ehemaligen Heiligtums zu wehklagen, wofür sie noch die römischen Soldaten bezahlen mußten. Dennoch verloren die Juden ihr nationales Wesen nicht; das Rabbinentum behielt in Cäsarea am Meere, in Sepphoris in Galiläa seine Sitze, besonders aber in Tiberias, wo später der jüdische Patriarch residierte, während die Israeliten der östlichen Reiche unter einem Fürsten der Gefangenschaft standen.

Aber auch die heiligen Orte der von den Anhängern des falschen Messias auf das schwerste verfolgten Christen wurden durch die Römer entweiht. Neben dem Grabe Christi ward dem Jupiter, auf dem Kalvarienberg der Venus ein Tempel errichtet. Die Judenchristen von Jerusalem sollen nach Simeon dreizehn Bischöfe gehabt haben, alle „aus der Beschneidung“ entsprossen und dem hergebrachten Ritualgesetz noch zugetan. Eusebius¹⁷⁵ teilt die Liste dieser Bischöfe bis zum Aufstand unter Bar-Cochba mit; aber es ist wohl undenkbar, daß in einem so kurzen Zeitraum von kaum dreißig Jahren so viele Bischöfe einander abgelöst hätten. Man hat einen Irrtum bei Eusebius angenommen, indem er entweder mehrere Bischöfe, die gleichzeitig judenchristliche Gemeinden östlich vom

¹⁷⁵ Hist. eccles. 4, 5.

Jordan, wohin die Urgemeinde ausgewandert war, leiteten, in eine Liste zusammenzog oder die Bischöfe auf einen zu kurzen Zeitraum zusammendrängte, indem noch längere Zeit hindurch in Pella eine judenchristliche Gemeinde mit ihrem Oberhirten sich erhalten hat¹⁷⁶. In Älia Capitolina, da jetzt kein Jude mehr die neuerstandene Stadt betreten durfte, entstand eine heidenchristliche Gemeinde, der neue Bischof Markus wie die folgenden Bischöfe waren heidnischer Abkunft; sie kamen unter den Metropoliten von Cäsarea¹⁷⁷. Immer größer war die Scheidewand zwischen den Christen (Minim genannt) und den Juden geworden: letztere verwünschten erstere in ihren Synagogen¹⁷⁸ und stachelten die Heiden wider sie auf. Von den altchristlichen Schriftstellern werden vielfach die verleumderischen Anklagen, die gegen die Christen verbreitet waren, auf die Juden als Urheber und Verbreiter zurückgeführt, wohl mit Recht¹⁷⁹. Im Bericht über den Martertod des hl. Polykarp erscheinen die Juden als die eifrigsten Hetzer gegen die Christen und deren greisen Bischof. Die innere prinzipielle Trennung zwischen getauften und ungetauften Juden war immer mehr zu Tage getreten. Außerhalb Palästinas hatten sich ohnehin die Judenchristen leichter mit den Heidenchristen verschmolzen; nach Hegesippus (um 150) hatten jene keinen bedeutenden Mann mehr und in der christlichen Literatur überhaupt nur eine geringe Vertretung. Die Lehrer der Kirche fuhren

¹⁷⁶ Vgl. über die Bischofslisten bei Eusebius C. E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen. Berlin 1926.

¹⁷⁷ Iustin., Apol. 1, 31. Euseb., Hist. eccles. 4, 12. Epiph., De pond. et mens. c. 14 15. Sulpic. Sever., Chron. 2, 31, ed. Halm 86. Über die Stellung der Juden zu den Christen vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 17 108.

¹⁷⁸ Den Traktat Birkath Hamminim (Minäer = die Christen) soll Rabbi Samuel der Kleine auf Veranlassung des jüngeren Gamaliel, Enkels des älteren, geschrieben haben.

¹⁷⁹ Iustin., Dial. c. Tryph. c. 16 f. Theophil., Ad Autol. 3, 17 f. Die Proselyten waren nach Justin die heftigsten Feinde der Christen. Christus ward bei den Juden in jeder Weise beschimpft, als im Ehebruch erzeugt dargestellt (Orig., C. Cels. 1, 28 32. Tract. Tholedoth Jeschuach und Midrasch Coheleth), während sie noch oftmals Pseudomessiasen huldigten (Orig. a. a. O. 1, 57. Socrat., Hist. eccles. 7, 38. Niceph Call., Hist. eccles. 14, 40. Malalas, Hist. chron. 2, ed. Bonn 1831, 181, u. a. bei Basnage, Hist. des juifs). Gegen die Beziehung der messianischen Stellen des Alten Testaments auf das hebräische Volk kämpfte schon Origenes (a. a. O. 1, 54 f.). Die Rabbinen verdrängten die Bibel zuletzt durch den Talmud. Dieser zerfällt in die Mischnah (δευτέρωσις, Iustin., Novella 146), angeblich um 220 kompiliert, und in die Gemara von Jerusalem (Ende des 3. und 4. Jahrhunderts) und von Babylon (430—521). Ihm ward (als Gold) höheres Ansehen beigemessen als dem Gesetze (Silber); doch widersetzten sich die Karaiten (Karäer) dem kanonischen Ansehen des Talmud und ließen keine Überlieferung gelten. Weitere Auslegungen wurden vom 2. bis 11. Jahrhundert in dem völlig ungeordneten Midrasch zusammengestellt (Wolf, Bibl. hebr. Tl. 2, S. 979 f.). Siehe die Literatur in Realenzykl. der protestant. Theol. u. Kirche XIX³ 313 ff.

fort in dem Bestreben, die Juden dem Christentum zuzuführen und ihre Vorurteile zu bekämpfen¹⁸⁰.

Die Geschichte der judenchristlichen Gemeinden, die nach der Zerstörung Jerusalems in den Ländern des Herodes Agrippa II. östlich vom Jordan entstanden waren und sich dort ausgebreitet hatten, ist in völliges Dunkel gehüllt. Wir wissen bloß, daß dort in weiteren Kreisen die extrem judaistische Richtung, gegen die der hl. Paulus so scharf aufgetreten war, sich festsetzte und zur Häresie der Ebioniten führte, die sich noch im Ausgang der apostolischen Zeit zu bilden begann (s. oben S. 132 f.). Eine spekulative Fortbildung des älteren Ebionitismus sehen wir im Elkesaitismus¹⁸¹ und in den pseudoklementinischen Homilien¹⁸². Man suchte dort den Dualismus und die Trennung des Weltsehers vom höchsten Gott zu beseitigen, die Verirrungen der heidnischen Gnosis in der Person des vom Apostel Petrus bekämpften Erzketzers Simon Magus bloßzulegen und das Christentum möglichst enge an das Judentum anzuschließen. Die östlich vom

¹⁸⁰ Zu den Schriften gegen die Juden gehören: Justins Dialog mit Tryphon; Tertull., Adv. Iudaeos; Cyprians Testimon. adversus Iud. ad Quirinum libri 3. Verloren ist der Dialog des Ariston von Pella bei Euseb., Hist. eccles. 4, 6. Orig., C. Cels. 4, 52 53. Maxim. Conf., Schol. in op. de myst. theol. c. 1. Hieron., Comment. in Gal. 3, 13; Quaest. hebr. in Gen. 2, 507. Von judenchristlichen Schriften des 2. Jahrhunderts sind besonders die Testamenta duodecim Patriarch. bekannt (Grabe, Spicilegium ss. Patrum I. Oxford 1698, 145 f.), die Origenes (In Ios. hom. 15 [Opp. II 433, ed. Par.]) anführt.

¹⁸¹ Bei Epiphanius (Haer. 19, 15; 30, 17; 51, 7) auch der Name Σαυσαίοι, vielleicht von שַׁשַׁי שַׁשַׁי, vom Beten gegen die aufgehende Sonne, nach einigen eine Klasse der Essener. Der Name Elxai oder Elchasai wurde verschieden abgeleitet: a) von שַׁשַׁי שַׁשַׁי, δύναμις κεκαλυμμένη (Epiph. a. a. O. 19, 2; Osseni); b) von Elxaiten = Apostaten, nämlich שַׁשַׁי שַׁשַׁי von שַׁשַׁי, negare (Baumgarten); c) von שַׁשַׁי שַׁשַׁי, dem Namen Gottes (Nitzsch); d) von שַׁשַׁי שַׁשַׁי, ὁ Ἐσθαιος (Scaliger); e) vom Flecken Elkesi in Galiläa; f) von שַׁשַׁי שַׁשַׁי, einer Bezeichnung des Geistes Gottes (Gieseler); g) vom arab. سحر, Suḥr, Aszet, Anachoret (Haneberg). Doch ist der Name von dem Stifter Elchasai abzuleiten. Wie der Verfasser der Philosophumena, lernte auch Origenes (In Ps. 82, bei Euseb., Hist. eccles. 6, 38) erst spät die Sekte kennen; beider Angaben stimmen vielfach und auch mit Epiphanius überein, der andere Quellen vor sich hatte. Selbst die Dimensionen des Engels (Christus) sind ganz dieselben; ebenso der ihn begleitende Heilige Geist weiblich (Philosoph. 9, 13; Epiph. a. a. O. 19, 4). Bestätigt wird von allen Seiten die Nachricht bei Epiph. a. a. O. 30, 3, daß viele Ebioniten sich an Elxai anschlossen. Im 4. Jahrhundert sollen zwei von diesem abstammende Frauen Martho (Marthus) und Marthana fast göttliche Ehren bei der Sekte genossen haben (Epiph. a. a. O. 19, 2; 53, 1. Formula renuntiandi Iudaismo bei Cotel., Recogn. I, ed. Paris 1672, 54). Elxai fand nach Epiphanius (a. a. O. 19, 5) bei vier Sekten Anklang.

¹⁸² Die pseudoklementinischen Schriften, so genannt von der Rolle, die der römische Bischof Klemens in dem Roman spielt, sind nach den neuesten Untersuchungen in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Syrien entstanden, und zwar haben die Homilien und die Rekognitionen verschiedene Verfasser. Doch benützten beide den verlorenen Klemensroman Περὶ τοῦ Πέτρου, dem die gnostisch-ebionitischen Κηρύγματα Πέτρου zu Grunde lagen. Auf letzteren gehen die religiösen Anschauungen zurück. Vgl. die Literatur.

Toten Meere wohnenden essenischen Ebioniten sollen unter Kaiser Trajan ein neues Parteihaupt namens Elchasai oder Elxai erhalten haben, dem von einem überaus großen Engel ein vom Himmel gekommenes Buch übergeben worden sei. Von Elchasai erhielt dieses Buch ein gewisser Sobiai, und mit demselben begab sich um 218 Alkibiades, der zu Apamea in Syrien wohnte, nach Rom, wo er allen Sündenvergebung verhiess, die an dieses geheimnisvolle Buch glauben und der von Elchasai vorgeschriebenen Taufe sich unterziehen wollten. Um in Rom Anhang zu finden, führten die Elkesaiten ihre Tradition auf den Apostel Petrus und seinen Schüler Klemens, dann Jakobus den Gerechten zurück, die in der pseudoklementinischen Literatur an der Spitze stehen¹⁸³. Sie verwarfen den Apostel Paulus gleich den gewöhnlichen Ebioniten; in den Homilien des Klemens wird er in der Person des Simon Magus bekämpft¹⁸⁴. Ebenso wird die kanonische Apostelgeschichte verworfen, der in den falschen Klementinen ganz widersprechende Angaben entgegengestellt sind; ja vom Alten wie vom Neuen Testamente ließen die Elkesaiten nur einzelnes gelten, während sie anderes verwarfen¹⁸⁵. Desgleichen werden die jüdischen Opfer nach Essener-Art zurückgewiesen, als durch Christus aufgehoben bezeichnet¹⁸⁶. An die Stelle der Opfer

¹⁸³ Überall treten Petrus und Klemens in den Vordergrund, Jakobus ist mit besonderer Autorität ausgestattet, ja den andern Aposteln vorgesetzt (Epist. Clem. ad Iacob., init. Recogn. 1, 17 44 66 68 72; 4, 35. Hom. 1, 20). Beachtenswert ist auch die Stelle des C. Marius Victorinus zu Gal 1, 15 (Mai, Vet. script. nova coll. III, 3, 9): „Iacobum apostolum Symmachiani faciunt quasi duodecimum et hunc sequuntur, qui ad D. N. Iesum Christum adiungunt Iudaismi observantiam (vgl. Apg 21, 20), quamquam etiam Iesum Christum fatentur; dicunt enim eum ipsum Adā esse et esse animam generalem, et alia huiusmodi blasphema.“

¹⁸⁴ Orig. bei Euseb., Hist. eccles. 6, 38: τὸν Ἀπόστολον τέλεον ἄθετεi (Elcesait.). Die Pseudoklementinen benützen nicht nur den Paulus nicht, sondern bekämpfen ihn offen als Simon. Am stärksten ist die Polemik in der Ep. Petri ad Iac. c. 2, deutlich in Hom. 11, 35; 17, 13 f. 16 19, leiser in den Recogn. (1, 70 f. erscheint der Verfolger Saulus; seine Bekehrung bleibt unerwähnt; ebd. 4, 35 ist er von der Predigt des wahren Evangeliums ausgeschlossen).

¹⁸⁵ Orig., In Gen. tom. 1, n. 14 (Migne, Patr. gr. 12, 85, wo aus den *Periōdoi Pētrou* ein Stück [Recogn. 10, 10 f.] angeführt wird). Epiph., Haer. 30, 15 16 18; 53, 1; 18, 1. Vgl. die von Cotelier zu Recogn. 1, 54 herausgegebenen Anathematismen für konvertierende Juden (Gallandi, Biblioth. II 329). Bei den Essenern kam ähnliches vor. In den Hom. 2, 38 f. 51; 3, 3 f. 42—47 50 f.; 16, 14; 17, 19 wird der Widerspruch im Alten Testament selbst hervorgehoben; nach Epiph. a. a. O. 30, 18 verwarfen die Ebioniten den Elias, David, Samson, Isaias, während sie Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Jesus anerkannten.

¹⁸⁶ Epiph. a. a. O. 19, 3; 30, 16, wo aus dem ebionitischen Evangelium die Worte Jesu angeführt werden: ἤλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας καὶ ἐὰν μὴ παύσηθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀπ' ὑμῶν ἡ ὀργή. Bei den Essenern war die Geringschätzung der gesetzlichen Opfer schon angebahnt (Ioseph., Antiq. 18, 1, 5). In Recogn. 1, 36 f. 54 f. und Hom. 3, 45 52 (vgl. Constit. apost. 6, 20, 22) werden die jüdischen Opfer als vorübergehende, mehr geduldet als befohlene Einrichtung dargestellt, ja nach Hom. 3, 51 gehörten sie nie zum wahren Gesetz. Insbesondere werden Recogn.

soll die christliche Taufe treten, und zwar eine zum zweitenmal gespendete, erteilt im Namen des großen und höchsten Gottes und im Namen seines Sohnes, des großen Königs. Mit der Taufe stehen die öfteren Bäder und Waschungen in engster Beziehung, die als Universalmittel gegen Schlangenbiß, Krankheiten, dämonische Zustände usw. angegeben sind und gleich der Taufe unter Anrufung von sieben Zeugen (Himmel, Wasser, die heiligen Geister, die Engel des Gebetes, das Öl, das Salz, die Erde) vorgenommen werden sollten. Das Wasser galt als besonders heilig¹⁸⁷. Mit Ausnahme der verworfenen alttestamentlichen Bestandteile hielten die Elkesaiten am mosaischen Gesetz und an jüdischer Aszese fest, einzelne sogar an der Beschneidung¹⁸⁸. Sie nannten sich selbst Prognostiker (Vorauserkennende) und huldigten namentlich der Astrologie; den Gestirnen schrieben sie einen großen Einfluß zu¹⁸⁹ und forderten die sorgfältigste

8, 48; 9, 19 die Serer (Σήρες, vgl. Orig., C. Cels. 7, 62—64) wegen ihrer Keuschheit und ihrer Verwerfung der Opfer gepriesen; Philosophum. 9, 13 heißt es von Elxai: ταύτην (βίβλον) ἀπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας παρεληφέναι τινὰ ἄνδρα δίκαιον.

¹⁸⁷ Das Abwaschen des Leibes in fließendem Wasser σὺν τοῖς ἱματίοις ist, wie Philosoph. 9, 15, so auch bei Epiph., Haer. 30, 17 als Heilmittel angeführt. Nach Hom. 13, 20 würde der Mutter des Klemens, falls sie im Meere ertrunken wäre, dieses Untergehen zur Taufe geworden sein. Das Wasser erscheint als gut und heilig, das Feuer aber als Gott entfremdet (Recogn. 6, 8; 8, 27, vgl. 1, 48; Hom. 11, 24; Recogn. 1, 30; 9, 7 10. Hom. 9, 4—6 9). Die täglichen Waschungen werden durch Beispiel und Lehre des Petrus (Recogn. 4, 3; 5, 36; 6, 11; 8, 1. Hom. 7, 8; 9, 23; 10, 1 26 u. sonst) angelegentlich empfohlen, und auf diesen Apostel beriefen sich auch die Ebioniten (Epiph. a. a. O. 30, 15 21). Die von Hegesippus bei Euseb., Hist. eccles. 4, 22; Constitut. apost. 6, 6; Ps.-Hieron., Indicul. haer. (bei Migne, Patr. lat. 30); Epiph. a. a. O. 17, 1 und der zitierten Formula renuntiandi Iudaismo unter dem Namen Hemerobaptisten erwähnte Sekte (vielleicht identisch mit den Baptisten bei Iustin., Dial. c. Tryph. c. 80) stand mit den Ebioniten und Elkesaiten in näherem Zusammenhang. Epiphanius (Indic. Haer. t. 1) legt ihnen den Satz bei: μηδὲνα ζωῆς τυγχάνειν, εἰ μὴ τι ἂν καθ' ἐκάστην βαπτίζοιτο. Hom. 2, 23 (vgl. Epit. c. 26), heißt der Täufer Johannes ἡμεροβαπτίστης (vgl. Ioseph., Antiq. 18, 5, 2). Die Diamartyria c. 1 2 4 weist sehr deutlich auf den Epiph., Haer. 19, 1 2; 30, 17 und Philosoph. 9, 16 beschriebenen ebionitischen und elkesaitischen Brauch hin, sich täglich in einem Fluß oder in fließendem Wasser zu baden und dort unter Anrufung verschiedener Zeugen, wie bei der Taufe, Enthaltung von aller Sünde zu geloben.

¹⁸⁸ Philosoph. 9, 14. Epiph., Haer. 18, 1; 19, 5; 53, 1. Die Beschneidung wird Diamart. c. 1 und Recogn. 1, 33; 8, 53 sehr empfohlen und für geborene Juden als selbstverständlich vorausgesetzt. Recogn. 5, 36 und Hom. 10, 26 dankt Petrus Gott Hebraeorum more; die Enthaltung vom Fleische gilt für sehr wichtig (Recogn. 7, 6; Hom. 8, 15. Epiph. a. a. O. 30, 15). Nach Epiph. a. a. O. n. 2 war früher in diesen Kreisen die Keuschheit in hohen Ehren, später nicht mehr. In der Ep. Clem. ad Iac. c. 7 8 und Hom. 3, 68 (vgl. Constitut. apost. 4, 11. Epiph. a. a. O. n. 18) ward geboten, die jungen Leute so schnell als möglich zu verheiraten.

¹⁸⁹ Philosoph. 9, 14; 10, 29. Theodoret, Haer. fab. 2, 7. Die πρόγνωσις wird unzähligemal, besonders Hom. 2, 10 f. 50; 3, 12 17 42 f. 47; 17, 14, erwähnt, und unverkennbar zeigen die Klementinen eine große Verehrung für die Astrologie (Recogn. 1, 28 32; 8, 45. Hom. 3, 36). Die Erzählung von Nimrod (Hom. 9, 4) setzt einen Glauben an den Einfluß der Gestirne voraus, der ganz mit Philosoph.

Geheimhaltung ihrer Überlieferung vor allen Unberufenen, indem sie auch Verstellung bis zur äußeren Verleugnung des Glaubens zuließen¹⁹⁰.

Die Lehrsätze der Elkesaiten, die ein Gemisch von Judentum, Heidentum und Christentum enthalten, sind folgende: 1) Gott oder der Geist Gottes hat sich in verschiedenen Zeiten mit Menschen vereinigt, mit Adam, dem ältesten Propheten, dann mit Enoch, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und zuletzt mit Jesus. Der über die Engel erhabene Geist Gottes, der höhere Christus, wohnte nämlich in verschiedenen auserwählten Menschen, unterzieht sich überhaupt mehreren Geburten, wechselt die Formen und die Leiber, wandert aus einem Körper in den andern. Der höhere Christus ist in allen derselbe, Adam eigentlich identisch mit Christus, überall der wahre Prophet, an den alle glauben müssen¹⁹¹. 2) Alles bewegt sich in der Welt in Paaren (Syzygien), sowohl im physischen als im geistigen Gebiete. Mit dem höheren Christus ist als seine weibliche Seite der Heilige Geist verbunden. Es gibt eine doppelte Prophetie, die männliche und die weibliche; erstere ist gut, letztere schlecht und verführerisch. Die schlechte, weibliche Prophetie geht der guten voran und wird von ihr überwunden; so ist Petrus Vertreter der männlichen, Simon der weiblichen Prophetie. Beide sind in

9, 16 (über die bösen Sterne und Unglückstage) zusammentrifft. Die Sterne und die materiellen Elemente der Schöpfung erscheinen als belebt (Recogn. 5, 16 27; 8, 44—46; 9, 15); die pythagoreische Zahlenlehre übt ihren Einfluß (Hom. 18, 9 f.). Wenn nun auch zugleich mit der Magie eine falsche Astrologie bekämpft wird, so ist doch die Polemik stets gegen die streng fatalistische Theorie gerichtet, welche die Willensfreiheit völlig aufhebt; dabei wird die Sache in so eingehender Weise behandelt, daß man sieht, wie nahe dem Verfasser astrologische Lehren lagen.

¹⁹⁰ Philosoph. 9, 17. Ep. Petri ad Iac. c. 3. Diamart. c. 4. Recogn. 1, 21 f. 74; 2, 55; 3, 30; 10, 42. Über Geheimtradition, Verstellung und Verleugnung vgl. Orig., C. Cels. 7, 62—64; Epiph., Haer. 19, 1 3; Recogn. 1, 65 f. und Hom. 2, 37—39; C. 2; 5, 2 f.

¹⁹¹ Über Christus vgl. Philosoph. 9, 14: πολλάκις γεννηθέντα καὶ γεννώμενον πεφηνέναι καὶ φύεσθαι, ἀλλάσσοντα γενέσεις καὶ μετεσσωματούμενον (pythagoreisch). Hom. 3, 20: ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων. Epiph., Haer. 53, 1: αἰεὶ ποτε φαινόμενος. Philosoph. 10, 29: αἰεὶ ἐν σώμασι μεταγχιζέσθαι κτλ. Es wird der ἄνω- und der κάτω-Christus (Philosoph. 10, 29; Theodoret, Haer. fab. 2. 7) wie auch bei den Valentinianern (Iren., Adv. haer. 1, 7, 2) unterschieden; zwischen beiden scheint kein reeller Unterschied zu bestehen, der irdische Christus ist eben nur die Manifestation des höheren. Da höhere Wesen nur mittels der Leiblichkeit den Sinnenwesen sichtbar werden (Hom. 17, 16), so daß Gott selbst der Menschen wegen eine leibliche Gestalt hat (ebd. c. 7), so erschien auch der wahre Prophet Christus fortwährend mit einem Leibe, und zwar mit dem Leibe Adams (Epiph., Haer. 53, 1, vgl. mit 30, 3). Die Abweichungen der Recogn. sind unbedeutend und zeigen auch hier eine minder scharfe Ausprägung der Lehre. Ein mehrmaliges Erscheinen Christi ist auch hier angenommen (Recogn. 2, 22, vgl. mit Hom. 3, 20, Recogn. 8, 59). Die Identität von Adam und Christus, wie sie Marius Victorinus von den Symmachianern, Epiphanius (a. a. O. 30, 3) von einem Teil der Ebioniten vertreten sein lassen, ist geradezu ausgesprochen Recogn. 1, 45 47 60 und Hom. 3, 20 f.; 8, 10. Dieser Christus zieht den Adam an und wieder aus, um ihn von neuem anzulegen je nach Umständen (Epiph., Indic. haer. t. 2, l. 1). Auf die Frage des Klemens über das Heil der vor Jesu Ankunft Verstorbenen sagt Petrus (Recogn. 1, 52): „Christus, qui ab initio et semper erat, per singulas quasque generationes piis, latenter licet, semper tamen aderat, his praecipue, a quibus expectabatur, quibusque frequenter adfuit.“

stetem Kampfe wie Irrtum und Wahrheit, wie der gegenwärtige und der zukünftige Weltlauf (Äon)¹⁹². 3) Jedes der beiden Reiche hat seinen Beherrscher; der gute Sohn Gottes, Christus, ist Herrscher des zukünftigen, wie der Teufel Beherrscher des jetzigen Weltlaufs und Reiches, letzterer hervorgegangen aus der Mischung schlechter Elemente¹⁹³. 4) Die Lehre von Gott ist streng monotheistisch gefaßt, und gegen die heidnische Gnosis wird daran festgehalten, daß der höchste Gott auch Weltschöpfer ist. Die Welt wird als Gottes Leib gedacht und mittelbar von Gott durch seine Weisheit als weltbildende Hand gestaltet¹⁹⁴. 5) Das Christentum erscheint als die im wesentlichen mit dem Mosaismus identische Urreligion, deren Erkenntnis der wahre Prophet vermittelt; die Gnosis, die er spendet, wird überall hochgehalten, ohne daß dabei die Notwendigkeit der guten Werke beseitigt wird, die der Mensch mit freiem Willen vollbringen kann, und ohne daß der kirchlichen Autorität irgendwie zu nahe getreten werden soll¹⁹⁵.

In den am untern Euphrat lebenden Mandäern (von den Arabern Sabier, d. i. Täufer genannt) hat sich ein merkwürdiges Gemisch von orientalischen, judenchristlichen und gnostischen Vorstellungen erhalten. Da bei ihnen Johannes der Täufer besonders in Ehren gehalten wird (daher auch Johanneschristen genannt), wurden ihre religiösen Anschauungen auf Jünger des Täufers Johannes zurückgeführt, während andere in ihnen Reste der alten Elkesaiten oder einer gnostischen Sekte erblickten. Ihre Bedeutung zur Erklärung des Ursprungs des Christentums ist in neuester Zeit von einzelnen Religionshistorikern bedeutend überschätzt worden. Der Versuch, die christliche Taufe auf die Mandäertaufe zurückzuführen¹⁹⁶, muß als verfehlt bezeichnet werden. Der Ursprung der Mandäer ist noch nicht völlig aufgeklärt.

7. Der Gnostizismus und seine Stellung zum Christentum.

I. Ursprung und Charakter des Gnostizismus.

Der häretisch-christliche Gnostizismus ist entstanden auf dem Untergrunde des ausgedehnten religiösen Synkretismus, wie er bereits in der vorchristlichen hellenistisch-römischen Heidenwelt vorhanden war. Schon in dieser Bewegung findet sich die Gnosis (γνώσις) als ein Streben nach mystischem Schauen und Ergreifen der Gottheit,

¹⁹² Syzygienlehre Hom. 2, 15—18 33; 3, 16 f. 22 27 59. Recogn. 3, 55 f. 59 61; 8, 51. Dem entspricht das von Klemens von Alex. (Strom. 3, 9) angeführte Wort aus dem in häretischen Kreisen gebrauchten Ägypterevangelium: ἡλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. Über Christus und den Heiligen Geist vgl. Philosoph. 9, 13. Epiph., Haer. 53, 1.

¹⁹³ Epiph. a. a. O. 30, 16. Recogn. 3, 52; 4, 25; 5, 9; 8, 52; 9, 4. Hom. 8, 21; 15, 7 9. Vgl. Philosoph. 9, 16.

¹⁹⁴ Recogn. 1, 17; 6, 7 f. Hom. 16, 12. Hom. 3, 32 heißt Gott ὁ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι συστήσας, οὐρανὸν δημιουργήσας κτλ.; hier werden die creatio prima und secunda verbunden. Das κτιστοφωρηθῆς ὑπὸ χειρῶν θεοῦ (Hom. 3, 17 20) und die Lehre vom göttlichen Ebenbilde sind nicht entscheidend.

¹⁹⁵ Hom. 8, 6 f. Recogn. 4, 5, vgl. mit 1, 39. Gnosis: Hom. 9, 14. Recogn. 2, 69; 5, 4 f. 8; 9, 31. Der „echte“ Mosaismus, wie ihn z. B. die ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου (Epiph. a. a. O. 30, 16) darstellten (ohne den Opferkultus), will hier vom pharisäisch-jüdischen, nicht essenischen geschieden sein.

¹⁹⁶ R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Leipzig u. Berlin 1929.

nach Vereinigung mit ihr. Indem nun in diese orientalistisch-dualistischen und hellenistisch-mystischen religiösen Auffassungen christliche Elemente hineinkamen und in verschiedener Mischung mit jenen naturalistisch-synkretistischen Gebilden verbunden wurden, entstand die falsche christliche Gnosis, deren Anfänge bereits im 1. Jahrhundert vorhanden waren und die besonders im 2. Jahrhundert blühte. Sie bildete eine ganze Anzahl von besondern Schulen, deren Verbreitung eine große Gefahr für die unversehrte Erhaltung der von Christus gebrachten übernatürlichen Offenbarung wurde. Durch das treue Festhalten an der überlieferten Lehre der Apostel wurde jedoch die Gefahr von der Kirche glücklich überwunden, und seit der Mitte des 3. Jahrhunderts spielt der Gnostizismus keine Rolle mehr im Leben des Christentums. Den Namen „Gnostiker“ legten sich die Ophiten (s. unten) und einige andere ähnliche Bildungen bei; die Bezeichnung wurde aber schon im 2.—3. Jahrhundert für alle Vertreter jener besondern synkretistischen Bewegung gebraucht. Es war ein natürliches Bedürfnis für höher Gebildete, die im Glauben angenommene christliche Religion soviel als möglich mit der Vernunft zu erfassen und dadurch zu einer möglichst vollkommenen Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge zu gelangen. Daraus erwuchs die kirchliche Theologie, deren Vertreter die als wahr erkannten Ergebnisse der philosophischen Spekulation mit den Lehren des Christentums zu einem Lehrsystem zu vereinigen wußten, indem sie dabei vollständig am Inhalte der apostolischen Überlieferung wie an den überlieferten religiösen Institutionen festhielten und so das geoffenbarte Glaubensgut rein und unversehrt bewahrten. Im häretischen Gnostizismus dagegen führte das krankhafte Streben, über die Menge der gewöhnlichen Christen hinauszusehen, fremdartige philosophische Systeme mit christlichen Lehrensätzen zu verknüpfen, sowie heidnische kultische Einrichtungen und Riten und fremde ethische Prinzipien festzuhalten, zu einer großen Zahl von Verirrungen des Geistes, die bei aller Verschiedenheit in den Formen das Gepräge ihrer Zeit und der in ihr vertretenen Richtungen an sich tragen, oft ineinander hinüberspielen und wie Welle an Welle sich fortdrängen. Es ist darum nicht leicht, ein festes Einteilungsprinzip zu finden, gleichwie auch die Frage nach dem geschichtlichen Ursprung der ältesten Gnosis als eine sehr verwickelte, wohl nie vollständig zu lösende erscheint. Die Gnosis stellt sich dar als eine religiös und ethisch völlig ungesunde Erscheinung, gebildet aus Elementen alter orientalischer Religionen, eines krankhaften Mystizismus, eines Pantheismus und sensualistischen Naturalismus, vermischt mit griechischer Philosophie und Mysterienwesen sowie in der falschen christlichen Gnosis mit abenteuerlich gedeuteten Stellen der Heiligen Schrift^{106a}.

^{106a} Die neueren rationalistischen Religions- und Dogmenhistoriker erkennen im Gnostizismus eine Art Parallele zur Entwicklung des „Evangeliums Christi“

Die Kirchenväter leiten den Gnostizismus aus der heidnischen Philosophie, besonders der platonischen, ab, der sicher ein hervorragender Anteil gebührt, während auch die orientalischen dualistischen Religionssysteme ihren Einfluß übten, ja das Heidentum in seiner gesamten Ausbildung, in seiner Mythologie, seinen Mysterien, seiner Astrologie, seinen Philosophemen¹⁹⁷. Die platonische Philosophie war völlig ausgeartet; die Fragen, die in den Schriften Platos gestellt und behandelt waren, wurden nicht mehr durch vernünftige Schlußfolgerungen, sondern durch phantastische Träumereien der Einbildungskraft zu lösen gesucht; es war mehr Theogonie als Philosophie. Dazu kamen einzelne aus dem Neupythagoreismus entnommene asketische und moralische Anschauungen sowie der Glaube an die mystische Kraft der Zahlen. Die seltsamen Systeme, die daraus entstanden, wurden mit den heidnischen religiösen Anschauungen verschmolzen und verbanden sich mit dem Mysterienwesen, das durch seine Riten und Weißen den Menschen zur mystischen Vereinigung mit der Gottheit zu führen vorgab. Eine weitere Quelle für diese philosophisch-mystischen Spekulationen bildeten die Kosmogonien der alten Religionssysteme der Chaldäer, Perser, Inder und Ägypter, in denen Emanationen, Triaden, Syzygien, Theorien über Planeten die Grundlage von seltsamen theogonischen Systemen bildeten. Dabei wurden die alten Texte und Mythen mit Hilfe der kühnsten Allegorien erklärt und den Systemen angepaßt. Daraus floß namentlich der Inhalt der gnostischen Lehren, während das Christentum fast nur die Form gab. Denn in der häretisch-christlichen Gnosis kam zu jenen verschiedenartigen heidnischen Systemen,

zum „Katholizismus“ (nach ihrer Auffassung): der Gnostizismus soll eine „akute“, der Katholizismus eine allmählich gewordene „Hellenisierung“ des Christentums darstellen. Diese Anschauung ist geschichtlich völlig unhaltbar, da sie den durchaus wesentlichen Unterschied zwischen der Entwicklung der Lehre und der Einrichtungen in der Kirche unter Festhalten an der unversehrten apostolischen Überlieferung und der Entwicklung im Gnostizismus unter maßgebendem Einfluß rein heidnischer, dem Christentum direkt widersprechender Elemente aus dem Auge läßt. Vgl. besonders Steffes, Das Wesen des Gnostizismus (siehe Literatur).

¹⁹⁷ Orig., In Ios. hom. 7, n. 7 (Migne, Patr. gr. 12, 863): „Furati sunt isti Valentin, Basilides, Marcion) linguas aureas de Iericho et philosophorum nobis non rectas in ecclesias introducere conati sunt sectas.“ Tertull., De anima c. 23: „Plato omnium haeticorum condimentarius.“ Vgl. ebd. 17; De praesc. c. 6; Adv. Hermog. c. 8. Iren., Adv. haer. 2, 14, 2. In den Philosophumena I. 1 wird ausgeführt, daß die Lehren der Häretiker nicht aus der göttlichen Offenbarung stammen, sondern ἐκ δογματικῶν φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπιχειρημένων καὶ ἀστρολόγων βουλεύων (I. 1, Prooem.), ja sogar bei den einzelnen Gnostikern das spezielle Philosophem bezeichnet, aus dem sie geschöpft haben sollen. Vgl. auch Auct. c. Artem. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 28 und Plotin., Ennead. 2, 1. 9, der bezeugt, daß zum Christentum übergetretene Gelehrte, die sich Gnostiker nannten, unter dem Einflusse der alten Philosophie waren. Im Vordergrund stand meistens die Frage über den Ursprung des Bösen, dieses πολυθύλλητον ζήτημα (Euseb. a. a. O. 5, 17. Tertull., De praescr. c. 7; Adv. Marc. 1, 2. Epiph., Haer. 24).

Mythen und Texten jetzt noch die Heilige Schrift hinzu, die man mit der kühnsten allegorischen Auslegung jenen dienstbar zu machen suchte. Von spezifisch christlichen Ideen ist es nur die der Erlösung, die diese Gnostiker, aber in einer vollständigen Verflachung und Veräußerlichung, festhielten: die Lehre von der Weltentstehung dagegen nahm man ganz aus dem Heidentum in dessen verschiedenen Ausgestaltungen mit. Vorherrschend war aber in diesem die Vergötterung des Alls (Pantheismus), dann der Gegensatz zweier Grundwesen (Dualismus): eines guten und eines bösen, mochte man nun, wie meistens geschah, beide als gleich ewig oder das eine nach dem andern entstanden denken: im letzteren Falle sah man das später entstandene (böse, beschränkte) Prinzip als aus der Materie hervorgegangen an. Die Fragen nach dem Ursprunge der sichtbaren Welt, der Materie, des Bösen, nach dem Verhältnisse von Geist und Materie, von Christentum, Heidentum und Judentum beschäftigten lebhaft die Gemüter. Waren einmal die biblischen Ideen von Schöpfung, Sündenfall und Erlösungsgnade aufgegeben oder entstellt, so konnten nur widerchristliche Lehrformen sich gestalten.

Grundzüge der häretischen Gnosis sind: 1) eine möglichst abstrakte Idee von der höchsten Gottheit mit scharfer Betonung ihrer Transzendenz über die Erscheinungswelt, daher 2) Trennung derselben von dem Urheber der letzteren (Demiurg = Weltbildner), der als beschränkt, unwissend oder böse gedacht und durch eine Reihe von Mittelwesen von jener geschieden wird; 3) absoluter Gegensatz von Geist und Materie, wobei letztere teils als wesenlos, als Chaos gedacht, teils und gemeinhin mit dem Bösen identifiziert wird; daraus ergab sich a) die Leugnung der Leiblichkeit und wahren Menschheit des Erlösers, der vielmehr eine höhere, übermenschliche Natur in einem Scheinleib sein mußte (Doketismus), b) Leugnung der Auferstehung des Fleisches, c) Mißachtung der an sinnliche Zeichen, an materielle Gegenstände geknüpften Sakramente, d) Bestreitung der erlösenden Kraft des Leidens Christi, dessen Aufgabe nur in die Offenbarung des vor ihm den Menschen unbekannten, verborgenen, höchsten Gottes oder in die Zurückführung der in die Materie gefesselten Seelen in das Reich desselben gesetzt wird¹⁹⁸. 4) Extreme Richtung in der Ethik: entweder überspannte schwärmerische Aszese oder völlige Zügellosigkeit im Antinomismus mit Verachtung der guten Werke bei alleinigem Hervorheben der Gnosis¹⁹⁹. 5) Annahme eines von Natur gesetzten Unterschiedes der Menschen, die nach der platonischen Dreiteilung von Geist, Seele und Leib in die Geistesmenschen (Pneumatiker — die

¹⁹⁸ Die Hyle ist ein platonisches $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ oder die Leere ('Kenoma'), gestaltloses Chaos oder auch das Böse schlechthin. a) Nach einigen hatte Christus nur den Schein ($\delta\acute{o}\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$, $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$) eines menschlichen Leibes, nach andern einen Leib aus einer himmlisch-ätherischen Substanz, nach andern besaß er die Macht, sich eines fremden Körpers als Organ zeitweise zu bedienen ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \pi\alpha\rho\alpha\sigma\tau\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$). b) Vgl. Iren., Adv. haer. I, 22, 1; 24, 5; 27, 3; 5, 13. c) Ebd. I, 21, 1 f. 4. d) Entweder ließ man nur den Menschen Jesus leiden, von dem der Äon Christus wich, oder man stellte den wirklichen Kreuzestod ganz in Abrede.

¹⁹⁹ Siehe besonders Clem. Alex., Strom. 3, 5.

Gnostiker), Seelenmenschen (Psychiker — die Katholiken) und materielle Menschen (Hyliker — die Heiden) eingeteilt wurden. 6) Mißbrauch, falsche Deutung und Verstümmelung der Heiligen Schrift, Berufung auf andere, angeblich heilige Bücher und auf eine geheime (darum von der öffentlichen kirchlichen verschiedene) Überlieferung²⁰⁰. Hier zeigt sich eine Reaktion des im altheidnischen Leben vorherrschenden Aristokratismus der Religion und Philosophie mittels der esoterischen Lehre gegen das ihn stürzende Christentum, vereinigt mit dem Versuch, eine über den allgemeinen religiösen Glauben erhabene philosophische Religionslehre zu gewinnen mittels platonischer Philosophie und orientalischer Theosophie, und dies im Gegensatz gegen die einseitig praktische Richtung der meisten Gläubigen, die die Geheimnisse des Glaubens demütig annahmen, ohne sie begreifen zu wollen. Der Streit drehte sich hier nicht um einzelne Dogmen, sondern um das Ganze des Christentums, dessen positiver und geschichtlicher Charakter, dessen lebendige Ausprägung hier ganz von naturalistischem und synkretistischem Subjektivismus angefochten wurde; das Heidentum wollte hier auf Umwegen in die christliche Kirche eindringen.

Die Gnostiker wollten keineswegs aus der bloßen Vernunft ihre Lehren konstruieren; sie beriefen sich vielmehr insgesamt auf die höhere göttliche Offenbarung. Sie bewegten sich weit mehr in phantastischen Anschauungen und Bildern als in Begriffen und Lehrsätzen. Wie schon Philo und andere alexandrinische Juden das Alte Testament mittels der Allegorie ihren besondern Anschauungen anbequemt hatten, so geschah dies hier in noch viel stärkerem Maße mit dem Neuen. Die aus alexandrinischen Kreisen hervorgegangenen Gnostiker pflegen die Allegorien am ausgedehntesten und vertreten die pantheistische Emanation, während bei den Syrern weniger phantastische Gebilde und der düstere Charakter des parsischen Dualismus ihren Einfluß übten. Bei allem Gemeinsamen finden sich große Verschiedenheiten, zumal betreffs der Zeugungen oder Emanationen der höchsten Gottheit. Die einen dachten diese als ganz von dem natürlichen Gebiete der Menschenwelt entfernt, weder männlich noch weiblich; andere dagegen faßten sie als mannweiblich, beide Geschlechter zugleich in sich begreifend; andere stellten sie sich nach Art der Menschen mit einer weiblichen Seite ausgestattet, in einer Art Ehe (Syzygie) mit dieser gepaart vor²⁰¹. Bei der phantastischen Gestaltung und der Beweglichkeit der Lehrsätze konnten die Gnostiker meist nur Schulen, selten Gemeinden gründen, und eine kirchliche Organisation kam trotz vieler Bemühungen bei den wenigsten zustande. Zudem wollten die meisten von ihnen sich nicht äußerlich von der Kirche trennen, vielmehr als Gläubige gelten und neben der Kirchengemeinschaft ihre besondern esoterischen Lehren wie eine Art besonderer Mysterien für die Eingeweihten behaupten und unter den „Psychikern“ neue Anhänger werben.

II. Die Systeme der eigentlichen Gnostiker.

Die christlich-häretische Gnosis scheint in Palästina und Syrien entstanden zu sein. Der von der altkirchlichen Überlieferung als der erste Irrlehrer geschilderte Simon Magus (oben S. 130 f.) vertrat

²⁰⁰ Iren., Adv. haer. I, 8, 1; 3, 1. Tertull., De praescr. c. 17.

²⁰¹ Iren., Adv. haer. I, 11, 5.

nach den alten Quellen gnostische Grundanschauungen. Frühzeitig kam dann der Gnostizismus nach Kleinasien, wo Cerinthus von ihm beeinflußt wurde und wo der hl. Ignatius von Antiochien auf seinem Transport nach Rom gnostische Irrlehrer antraf, die in den christlichen Gemeinden ihre Anschauungen zu verbreiten suchten. Neben diesen Gegenden wurde dann Ägypten im 2. Jahrhundert ein Mittelpunkt gnostischer Schulen. Von Kleinasien und Ägypten aus kam der Gnostizismus nach dem Abendlande. Die Gründer und die hauptsächlichen Vertreter der gnostischen Schulen waren in großem Umfang literarisch tätig, da sie besonders die gebildeten Kreise der Christen für sich gewinnen wollten. Abgesehen von einzelnen Schriften, die hauptsächlich in koptischen Übersetzungen erhalten sind, ging diese gesamte Literatur bis auf einige Bruchstücke, die durch Zitate ihrer kirchlichen Gegner überliefert wurden, vollständig zu Grunde. Aus den Mitteilungen über die gnostischen Schriften ersieht man jedoch, wie reich und wie mannigfaltig die literarische Tätigkeit der Vertreter des Gnostizismus war. Sie verfaßten „Evangelen“ und Kommentare zu diesen, Geheimbücher verschiedener Art, religiöse Abhandlungen und Romane, auch Gedichte zur Verbreitung ihrer Lehren. Ihre literarische Produktion überwiegt weit aus die Schriften der Verteidiger der kirchlichen Lehre im Laufe des 2. Jahrhunderts.

A. Die palästinensisch-syrischen Gnostiker.

1. Die Simonianer und ihre Abzweigungen.

Die Simonianer führen ihren Ursprung auf Simon den Magier zurück. Nach den Berichten der alten Quellen gab sich Simon für den Erlöser (den Stehenden, Hestos, Dt 18, 15) aus, die vornehmste Emanation der Gottheit. Er wollte in Samaria als Vater, in Judäa als Sohn, unter den Heidenvölkern als Heiliger Geist erscheinen sein, eine Manifestation des ewigen Unvergänglichen. Mit ihm zog eine Buhlerin aus Tyrus, namens Helena, umher, die er für den ersten Gedanken (Ennoia) ausgab, den er aus den Banden befreit haben wollte, die Allmutter, durch die er die Engel erschaffen habe. Seine Schüler waren ausschweifend und gaben die Unzucht für vollkommene Liebe aus, trieben Magie und Theurgie, beschäftigten sich mit Liebestränken, Exorzismen, Inkantationen, erklärten den Götzendienst für etwas Gleichgültiges, das weder gut noch böse sei, und beteten selbst das Bild Simons in der Gestalt des Zeus, das der Helena in der Gestalt der Athene an. Nichts war ihnen von Natur aus gut oder böse; nicht die guten Werke, sondern die Gnade (Charis) sollte die Menschen selig machen. Von der Helena hießen die Sektierer auch Helenianer.

In den „Philosophumenen“ wird dem Magier Simon nach einer simonianischen Schrift „Große Verkündigung“ ein sehr ausgebildetes, der valentinianischen Gnosis ähnliches System beigelegt, das erst später so entwickelt worden ist. Danach gibt es ein ewiges, vollkommenes Urwesen, das Feuer (Dt 4, 24), das sein sichtbares und sein unsichtbares Element hat. Von dem Urwesen emanieren sechs Mächte (Wurzeln), paarweise verbunden: Nus und Epinoia, Phone und Onoma, Logismos und Enthymesis; von diesen Paaren

(Syzygien) entsprechen das erste dem Himmel und der Erde, das zweite der Sonne und dem Monde, das dritte der Luft und dem Wasser. In diesen sechs Mächten liegt der Potenz nach die gesamte unbegrenzte Macht: der Stehende (der stand, steht und stehen wird), die siebte Macht. Sie war vor aller Welt (Ps 109, 3), ist der über den Wassern schwebende Geist Gottes (Gn 1, 2) und wurde mannweiblich gedacht. Diesem im Pleroma wohnenden Urwesen stand der Gedanke (Ennoia, auch Sige = Stillschweigen) als Mutter der Äonen zur Seite. Die weiteren Emanationen (Erzengel, Engel, der Demiurg und Judengott) waren geringer. Im Menschen ist ein Bild der siebten Macht, das in Wirklichkeit ausgestaltet werden soll²⁰².

Mit den Simonianern, die noch im 3. Jahrhundert als eigene Sekte existierten, stehen die Dositheaner und Menandrianer in engster Verbindung, vielfach als Abzweigungen der simonianischen Sekte betrachtet. Simon selbst soll Schüler, dann Lehrer des Dositheus gewesen sein, der ebenfalls Samaritaner war und sich als (Dt 18, 18) längst verheißenen Propheten verkündigte. Ihm wird die Beibehaltung des mosaischen Gesetzes, die Verwerfung der Äonenlehre und des unsittlichen Antinomismus sowie die Lehre von der Ewigkeit der Welt zugeschrieben. In seinem Gefolge waren dreißig Jünger und eine von ihm Luna genannte Frau. Noch im Anfange des 7. Jahrhunderts bekämpfte Eulogius von Alexandrien Dositheaner, die in Dositheus den von Moses verkündigten Propheten sahen und die von ihm (nach Art der Sadduzäer) bestrittenen Lehren von der Auferstehung und von den Engeln leugneten. Dositheus ward besonders durch seinen tragischen Hungertod berühmt; einige seiner Anhänger glaubten (um 247), er sei nicht gestorben, sondern noch irgendwo auf der Erde verborgen²⁰³. Simons Nachfolger in der Leitung der Sekte soll Menander, sein früherer Schüler, gewesen sein, der sich aber bald über ihn stellte und selbst der Messias sein wollte. Er trieb Magie wie Simon, lehrte ebenfalls die Weltbildung durch von der Ennoia entsandte Engel und behauptete, durch seine Taufe werde die wahre Auferstehung, Unsterblichkeit und ewige Jugend ver-

²⁰² Die Stelle der μεγάλη ἀπόφασις in den Philosoph. 6, 18. Schriften von Simon und Kleobius werden erwähnt in Constit. apost. 6, 16. Auch Hieronymus (In Matth. c. 24: Opp. IV 144, ed. Martianay) redet von Schriften Simons, woraus er die Stelle anführt: „Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego Paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei.“ Bei Dionys. Areop., De divin. nominibus c. 6, n. 2 sind τῆς παρανοίας Σίμωνος ἀντιρρητικοὶ λόγοι erwähnt. Von dem syrischen Bischof Moses Bar Kepha werden in seinem Comment. de parad. l. 3 (ed. de la Bigne, Biblioth. vet. Patr. et antiq. scriptor. eccl. I, Paris 1639, 495 f.) dem Simon Einwendungen in den Mund gelegt (gesammelt bei Grabe, Spicil. ss. Patr. I 308 f.). Nach der Praef. arab. in Conc. Nic. hatten die Simonianer ein Evangelium unter dem Titel: Liber quattuor angulorum et carminum mundi.

²⁰³ Als Schüler des Dositheus erscheint Simon bei Ps.-Clem., Recogn. I, 57 72; 2, 11. Dositheus erinnert an den Rabbi Dusithai (Mischnah Tr. Orlah. 2, 5) aus Jathom. Von ihm und seinem Tode handeln: Orig., C. Cels. I, 57; 6, 11; In Luc. hom. 25 (Migne, Patr. gr. 13, 1866); Comment. in Matth. n. 33 (ebd. 13, 1643); In Io. tr. 13, n. 27 (ebd. 14, 445); De princ. 4, 17. Epiph., Haer. 13. Theodoret, Haer. fab. I, 2. Ps.-Clem., Hom. 2, 24. — Origenes (C. Cels. a. a. O.) glaubte, daß die Dositheaner nahe dem Untergange seien. Über sie vgl. Eulog. Alex., Orat. 9 fin. bei Phot., Biblioth. cod. 230. Krauß, Dositheé et les Dositheéns: Revue des études juives XLII (1901) 27 f.; vgl. Büchler ebd. 220 f.

lichen. Auch die Menandristen erhielten sich längere Zeit fort. Sie wie die Dositheaner und Simonianer erwähnt auch der Judenchrist Hegesippus. Menander soll die Gnostiker Saturnilus und Basileides zu Schülern gehabt haben. Das Goetentum pflanzte sich fort, wenn auch die Lehrsysteme wechselten und sich reicher gestalteten.

Hegesippus (bei Euseb., Hist. eccles. 4, 22) nennt außerdem noch Kleobianer (Kleobius, Mitschüler des Simon bei Dositheus [Constit. apost. 6, 8. Cotel. ed. Paris 1672, Anm. zu dieser Stelle]), dann Gorthener (al. Gorthener, Gorthäaner, nach Epiph., Haer. 12; 20, 4, ebenfalls eine samaritanische Sekte) und Masbothener (Masbotheaner). Letztere (Μασβωθαῖοι) scheinen sich einer abergläubischen Sabbatsfeier hingegeben zu haben (Cotel., In Const. apost. 6, 6, wo sie Βασμῶθεοι heißen) und bestritten die Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele. Sie sind wohl Ps.-Hier., Indicul. haeres. bezeichnet als Marbonei, die da sagten: „ipsum esse Christum, qui docuit illos in omni re sabbatizare“.

2. Saturnilus.

Als eine Weiterbildung des simonisch-menandrischen Systems erscheint die gnostische Lehre des Saturnilus²⁰⁴, der in weitestem Maße den parsischen Dualismus aufnahm und unter Kaiser Hadrian (117—138) in Antiochien lebte. Ihm wird folgendes System zugeschrieben: 1) An der Spitze des Lichtreiches steht das Urwesen, der unbekannte Vater, aus dem eine Reihe von Geistern (Engel, Erzengel, Kräfte, Gewalten) hervorgeht. Auf der untersten Stufe stehen die Geister der sieben Planeten (die weltbeherrschenden Engel). 2) Dem Lichtreiche steht entgegen das Reich der Finsternis mit dem Satan als bösem Prinzip an der Spitze. Auf seinem Gebiete schufen die sieben Planetengeister (die Elohim der Juden) die irdische Welt und was in ihr ist; unter ihnen ist auch der schwache und beschränkte Judengott. Sie müssen stets mit dem Satan kämpfen, der das von ihnen Erbaute zu zerstören sucht. 3) Von dem Lichtreich drang ein Strahl des Glanzes zu ihnen, und um diesen in ihr Reich zu bannen, schufen sie den Menschen nach dem Lichtbild dieses Strahles. 4) Allein ihr Geschöpf war eine unbeseelte Körpermasse, die sich nicht aufrecht erheben konnte; da sandte ihm der höchste Gott einen Lebensfunken, wodurch es beseelt und fähig wird, sich zu erheben. Der göttliche Lebenskeim soll sich in den Menschen, in die er verpflanzt ward, selbständig entwickeln und zuletzt zu dem Urquell in das Lichtreich zurückkehren. 5) Diesen höheren, geistigen Menschen stehen diejenigen bösen Menschen entgegen, die nur das materielle Element in sich haben und Werkzeuge des Reiches der Finsternis sind. Teils vom Satan teils von den Planetengeistern rühren die Weissagungen des Alten Bundes her. 6) Um das Reich des Satans und des Judengottes zu zerstören und die mit dem göttlichen Lebensfunken ausgestatteten Menschen in das Lichtreich zu geleiten, sandte der höchste Gott seinen Äon Nus oder Christus in einem Scheinkörper auf die Erde, der diese Menschen lehrt, durch die rechte Erkenntnis und die Aszese (Enthaltung von der Ehe, vom Kinderzeugen wie vom Fleischnuß als Werken des Satans) von der Materie und vom Judengott sich zu befreien.

²⁰⁴ Σατουρνείλος (Σατορνίλος) ist der richtige Name nach Iustin., Dial. c. Tryph. c. 35. Philosoph. 7, 28. Theodoret, Haer. fab. 1, 3. Epiph., Haer. 23. Die lateinischen Übersetzungen bei Iren., Adv. haer. 1, 24, sowie Euseb., Hist. eccles. 4, 7 haben Saturninus.

B. Die Ophiten („Gnostiker“) und deren Abzweigungen.

Die Ophiten (Schlangenbrüder, Naassener, auch einfachhin „Gnostiker“ genannt), die sich sowohl in Syrien als in Ägypten finden, haben ihren Namen von der Schlange, die in ihrer Lehre eine bedeutende Rolle spielte. Die Bezeichnung „Ophiten“ wurde auf ähnliche Systeme ausgedehnt, so daß diese Gruppe viele Verzweigungen aufweist²⁰⁵. Ihr Urprinzip war der Bythos (Tiefe), der Urmensch genannt, schlechtweg der Äon, dem eine ewige Materie gegenübersteht. Aus ihm emanierte zuerst der erste Mensch, voll Licht und Klarheit, männlich und weiblich zugleich (Ennoia, Sige); aus ihm der zweite Mensch, der Sohn des Menschen, dann folgte eine dritte weibliche Gottheit der Heilige Geist, die obere Sophia (Weisheit). Mit ihr vermählten sich, über ihre Schönheit entzückt, der erste und der zweite Mensch und erzeugten aus ihr den himmlischen Christus, sowie aus dem überströmenden Licht eine mangelhafte weibliche Geburt, Prunikos, die niedere Sophia, Achamoth, die Linke genannt. Während nun Christus mit dem Heiligen Geiste sowie mit dem ersten und zweiten Menschen in den Schoß des Bythos (Pleroma) einging und diese eine heilige Vierzahl ausmachten, stürzte die niedere Sophia in das Chaos. Hier erzeugte sie den Jaldabaoth (Sohn des Chaos), den Demiurgen. Achamoth, durch Sammlung ihrer Kräfte und einen Schein des Lichtes von oben gestärkt, erhob sich wieder über das Chaos und gründete den Lufthimmel. Jaldabaoth erzeugte einen Sohn Iao, dieser einen andern, den großen Sabaoth, dieser den Adoneus; von diesen stammten dann Eloeus, Horeus, Astapheus, die eine Ogdoas bildeten. Jeder dieser sieben Geister errichtete sich nach dem Beispiele des Jaldabaoth ein eigenes Reich (die sieben Planeten). Die Herrschaft des Jaldabaoth führte zur Empörung seiner Sprößlinge; in seinem Unmut darüber erzeugte er, in die finstere Materie hinabblickend, einen neuen, gleich einer Schlange gestalteten Sohn Ophimorphos, wegen seiner List auch Nus genannt; außerdem brachte er noch viele andere Geschöpfe hervor. Die sieben Planetengeister schufen unter Eingebung der Sophia den Menschen, dem Jaldabaoth den Geist des Lebens einhauchte. Der Mensch hatte nun Verstand und Willen, erkannte den höchsten Gott, den

²⁰⁵ Den Namen *Ναασήνοι* (von *ὄφις*, Schlange; *Philosoph.* 5, 6) kennt auch Theodoret (*Haer. fab.* 1, 13; *In l. 4 Reg.* q. 49). Prokopius von Gaza (*In 4 Reg.* 18, 4; *Migne, Patr. gr.* 87, 1196) hat *Ἐσθηνοί* = *Ὀφίται*. Den Namen gibt Theodoret (*a. a. O.* 1, 13) auch den Barbelioten (*Iren., Adv. haer.* 1, 29), die sicher mit den Ophiten zusammenhängen, den Namen Ophiten aber (*ebd.* c. 14) den Sethianern, die ein Zweig dieser sind. Die Ophiten nennt Origenes (*C. Cels.* 6, 28) *Ὀφίαντοι* von *ὄφις*. Vgl. *Clem. Alex., Strom.* 1, 7, fin. Nach *Philosoph.* 5, 11 nannten sie sich selbst „Gnostiker“; *ebd.* 8, 20 werden die Kainiten, Ophiten und Noachiten als absichtlich übergangen erwähnt, wobei Ophiten und Naassener unterschieden scheinen. Auch Epiphanius bezeichnet als „Gnostiker“ (*Panarion, haer.* 26) eine Sekte, die mit den von ihm später behandelten Ophiten zusammenhängt. Serpentine heißen sie auch bei den Lateinern, z. B. August., *De Genesi c. Manich.* 2, 39. Als Stifter nennt Origenes (*a. a. O.*) einen gewissen Euphrates; denselben nennen die *Philosoph.* 5, 12; 10, 10 als Stifter der Peratiker neben Ademes oder Akembes (al. Kelbes). Vgl. Theodoret *a. a. O.* 1, 17. Es gab Ophiten auch in Galatien (*Hier., Comment. in Gal.* 1, 3; *Migne, Patr. lat.* 26, 382). Noch 428 und 530 wurden Gesetze gegen sie gegeben (*Cod. Iustinian.* 1, 5. *De haer.* 1, 5 18 19 21).

ersten Menschen, und verherrlichte ihn, ohne auf seine ersten Schöpfer, die Planetengeister, zu achten. Nun schuf der Demiurg die Eva, um durch sie den Adam seiner Kraft zu berauben; aber seine Mutter bewog die Planetenfürsten, diese zu verführen, was auch gelang; Eva gebar ihnen Söhne, die Engel genannt wurden und mit ihnen in ihre Reiche kamen. Adam und Eva erhielten dann von Jaldabaoth ein Gebot, das sie aber, durch den von der Prunikos gesandten Ophiomorphos belehrt, übertraten, worauf sie mit höherer Erkenntnis erfüllt, aber von dem erzürnten Jaldabaoth aus dem Paradiese gestoßen wurden, während auch seinen Sohn, den Schlangengeist (der sich sechs Söhne zeugte und mit ihnen eine Hebdomas von Dämonen in der Unterwelt bildete), sein Fluch traf. Aber die Sophia wachte über die Menschen und rettete den Noe und die Seinigen von der durch ihren Sohn hervorgebrachten großen Flut. Dieser aber trat mit Abraham und dann mit Moses in Verbindung und gab das Gesetz (als Judengott). Bald suchten sich auch die Planetenfürsten unter den Juden Gesandte und Propheten aus. Aber die Sophia redet durch sie gleichfalls vieles von dem ersten Menschen und von der kommenden Erlösung; sie wandte sich an ihre Mutter, den Heiligen Geist, und erlangte, daß ihr der himmlische Christus, ihr Bruder, zur Hilfe gesendet ward. Sie bereitete inzwischen auf Erden die Geburt des Johannes von Elisabeth und des Jesus von Maria durch den nichts ahnenden Sohn vor; beide waren vollkommen, nur Jesus noch gerechter und weiser. Christus stieg durch die sieben Himmel in Gestalt des Engels Gabriel herab, vereinigte sich dann mit seiner Schwester Sophia, der er wie ein Bräutigam erschien, fuhr bei der Taufe Jesu nebst der Sophia in ihn ein, so daß dieser jetzt Zeichen und Wunder wirkte und den unbekannten Vater verkündigte. Jesus vereinigte in sich alle drei Gattungen der Menschen, die geistigen, seelischen und körperlichen. Jaldabaoth und die Planetenfürsten wiegelten die Juden gegen ihn auf und ließen ihn kreuzigen. Hier verließen ihn Christus und Sophia, um in das Pleroma zurückzukehren; aber sie sandten eine Kraft auf die Erde, die Jesum in einem neuen himmlischen Leibe vom Tode erweckte, der nun noch längere Zeit auf Erden blieb (18 Monate) und dann in den Himmel zur Rechten des Jaldabaoth auffuhr (der ihn aber nicht sehen kann), um hier die gläubigen Seelen dem Lichtreiche zuzuführen²⁰⁶. Die zu der Gruppe der „Gnostiker“ oder Ophiten gehörigen gnostischen Vereinigungen trugen nicht den Charakter von Philosophen-

²⁰⁶ Der Bythos scheint, wie Theodoret deutlich sagt, eigentlich als Wohnung des Urmenschen (Archanthropos) gedacht; die Elemente der Materie sind Wasser, Finsternis, Abgrund, Chaos. Erste Tetras bei Iren. a. a. O. 1, 29, 12. Die Achamoth (אחמח) hieß auch Μητη (mit Benutzung der griechischen Mythen, Epiph., Haer. 26, 16), ferner Prunikos (meistens als unreine Liebe, Pornie, Abfall von Gott gedeutet, vgl. ebd. 25, 4), dann Aristera, und war mann-weiblich. Über sie und ihren Sohn Jaldabaoth (יָלְדָבְאֹוֹתְ וְיָלְדָבְאֹוֹתְ) vgl. Iren. a. a. O. n. 3—5. Die Reihenfolge der Söhne des Jaldabaoth ist eine andere bei Origenes (C. Cels. 6, 31 f.) als bei Irenäus (a. a. O. n. 5). Sie beginnt von unten nach oben mit Adonai (אֲדֹנָי), dem vierten bei Irenäus, und Jaldabaoth, geht dann über zu Jao (יְהוָה), dem Herrn des Mondes, zu Sabaoth (bei Iren. a. a. O. 1, 30, 5) und schließt mit Astapheus, Eloeus, Horeus. Über den Ophiomorphos (auch Samael und Michael), aus dem Vergessenheit, Bosheit, Neid, Streit, Tod hervorgingen, vgl. Iren. a. a. O. n. 589; Epiph. a. a. O. 37, 4; Theodoret, Haer. fab. 1, 14, für das übrige Iren. a. a. O. n. 6 bis 14. Über den Namen ΙΑΩ vgl. Fr. J. Dölger, ΙΧΘΥC. Das Fischsymbol in frühchristl. Zeit I 268 ff.

schulen, sondern von kultischen Vereinen und besaßen eine ungemein reiche (apokryphe) Offenbarungsliteratur²⁰⁷.

Viele Änderungen und Modifikationen finden sich bei den einzelnen gnostischen Bildungen, die zur Gruppe der Ophiten gerechnet werden. Die Schlange wird von einigen als gut, als Bedingung der Existenz aller Wesen gedacht und wirklich angebetet. Während einzelne Gruppen wenigstens theoretisch strenge enkretische Grundsätze vertraten, lehrten andere vollen Antinomismus und ergaben sich den scheußlichsten unsittlichen Orgien.

1. Die Naassener, die wahrscheinlich die ältere Lehre in stoisch-pantheistischem Sinne umbildeten, wiesen der Schlange die Rolle zu, die sonst (bei Irenäus) die Achamoth hat, in der unteren Welt lebenerzeugend zu wirken. Auch hier ist die Menschenvergötterung (Anthropolatrie) auf das schärfste ausgesprochen. Die gleiche phantastisch-allegorische Auslegung, mit der die Naassener die Bibel behandelten, wandten sie auch auf griechische Mythen und Dichterstellen an. Sie hatten ihre eigenen Psalmen und Hymnen mit geheimnisvoller und dunkler Sprache, wie sie überhaupt durch unverständliche Worte Achtung und Schrecken einzuflößen suchten. Die ganze Lehre war aus griechischen, assyrischen und chaldäischen Elementen geschöpft; ihre Vertreter beriefen sich auf eine gewisse Mariamne, die von Jakobus, dem Bruder des Herrn, diese Geheimnisse erfahren habe, sowie auf das Evangelium nach Thomas und das nach den Ägyptern²⁰⁸.

²⁰⁷ Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften (Leipzig 1905) XVIII.

²⁰⁸ Philosoph. 5, 6 11. Die Schlange wird dargestellt als feuchte Substanz, als gut, alles in sich einschließend wie im Horne des einhornigen Stieres (Dt 33, 17), allem Schönheit und Reiz verleihend. Die Schlangenveneration bei diesen Sekten ist zu erklären: a) aus dem Anschlusse an die heidnischen Mysterien und Kulte, in denen die Schlange eine symbolische Bedeutung hatte (Döllinger, Heidentum und Judentum 162 f. 523 625); b) aus der Verherrlichung des Sündenfalls, zu dem die Schlange (Gn Kap. 3) reizte, indem sie höhere Erkenntnis verhielt. Hierher bezog man Mt 10, 16, wo ὡς ὄφεις gelesen ward (Epiph., Haer. 37, 7), und wies auf die Verwandtschaft von ναός (Schlange) und ναός (Tempel) hin (Philosoph. 5, 9). Eine Partei hielt die Schlange für die Sophia oder doch für deren Symbol (Iren., Adv. haer. 1, 30, 15). Andere ehrten die Schlange als Christus, der in dieser Gestalt herabgestiegen sei zur Erlösung, dessen Symbol die ehernen Schlange in der Wüste war (Nm 21, 8. Jo 3, 14 f. August., De Genesi c. Manich. 2, 26; De haer. c. 10). Andere stellten die Schlange über Christus als Adamas oder als Weltseele (Append. zu Tertull., De praescr. Ein Psalm der Naassener in den Philosoph. 5, 10). Als überaus erhabene Worte werden angeführt: Καυλακαῦ, Σαυλασαῦ, Ζησαῦ; sie sollen die drei Prinzipien der Welt darstellen: 1) den Adamas, der oben ist; 2) die sterbliche Natur, die unten ist; 3) den mann-weiblichen Jordan, der aufwärts geflossen ist. Epiphanius (Haer. 25, 4) deutet Saulasau = tribulationem super tribulationem, Zeesar = adhuc paululum exspecta. Das bei Orig., C. Cels. 6, 24—38 besprochene ophitische Diagramma enthielt in der einen Abteilung Bilder, Kreise, Figuren, Namen, drei Regionen darstellend: a) das Pleroma, die „wahre Kirche“, b) die sieben Planetengeister, c) die untere Erdenwelt; in der andern Gebete an die sieben Planetenfürsten, welche die aus dieser Erde scheidenden Seelen ruhig in ihre Reiche eintreten und von da nach oben ziehen lassen sollen. Mehreres Übereinstimmende hat bei vielfachen Abweichungen Epiph., Haer. 26, 10. Die Versetzung aus einem Leib in einen andern ist auch hier ausgesprochen (Orig. a. a. O. c. 21). Vgl. Pistis Sophia § 123, ed. Schmidt 205 f. Über die Mariamne, von der auch nach Celsus (Orig. a. a. O. 5, 62) eine Sekte herammt, vgl. Philosoph. 5, 7; 10, 9. Die Evangelien κατ' Αἰγυπτίους und κατὰ θωμᾶν werden hier erwähnt. Nach der Pistis Sophia, ed. Schmidt 44 ff. erhielten die Apostel Thomas, Philippus (eine Stelle aus Evang. Philippi bei Epiph. a. a. O.

2. Die Sethianer, so genannt, weil sie in Adams Sohn Seth den Stammvater der Pneumatiker sahen, der in Jesus auf Veranlassung der Sophia wieder erschien. Es gibt nach ihnen drei Prinzipien aller Dinge: oben ist Licht, unten Finsternis, in der Mitte der unversehrte Geist; jedes von den dreien hat unendliche Kräfte. Durch wechselseitiges Wirken und Ringen der drei Grundwesen emanieren sie ihnen ähnliche Gebilde, durch deren Beziehungen in der gewöhnlichen phantastischen Weise der Ursprung der Dinge, des Menschen, sowie die Erlösung des göttlichen Lichtfunken geschildert wird, wobei auch die Schlange eine Rolle hat. Die Lehre, für die eine Paraphrase des Seth angeführt ward, soll sich auf die heidnischen Mysterien, auf Musäus, Linus, Orpheus und Homer gestützt haben. Die kleinere der beiden von Schmidt veröffentlichten gnostischen Schriften, in der die Entstehung und Entwicklung der transzendentalen Welt geschildert wird, soll nach der Ansicht des Herausgebers aus Kreisen der Sethianer oder der Archontiker (unten Nr. 7) hervorgegangen sein²⁰⁹.

3. Was für die Sethianer Seth, das war für die Kainiten Kain, der Liebling der Sophia und von ihr mit höherer Erkenntnis ausgestattet. Sie dachten sich zwei Kräfte: die höhere (Sophia) und die niedere (Hystera), von denen letztere die sichtbare Welt schuf. Das Vorrecht Kains, des höheren Sohnes der Stammeltern, teilen nebst der Schlange Cham, die Sodomiten, Esau, Kore, kurz alle im Alten Testamente Getadelten, die der Weltschöpfer wegen ihrer Gnosis haßte, die Sophia aber liebte. Judas Ischariot war ihnen der allein wahre Apostel, von dem sie ein Evangelium haben wollten, das sie nebst der „Auffahrt des Paulus in den dritten Himmel“ den neutestamentlichen Schriften entgegenstellten²¹⁰.

4. Die Peraten oder Peratiker halten überall an der Dreiteilung fest: die Gottheit, die Welt und Christus sind dreigeteilt. Die erste Teilung der im Prinzip einen Welt ist die Dreiheit (Trias); ihr erster Teil ist das vollendete Gute, der zweite Teil die Fülle von unendlichen Kräften, der dritte die besondere Welt (Kosmos idikos). Der erste Teil ist unerzeugt, der zweite von selbst gezeugt, der dritte gezeugt. Die dritte Welt, das Prinzip des Vergänglichen, muß endlich untergehen und dem ersten und zweiten Raum geben. Von den zwei oberen Welten wurde aber in unsere (dritte) Welt allerlei Samen von Kräften

26, 13) und Matthäus den Auftrag und die Gewalt, Jesu Lehren und Taten aufzuschreiben.

²⁰⁹ Σηθιανοί in Philosoph. 5, 19—21; 10, 11; Sethoitaie im Append. zu Tertull., De praescr. c. 2; Sethiani bei Epiphanius, Philastrius. — Epiphanius (Haer. 37 39) scheidet sie von den Ophiten, Theodoret (Haer. fab. 1, 14) nimmt sie identisch. Nach Epiph. a. a. O. 39, 3 sollte das reine Geschlecht Seths allein aus der Sündflut gerettet werden; aber die bösen Engel, die die Welt gebildet und sich mit Menschenkindern vermischt hatten, brachten den von einer andern Kraft erzeugten Cham heimlich in die Arche und pflanzten so das Böse fort, bis Seth-Christus erschien. Sieben dem Seth zugeschriebene Bücher, nebst solchen von Abraham und Moses, werden ebd. n. 5 erwähnt. — Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I 335 ff. Wünsch, Sethianische Verwünschungsformeln aus Rom, Leipzig 1898. Nach Wünsch ist rechts über dem eselsköpfig dargestellten Seth meist das pythagoreische Symbol Y (Wege in die Unterwelt) angebracht. Darum wäre das bekannte sog. Spottkruzifix am Palatin eine aus dem Kreise der gnostischen Sethianer stammende Darstellung.

²¹⁰ Caiani, Caianistae bei Iren., Adv. haer. 1, 31, 12. Append. zu Tertull., De praescr. c. 2. Epiph., Hier. 38, 1 ff. Theodoret, Haer. fab. 1, 15. — Origenes (C. Cels. 3, 13) nennt sie zugleich mit den Ophiten als Häretiker, Philosoph. 8, 276 sind sie nur vorübergehend neben den Ophiten und Noachiten (die wahrscheinlich den Noe an Seths Stelle setzten) erwähnt. Das von Origenes (a. a. O. 4, 28) über die Verwünschung Christi Gesagte wird nicht ohne Grund auf die Kainiten bezogen (Massuet, Dissert. praeviae in Irenaei libros, diss. 1, a 3, n. 15 157). Verschiedene Ansichten über Christus bei Epiph. a. a. O. n. 3.

gelegt. In den Tagen des Herodes kam nun von dem ersten Teil der Welt ein Mensch, Christus, der in sich drei Naturen, drei Körper und drei Kräfte vereinigte und damit die Fülle der Gottheit (Kol 2, 9) hatte, in die untere Welt herab, damit alles Dreigeteilte das Heil erlangen möchte. Zwischen dem oben befindlichen Vater und der unten befindlichen Materie steht der Sohn in der Mitte, der Logos, die Schlange, stets sich bewegend zum unbeweglichen Vater und zu der sich bewegendenden Materie. Hier zeigt sich eine wahre Schlangenveneration²¹¹.

5. Die Barbelioten haben ihren Namen von dem weiblichen Äon Barbelo, der Mutter aller Lebendigen, der die Offenbarung des unaussprechlichen Urvaters zuteil ward. Der Gedanke von ihm (Ennoia) stand vor ihr und forderte das Vorherwissen (Prognosis). Als dieses hervorgetreten war, folgten Aphtharsia (Unverweslichkeit) und das ewige Leben (Zoe). Darüber freute sich Barbelo und zeugte ein ihr ähnliches Licht: Christus, der zum Beistand den Nus erhielt. Aus dem Vater selbst emanierete der Logos. Aus der Verbindung dieser Wesen entstanden weitere Emanationen. Ennoia und Logos emanieren den Autogenes, der sich mit seiner Schwester Aletheia verband. Er brachte den vollkommenen Menschen (Adamas) hervor und zugleich die vollkommene Gnosis, die sich mit ihm verband; aus ihnen entstand der Baum der Erkenntnis (Gn 2, 9). Der erste Engel, der den Autogenes umgab, erzeugte den Heiligen Geist, auch Sophia und Prunikos genannt. Diese Prunikos gebar den Proarchen oder Demiurgen, Vater der Bosheit, des Neides usw., der sich für den höchsten Gott hielt. Als er sich Engel, Kräfte und Mächte bildete, eilte die Sophia in die Höhe und vollendete so die heilige Ogdoas. An Unsittlichkeit sollen die Barbelioten selbst unter den Gnostikern ihresgleichen gesucht haben²¹².

²¹¹ Die Sekte der Peraten erwähnt Klemens von Alex. (Strom. 7, 17) unter denen, die ihren Namen από τοῦ τόπου haben. Der Name Περᾶται wird aber daher abgeleitet, daß sie allein durch das Verderben (φθορά) hindurchgehen (περᾶσαι) zu können vorgaben, dem die übrige Welt verfallen sei. Nach Philosoph. 5, 12 blieb die Sekte lange unbekannt, und die Darstellung ihrer Lehre, in der ebenso häufig wie bei andern Ophiten barbarische Namen vorkommen, unterlag großen Schwierigkeiten (Philosoph. 5, 12—18; 10, 10. Theodoret, Haer. fab. 1, 17). Bagmann, Die Philosophumena und die Peraten: Zeitschr. für histor. Theol. 1860, Hft. 2.

²¹² Irenäus (Adv. haer. 1, 29) hat Barbeliotae (vom syr. Barbelo, ἐν τετραδὶ θεός), Theodoret (a. a. O. 1, 13) daneben Borboriani, Naassini, Stratioci, Phemionitae; Epiphanius, der sie als Gnostiker κατ' ἐξοχὴν bezeichnet, nennt sie (Haer. 26, 3) auch Coddiani (codda = paropsis, catinus) und leitet den Namen daher ab, daß wegen ihrer Unreinheit niemand mit ihnen aus einer Schüssel essen wollte. In Ägypten sollen sie Stratiotiker und Phibioniten geheißen haben, bei andern Zachäer und Barbeliten. Nach Epiphanius (a. a. O. n. 1 3) stammen sie von den Nikolaiten ab, nach Theodoret von den Valentinianern. Übt auch das System der letzteren einen Einfluß, so weisen doch verschiedene Elemente auf ophitischen Ursprung hin: der Adamas, dem man nur noch höhere Wesen voranstellte, der Baum des Lebens und der Erkenntnis, die Überhebung des ganz dem Jaldabaoth gleichen Demiurgen, die auch in der Pistis Sophia (ed. Schmidt 8 75 78 83 242) vorkommende Barbelo, die Prunikos, dann die barbarischen Namen, von denen Hieronymus (Ep. 53 al. 20 ad Theod. vid.) sagt: „Nequaquam suscipiens Armagil (Raguel s. Harmogenes), Barbelon, Balsamum et ridiculum Leusiboram ceteraque magis portenta quam nomina, quae ad imperitorum et muliercularum animos concitandos et quasi de hebraicis fontibus hauriunt, barbaro simplices quoque terrentes sono, ut quod non intelligunt, plus mirentur“, endlich auch die von ihnen gebrauchten, sicher ophitischen Bücher, wie Νῦπια (angebliche Frau des Noe, vgl. Epiph. a. a. O. n. 1), das Evangelium der Eva (ebd. n. 2 3), die Fragen Mariä und die unter dem Namen des Seth verbreiteten, die Offenbarungen

6. Der Araber Monoimos suchte ein ophitisches System in stark ausgeprägter pantheistischer Gestalt mit der pythagoreischen Zahlenlehre zu verbinden und war ganz der Astrologie ergeben. Aus dem Menschen, den er als das höchste Wesen und den Grund aller Dinge faßte, leitete er alles Bestehende ab, so daß der Mensch ihm das All oder Gott war. Mit diesem verband er den Sohn des Menschen als eigentlichen Schöpfer der Welt. Der Mensch ist die Einheit aller Gegensätze, die Welt ist nur Entfaltung des Menschen. Das Jota, als Zahl zehn (Dekas), ist Bild des unsichtbaren Urmenschen und die herrschende Zahl; Grund der Einheit, der Zehnzahl und aller Zahlen, ist der Sohn des Menschen, der Vater und Mutter zugleich ist — zwei unsterbliche Namen. Aus der Zusammensetzung der Zahlen mit diesem einfachen Jota sind körperliche Hypostasen entstanden. Die Welt ward in sechs Tagen erschaffen, d. i. in sechs Kräften, welche das Jota enthält, der siebte, der Ruhetag, von der Hebdomas. Erde, Wasser, Feuer, Luft sind aus dem Jota, ihre Figuren aus den in dem Jota enthaltenen Zahlen. Gott, erklärte Monoimos, solle der Mensch nicht außer sich, sondern in sich selbst suchen²¹³.

7. Die Archontiker, die sich in Palästina und Armenien fanden und mehrere falsche Prophetien hatten, nahmen sieben Himmel an, wovon jeder seinen Fürsten (Archon) mit ihn umgebenden Engeln hat. Im achten Himmel über den sieben andern thront die lichtvolle Mutter (Photeine). Die Stelle des Jaldabaoth als Judengott vertrat hier der Tyrann des siebten Himmels, Sabaoth, als dessen Sohn der Teufel gedacht ward, der aus Eva sowohl den Kain als den Abel erzeugte. Der wirkliche Sohn Adams und Evas war Seth, den die obere Kraft zu sich empor entrückte und dann nach langer Zeit mit Geist und Leib zugleich in diese Welt sandte, so daß die niedern Mächte nichts wider ihn vermochten. Er erkannte den höchsten Gott und verweigerte dem Demiurgen die Anbetung. (Hier zeigt sich die entschiedene Verwandtschaft mit den Sethianern, deren Bücher die Sekte ebenfalls gebrauchte.) Die Seelen der Gnostiker, die dem Sabaoth entflohen sind wie seinen Fürsten, erheben sich zu den einzelnen Himmeln und gelangen so zur oberen Lichtmutter. Einige gossen auf das Haupt der Verstorbenen Wasser und Öl, um sie so den feindlichen Mächten unsichtbar zu machen. Die Sakramente der Kirche wurden verworfen, weil sie im Namen des Judengottes Sabaoth gespendet würden. Die Lebensweise war bei einigen äußerlich streng asketisch, bei andern ausschweifend. Die Auferstehung wurde bloß der Seele, nicht dem Leibe zuerkannt²¹⁴.

8. Große Verwandtschaft mit den Ophiten zeigt auch das System des Gnostikers Justinus und seiner Anhänger. Er nahm nach seiner nur durch die Philosophumena (5, 23—27; 10, 15) bekannten Lehre drei unerschaffene Grundwesen an, zwei männliche und ein weibliches. Das erste männliche Prinzip heißt der Gute (Agathos, auch Priapos), das zweite Eloëim (Elohim), der Vater alles Gewordenen, das weibliche Edem oder Israel (Abkürzung Jel), oben Jungfrau, unten Schlange, zornig, zweizüngig. Durch diese drei Prinzipien ist alles geworden. Eloëim vermählte sich mit Edem (Uranos und Gaia) und erzeugte mit ihr zwölf väterliche und zwölf mütterliche Engel. Die väterlichen Engel (Michael, Amen, Baruch, Gabriel usw.) schufen aus dem oberen Teile der Mutter (Erde) die Menschen, aus dem unteren die Tiere. Das erste Menschenpaar sollte sich

Adams (ebd. n. 8), die γέννα Μαρίας (ebd. n. 12), das Evangelium nach Philippus (ebd. n. 13).

²¹³ Philosoph. 8, 12—15; 10, 17. Theodoret, Haer. fab. 1, 18. Brief des Monoimos an Theophrastus in Philosoph. 8, 15.

²¹⁴ Epiph., Haer. 40. Theodoret a. a. O. 1, 11. Ersterer führt als die von der Sekte gebrauchten Bücher an: a) die große und die kleine „Symphonie“; b) die „Allogeneis“ (n. 2 7 angeblich von den Söhnen Seths); c) Bücher von Seth; d) das Anabatikon des Propheten Isaias. Als Propheten galten auch Martiades und Martianus, die auf drei Tage in den Himmel entrückt gewesen sein sollen.

verbreiten und die Erde (Edem) besitzen (Gn 1, 28). Die zwölf mütterlichen Engel teilten sich in vier Herrschaften, und je nach ihrer Herrschaft ändern sich die Zeiten, so daß es bald Elend und Not gibt, bald Gedeihen und Segen. Nach der Welterschöpfung stieg Eloëim (ohne seine Engel) zu Agathos, dem höchsten Gott, empor und blieb bei ihm. Die von ihm verlassene Edem trug ihren Engeln Babel (Aphrodite) und Naas (Schlange) auf, unter den Menschen Ehebruch einzuführen und ihren Geist in jeder Weise zu betrüben. Eloëim sandte seinen Engel Baruch den Menschen zu Hilfe, und dieser verbot, der Schlange zu gehorchen. Aber die Schlange (Naas) täuschte die Eva und brachte sie zum Ehebruch; ebenso verführte sie den Adam. Ehebruch, Knabenschänderei und damit alles Böse griff jetzt unter den Menschen um sich. Nachher ward Baruch zu Moses gesandt, um die Israeliten zu dem guten Gott zu bekehren; aber Naas verdunkelte die Gebote und ließ seine eigenen dafür hören. Streit und Zwiespalt blieb im Menschen zwischen Seele und Geist, Edem und Eloëim. Dann ward Baruch zu den Propheten gesandt; aber das Auftreten des Naas vereitelte auch diese Sendung. Nun wählte Eloëim aus den Heiden einen Propheten, den Herkules, um die zwölf Engel der Edem zu bekämpfen (die zwölf Arbeiten des Herkules). Er besiegte sie alle, nur von Babel (Aphrodite, Omphale) ward er überwunden. Wie das Judentum der Bosheit (Naas), so unterlag das Heidentum der Wollust. Endlich sandte Eloëim den Baruch nach Nazareth zu Jesus, dem Sohne von Joseph und Maria, einem zwölfjährigen Knaben, der die Schafe weidete, und ließ diesem verkünden, was geschehen war und noch geschehen sollte. Jesus blieb dem Baruch treu und predigte, was ihm aufgetragen war. Als nichts gegen ihn ausgerichtet wurde und Naas ihn vergeblich versucht hatte, ließ dieser ihn kreuzigen. Er aber ließ den Leib von der Edem am Kreuze zurück, seinen Geist aber empfahl er dem guten Gott und stieg zu ihm empor. Durch ihn und nach seinem Vorgange können die Menschengeister, frei geworden von den irdischen Gewalten, sich ebendahin erheben. Den Weg zum Siege zeigt das Buch Baruch, auf welches sich Justinus beruft. Geheimhaltung der Lehre war strenge Pflicht. Das Ganze erscheint als ein an biblische Stellen angeknüpfter mythologischer Roman, dem Heidentum sehr nahestehend, drei Götterstufen enthaltend, mit stark antijudaistischer Richtung, nicht ohne tiefere Ideen, die im Heidentum glänzen könnten, im Lichte des Christentums aber sich als grobe phantastische Entstellungen zeigen²¹⁵.

9. In der koptisch erhaltenen „Pistis Sophia“ tritt uns ein auf ophitischen Grundlagen weitergebildeter pantheistischer Emanatismus entgegen, mit nahe an den späteren Manichäismus anstreichenden Beiwerken in breiter Darstellung und vielfacher Ausschmückung, worin die Schicksale der Sophia mit vielen Klagegesängen usw. von dem auferstandenen Jesus erzählt werden, der noch elf Jahre nach der Auferstehung unter seinen Jüngern gelehrt haben soll. Den gleichen

²¹⁵ Priapos = ὁ πρῖν τι εἶναι ποιήσας, ὃς ἐπριοποίησε τὰ πάντα, προγνώστης τῶν ὄλων, dagegen Eloëim ἀπρόγνωστος καὶ ἄγνωστος, wie auch Edem, die μισοπαρθένος, τὰ κάτω ἔχδνα. Eloëim ist noch kein tief unten stehender Demiurg, sondern Herr und Vater der Engel, obschon unwissend. Die Dreiheit der Prinzipien entspricht der neuplatonischen. Die Engelnamen des Gefolges der Edem, wie Babel, Achamoth, Naas (𐤁𐤏𐤃), Bel, Belias, Satan, Pharaos, sind sicher der Bibel entnommen und viele Schriftstellen benutzt, wie Is 1, 2 3 (Himmel und Erde stellen Geist und Seele im Menschen dar); das „Israel me non cognovit“ wird erklärt: Hätte Edem gewußt, daß ich beim Agathos bin, sie hätte nicht das Pneuma im Menschen wegen der Unwissenheit des Vaters (Eloëim) bestraft. Os 1, 2 wird erläutert: ἐκπορευέσεται ἡ Ἐδὲμ ἀπὸ τοῦ Ἐλωείμ. Ebenso kannte Justin heidnische Schriftsteller, besonders Herodot., Hist. 4, 8—10; er benutzte nicht bloß die Heraklesmythen, sondern auch die weiteren vom Schwane der Leda, vom Golde der Danae, von Ganymedes und dem Adler (Adam und Naas). Philosoph. 5, c. 27: οὐδενὶ τούτῳ κακῷ χεῖρον ἐνέτυχον.

Kreisen wie diese sog. Pistis Sophia wird auch die größere, von Schmidt veröffentlichte koptische Schrift zugeteilt, die er mit den in der Pistis Sophia erwähnten zwei Büchern des Jeû identifiziert. In diesen wird die gnostische Kosmogonie entwickelt, mit Aufzählung der Emanationen des Jeû; ferner werden die Mysterien des Lichtes, der drei Taufen, der geistigen Salbung und der Sündenvergebung dargelegt sowie das Mysterium der zwölf Äonen, um letztere nach dem Tode durchwandern zu können. Beide Schriften werden den Kreisen der ägyptischen „Gnostiker“ oder Ophiten von enkratitischer Richtung (Severianer) zugeschrieben ²¹⁶.

C. Die alexandrinische Gnosis.

1. Basilides.

Basilides (Basileides), gebürtig aus Syrien, lebte später in Alexandrien, ward unter Hadrians Regierung Stifter einer weit verbreiteten Sekte, die sich bis 400 forterhielt. Er sowohl als sein Sohn Isidor waren Schriftsteller, die sich auf die Weissagungen angeblicher Propheten, auf einen gewissen Glaukias, Dolmetscher des Apostels Petrus, sowie auf den Apostel Matthias (oder Matthäus) beriefen ²¹⁷. Das Lehrsystem der Basilidianer wird

²¹⁶ Die Pistis Sophia (Ausgaben s. Literatur) ist im älteren sahidischen Dialekte etwa im 3. Jahrhundert geschrieben. Für den ophitischen Ursprung zeugen: 1) die vielen barbarischen Namen, die besonders den Ophiten eigen sind (ed. Schmidt 235 ff. u. öfter); 2) die der Sophia eigene Stellung und ihre Bußgesänge, μετάνοια (S. 28 ff.); 3) die Beschreibung des Engels mit dem Löwengesichte, ganz wie ihn Celsus kannte und wie er nach Origenes (C. Cels. 6, 30; 7, 40) bei den Ophiten sich fand; 4) das Vorkommen des Jaldabaoth, der auch hier „feuriger Gott“ heißt, wie bei den Naassenern in Philosoph. 5, 7 (S. 166); 5) die Erwähnung von Jao, Sabaoth, Michael, Ophiomorphos (S. 7 8 84 ff. 126 ff. 138 188 u. sonst); 6) der Name Adamas (S. 15 23 usw.) vgl. mit Philosoph. 5, 6 7; 7) der häufige Gebrauch des Symbols des Hundes und des Krokodils (S. 165 207); 8) die Stellung des Täufers Johannes (S. 7 8 79 usw. vgl. mit Iren., Adv. haer. 1, 30, 12. Epiph., Haer. 26, 6f.) usw. Nach diesem Buche fand Jesus die Sophia traurig unter dem 13. Äon (24 Äonen sollen aus dem Urvater und den zwei dreikräftigen Wesen um ihn emaniert sein), ihrem eigentlichen Wohnsitze, in den sie nicht mehr gelangen konnte, seit sie infolge ihres beim Anblick des höheren Lichtes entstandenen Mißvergnügens und des dadurch erregten Zornes der andern Archonten getäuscht und verstoßen in das Chaos hinabgesunken war. Nach und nach befreite Christus die vielfach, auch von der Schlange verfolgte Sophia, brachte sie wieder in die Nähe ihres Wohnsitzes, dann in diesen selbst. Die Bußgesänge der Sophia, meist Paraphrasen von Psalmen, geben eine sittlich-reinere Lehre von Sünde, Reue, Gnade und Vergeltung, als andere Zweige dieser Gruppe sie aufzeigen. — Köstlin, Das gnostische System des Buches Pistis Sophia: Theol. Jahrb. von Baur und Zeller 1854, 1—104 137—190. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia (Texte und Untersuchungen VII, 2), Leipzig 1891. Lieblein, Pistis Sophia. L'antimimon gnostique est-il le ka égyptien? Christiania 1908; Pistis Sophia. Les conceptions égyptiennes dans le gnosticisme, ebd. 1909 (beides Auszüge aus Christiania Videnskabs selskab forhandlingar).

²¹⁷ Über die Zeit des Βασιλείδης vgl. Clem. Alex., Strom. 7, 17. Euseb., Hist. eccles. 4, 7. Er schrieb 24 Bücher Exegetika (Fragmente aus Buch 13 bei Acta disput. Archelai et Manetis c. 55: Migne, Patr. gr. 10, 1524, aus Buch 24 bei Clem. Alex. a. a. O. 4, 12), gegen die Agrippa Castor einen Ἐλεγχος verfaßte (Euseb. a. a. O.). Daß er auch ein eigenes Evangelium hatte, ist nach Orig., In Luc. hom. 1 (Migne, Patr. gr. 13, 1803: „Ausus fuit et Basilides Evangelium scribere et suo illud nomine titolare“); Ambros., Prooem. in Luc.:

von Klemens von Alexandrien und in den Philosophumenen sowie von Irenäus und Epiphanius verschieden dargestellt, ohne daß jedoch vielseitige Berührungspunkte ausgeschlossen wären; jedenfalls hat es manche Umgestaltungen erfahren.

Irenäus, dem sich Epiphanius und Theodoret anschließen, stellt das System des Basilides in folgender Weise dar: Der un erzeugte Vater aller Dinge ist unbegreiflich und unaussprechlich. Aus ihm entstand der Nus, aus dem Nus der Logos, aus diesem die Phronesis, aus ihr die Sophia und Dynamis, aus diesen die Herrschaften und Gewalten und die Engel. Diese letzteren schufen den ersten Himmel²¹⁸. In fortgehender Entwicklung emanieren weitere Engel geringerer Ordnung, die sich ebenfalls einen eigenen Himmel schufen, und so ging es fort bis zur Zahl von 365 Geisterreichen oder Himmeln, weshalb auch das Jahr so viele Tage hat. Der Inbegriff aller dieser Geisterreiche wird bezeichnet mit dem mystischen (altägyptischen Zauber-) Namen Abrasax oder Abraxas, dessen Buchstaben nach der Zahlbedeutung eben 365 ergeben²¹⁹. Die den untersten Himmel bewohnenden Engel bauten unsere sichtbare Welt und teilten unter sich die Erde und die auf ihr befindlichen Völker. Der erste dieser Engel, der Judengott, wollte seinem Volke, den Juden, alle andern Völker unterwerfen. Die andern Engel widerstanden ihm und so auch die übrigen Völker seinem Volke, so daß Kampf die Welt erfüllte²²⁰. Da sandte der ungezeugte

Hier., Praef. in Matth.; Macar., Or. in Luc. (aus Orig., Opp. III 981, ed. De la Rue) wahrscheinlich, jedoch nicht außer allem Zweifel. Isidor schrieb: 1) über die angewachsene Seele (περί προσφυούς ψυχής); 2) Ethica; 3) Comment. exeg. in prophetam Parchor 1. 1 et 2. Von ersterer Schrift gibt Clem. Alex., Strom. 2, 20, von der zweiten ebd. 3, 1 (ebenso Epiph., Haer. 32, 4), von der dritten ebd. 6, 6 einzelne Stellen. Agrippa Castor nennt die Propheten Barkabbas und Barkoph; es ist fraglich, ob Barkoph und Parchor verschieden sind. Als weitere Gewährsmänner des Basilides nennt Klemens von Alex. (Strom. 7, 17) den Glaukias und den Matthias (vgl. Philosoph. 7, 20). Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums 207 ff. 213 ff.; Windisch, Das Evangelium des Basilides: Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. VII (1906) 236—246.

²¹⁸ An Sophia und Dynamis reihen mehrere die δικαιοσύνη und εἰρήνη an, von denen bei Clem. Alex., Strom. 4, 25 die Äußerung des Basilides angeführt wird: δικαιοσύνην δὲ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν εἰρήνην ἐν ὁδοῶδι μένειν ἐνδιατεταγμένας. Irenäus (Adv. haer. 2, 16, 4) erwähnt vorübergehend die Ogdoas (wovon Philosoph. 7, 25 f.).

²¹⁹ Ἀβραάξ haben die griechischen Texte, was wirklich 365 gibt, während die lateinischen die Form Abraxas haben. Die Etymologie des Wortes steht nicht fest. Den Namen erklären Pseudo-Tertullian und Hieronymus (In Amos c. 3) für den Namen des höchsten Gottes selbst. Insofern eben alle Geisterreiche zusammen diesen, soweit er sich offenbart, bezeichnen, ist dies richtig. So erscheint Abrasax als princeps oder Archon der Basilidianer (Philosoph. 7, 26, S. 204 ist es der Name des großen Archon, der den übrigen Reichen vorangestellt wird). Siehe Dietrich, Abraxas (Leipzig 1891). Über die Abraxasgemmen siehe Io. Macarius, Abraxas seu de gemmis Basil. disquis., ed. Io. Chiflet. Antwerpen 1657. Bellermann, Über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde. Berlin 1817 ff. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer, Art. „Abraxas“. Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie I 129—131. Es ist jedoch zweifelhaft, ob die Abraxasgemmen alle basilidianisch sind; jedenfalls muß man darin gnostische Amulette sehen, die bei den Anhängern der Sekten sehr verbreitet waren.

²²⁰ Auf die über die Völker herrschenden Engel (Elohim) bezog man Dt 32, 43. Origenes (In Ier. hom. 10, c. 5: Migne, Patr. gr. 23, 364) rechnet den Basilides nebst Valentin und Marcion zu denen, die den Schöpfer lästern.

Vater seinen Erstgeborenen, den Nus, der auch Christus heißt, um diejenigen, die glauben wollen, zu retten und von der Macht der weltbildenden Engel zu befreien. Dieser erschien unter den Menschen, litt aber nur zum Scheine; Simon von Cyrene trug das Kreuz und ward gekreuzigt, von den Juden für Jesus gehalten, während dieser die Gestalt Simons annahm und die Juden verhöhnte, dann zu seinem Vater emporstieg. Daher muß man nicht an den Gekreuzigten glauben, sondern an den vom Vater Gesandten, den die Juden fälschlich für gekreuzigt hielten; die Verleugnung des Gekreuzigten ist nicht nur erlaubt, sondern auch ein Beweis der Befreiung von den Engeln, welche die Leiber bildeten, und der Erkenntnis des höchsten Vaters²²¹. Wer alle Engel und ihre Ursachen kennt, wird mit ihnen unsichtbar und unbegreiflich für alle, kennt alle, ohne von ihnen gekannt zu sein. Aber nicht viele können diese Mysterien wissen, aus Tausenden einer oder aus Zehntausenden zwei. Nur die Seele erlangt das Heil; der Leib ist von Natur vergänglich und steht nicht auf. Die Prophetien des Alten Bundes stammen von den weltbildenden Engeln, das Gesetz vom Judengott, dem Archon, der die Juden aus Ägypten befreit hat²²². Außerdem erfahren wir von den Basilidianern, daß sie ihren Anhängern nach Pythagoreerart ein längeres, ja fünfjähriges Stillschweigen auferlegten, daß sie sich magischer Künste, der Anrufungen und besonderer Zauberformeln, sowie barbarischer Namen von Himmeln, Engeln und Propheten bedienten, den Genuß der den Göttern geopfertem Speisen für erlaubt und äußere Handlungen überhaupt für gleichgültig hielten, daß sie das Fest der Taufe Jesu feierlich am 11. Tybi (6. Januar, Epiphanie) begingen²²³.

Die *Philosophumena*²²⁴ bezeichnen das Basilidianische System als aus Aristoteles geschöpft, stellen die peripatetische Philosophie dar und entwickeln dann die Lehre des Basilides in einer dem spätern Manichäismus ähnlichen Weise. Das höchste, bestimmungslose Urwesen warf den Weltsamen aus, in dem eine dreigeteilte Sohnschaft beschlossen war, von immer geringerer Vollkommenheit. Aus dem Weltsamen ging der große Archon hervor, dessen Reich die Ogdoas bildete. Ein zweiter Archon herrschte in der Hebdomas. Von dem Lichte aus dem Reiche der Ogdoas ward Jesus, der Sohn der Maria, erfüllt, um die Seelen in der Gestaltlosigkeit zu leiten und die dritte Sohnschaft, die noch in der Materie war, emporzuheben durch die Erkenntnis der überweltlichen Dinge²²⁵.

²²¹ Iren., Adv. haer. 1, 24, 4. Epiph., Haer. 24, 5. Agrippa Castor bei Euseb., Hist. eccles. 4, 7. Das Martyrium galt aber vielen Basilidianern als wertlos, weil es eine Strafe der Sünden sei (Clem. Alex., Strom. 4, 12, ed. Stählin II 284. Orig., In Matth. comment. ser. n. 38: Migne, Patr. gr. 13, 1652 f.). Sie scheinen auch die Sündenlosigkeit Jesu bestritten zu haben (Clem. Alex. a. a. O. 285: Πῶς δὲ οὐκ ἄθεος, θειάζων μὲν τὸν διάβολον, ἄνθρωπον δὲ ἀμαρτητικὸν τολμήσας εἰπεῖν τὸν κύριον;). Die Stelle wird übrigens verschieden erklärt, und der Satz, niemand erleide ein unverdientes Übel, konnte in dem von Irenäus dargestellten System kaum eine Anwendung auf Jesus finden, der ja nach jenem gar nicht gelitten hat.

²²² Iren. a. a. O. n. 5. Theodoret, Haer. fab. 1, 4.

²²³ Agrippa Castor bei Euseb., Hist. eccles. 4, 7. Iren., Adv. haer. 1, 24, 5 6. Epiph. a. a. O. n. 2. Theodoret a. a. O.; Clem. Alex., Strom. 1, 21. Besonders wird das auch bei andern Gnostikern vorkommende Wort *καυλακαὺ* (Is 28, 10 entlehnt) erwähnt, nach Epiphanius Name eines Archon, nach Theodoret Name des Erlösers, wofür auch Iren. a. a. O. n. 6 spricht, während nach einer dunkeln Stelle (n. 5) einige das Wort auf die Welt beziehen. Die Alten erklären es verschieden: Epiph., Haer. 25, 4: *Kaulakauk* = ἐλπίς ἐπ' ἐλπίδι; andere: „linea ad lineam, regula ad regulam“.

²²⁴ In den *Philosoph.* wird das System des Basilides behandelt in B. 7, c. 14–27 (ed. Wendland III 191–208).

²²⁵ Drei Stufen sind unterschieden: 1) σύγχυσις τῆς πανσπερμίας. Vgl. Clem. Alex., Strom. 2, 20 (S. 176): σύγχυσις ἀρχική. Acta disp. Archel. et Manet. c. 55:

Basilides nahm eine pantheistische Emanation an sowie eine Vermischung des Göttlichen und Ungöttlichen, wodurch eine Disharmonie entstand, die wieder zur Harmonie zurückgeführt werden mußte. Diese Vermischung scheint aber nicht einem Angriffe eines selbständigen Reiches des Bösen auf das Lichtreich, sondern einem Herabfallen der göttlichen Lebenskeime in das Chaos zugeschrieben werden zu müssen. Sie diente zur Verherrlichung des höchsten Gottes, der zuletzt alles wieder in seine Schranken zurückbringt. Dem hinabgefallenen Lebenskeime klebt Finsternis und Tod, dem Göttlichen das Ungöttliche an, ohne daß jedoch das ursprüngliche Wesen dadurch vernichtet werden könnte, es muß nur nach und nach von dem Fremdartigen sich reinigen, um wieder zu seinem Glanze zu gelangen. Der ganze Weltlauf hienieden ist ein Läuterungsprozeß zu diesem Behufe. Naturnotwendigkeit und Willensfreiheit sind aber nicht vermittelt; einige Basilidianer nahmen deshalb die pythagoreische Seelenwanderungslehre an. Die Regierenden der niederen Himmel sind auch wider Wissen und Willen dem Gesetze des höchsten Wesens unterworfen, von dem das der Natur aller Wesen eingepflanzte Entwicklungsgesetz herstammt. Nur in Verbindung mit einer höheren Lebenskraft konnte das Göttliche in der menschlichen Natur wahrhaft seine Freiheit erlangen. Nach der Darstellung der Philosophumena zeigt die Lehre Einfluß von stoischer Metaphysik. War auch die Sittenlehre von der Idee über den Ursprung der Welt abhängig, so enthielt sie doch manche Bestandteile, die eine bessere Geistesrichtung anzeigen, als sie bei vielen späteren Gnostikern sich findet. Das ehelose Leben war geachtet als Mittel, sich ungestörter dem Reiche Gottes zu widmen, aber die Ehe zugestanden als Mittel, sich den beständigen sinnlichen Anfechtungen zu entziehen. Der Glaube ward sehr hoch gestellt; er sollte aber, wie auch die Erwählung, jeder der verschiedenen Stufen der Geisterwelt entsprechend sein und der übernatürlichen Auserwählung gemäß der Glaube jeder Natur erfolgen. Sich selbst (die der göttlichen Sohnschaft Angehörigen) sahen die Basilidianer als von Natur aus zur Seligkeit bestimmt an, so daß sie nimmer zu Grunde gehen könnten, während andere notwendig zu Grunde gehen mußten ²²⁶.

2. Karpokrates.

Einen völlig heidnischen und unsittlichen wie antijüdischen Charakter hatte das System des Alexandriner Karpokrates, eines Zeitgenossen des Basilides, der in seinen Grundlehren Platoniker war. Ihm war die Monas, der Allvater, die Quelle aller Dinge und die Versenkung des Geistes in sie

commixtio. Die Leidenschaften heißen nach Clem. Alex. a. a. O. προσαρτήματα, Anhängsel, der vernünftigen Seele durch die ursprüngliche Vermischung angehängt, so daß zwei Seelen, eine vernünftige und eine tierische, böse im Menschen sind. Weit verbreitet war die Vorstellung, daß Dämonen im Menschen wohnen (Orig., In Ios. hom. 15, n. 5: Migne, Patr. gr. 12, 902). 2) Die φιλοκρίνησις, woher die σοφία φιλοκρινητική καὶ διακριτική (Clem. Alex. a. a. O. 2, 8 init.). 3) Die ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεία.

²²⁶ Über die Seelenwanderungslehre interessante Stelle bei Orig., In Rom. 1, 5, n. 1 (Opp. ed. Lommatzsch VI 336 ff.), zu Röm 7, 9. Clem. Alex. a. a. O. 4, 12. Über die Ehe ebd. 3, 1. Über Glauben und Auserwählung ebd. 2, 3; c. 6; 4, c. 26: die Seele des Gnostikers habe ζήτην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου erhalten, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν. Über die Seligkeit der Auserwählten Orig. a. a. O. 1, 8, n. 11 (S. 637). Clem. Alex. a. a. O. 5, 1: τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος.

der Weg zur Seligkeit. Aus der Monas war eine Reihe von Geistern hervorgegangen, die sich empörten und die sichtbare Welt schufen (weltbildende Engel); von ihnen stammen auch die verschiedenen Volksreligionen mit Einschluß der jüdischen. Die aus einem höheren Dasein herabgesunkene Menschenseele soll wieder in die Monas zurückkehren mittels der Wiedererinnerung an ihren früheren Zustand und der Verachtung aller von den Dämonen herrührenden Gesetze. Den Weg der wahren Gnosis betraten Pythagoras, Plato, Aristoteles und Jesus, der Sohn von Joseph und Maria, ein sehr edler Mensch; denselben Weg können alle andern betreten. Die Tugend soll frei sein, jedes Gesetz aufhören, denn nichts ist von Natur aus gut oder böse, sondern alles durch die Meinung der Menschen; alles, was die Erde trägt und dem Menschen zum Genusse dient, soll gemeinschaftlich sein. Karpokrates (der Urahn des modernen Kommunismus) übte Theurgie, war Schriftsteller und lebte durchaus unsittlich. Die Liebesmahle wurden mit schändlichen Ausschweifungen beschlossen. In ihren Heiligtümern hatten die Karpokratianer Bilder Jesu und der griechischen Philosophen; sie trugen am rechten Ohre besondere Kennzeichen eingebrannt. Auf der Insel Kephalaria verbreitete des Karpokrates Sohn Epiphanes dessen Lehren, führte Weibergemeinschaft ein und erhielt daselbst, nachdem er als siebzehnjähriger Jüngling verstorben war, einen Tempel. Die Sekte verbreitete sich auch in Ägypten, und in Rom suchte unter Papst Anicet (um 155—166) eine gewisse Marcellina ihr Anhänger zu gewinnen. An die Karpokratianer schlossen sich an: 1) Antitakten, deren Gott allen unbekannt und durchaus gut, auch Schöpfer war, dessen rebellischer Sohn aber bei den Menschen Widerstand und Rache finden sollte durch Verachtung aller Gebote; 2) die Prodizianer, von Prodikus, den Theodoret den Stifter der Adamiten nennt, die Weibergemeinschaft und schändliche Ausschweifungen pflegten, ja sogar die Unzucht öffentlich getrieben wissen wollten. Alle diese Parteien nahmen den stolzen Namen Gnostiker in Anspruch.

3. Valentin.

Die zahlreichste und wohl die bedeutendste gnostische Sekte stiftete Valentinus, Zeitgenosse des Karpokrates, wahrscheinlich in Alexandrien geboren. Er verbreitete seine Lehre in Ägypten und Asien, reiste unter Hyginus (136—140) nach Rom, wo er längere Zeit blieb, aber zuletzt als Irrlehrer entdeckt und aus der Kirche ausgestoßen ward. Er floh darauf nach Sypern, wo er gegen 161 gestorben zu sein scheint. Obschon er seine Lehre von Theudas, einem Schüler des Apostels Paulus, erhalten haben wollte, so schöpfte er doch vorzugsweise aus der hellenischen, besonders pythagoreischen und platonischen Philosophie²²⁷. Die Lehren des Valentinus sind fol-

²²⁷ Valentinus soll Häretiker geworden sein, weil er nicht Bischof ward (Tertull., Adv. Valentin. c. 4). Um 140 war seine Lehre schon ziemlich weit verbreitet, gleich denen des Basilides und Saturnilus (Iustin., Dial. c. Tryph. c. 35). Von seinen Schriften werden genannt: 1) mehrere Briefe, darunter einer ad Agathopodem (Clem. Alex., Strom. 3, 7), sowie andere (ebd. 2, 8); 2) Homilien, besonders über die Freundschaft (ebd. 4, 13; 6, 6); 3) Psalmen (Philosoph. 6, 37. Tertull., De carne Christi c. 20); 4) De origine mali, Fragment im Dial. de Marcionitis (Orig., Opp. I 840 f., ed. De la Rue). Ein neues Evangelium brachten erst seine Anhänger auf, die auch manches unter seinem Namen geschrieben haben sollen, so das Fragment von der Äonenlehre (Epiph., Haer. 31, 5 6. Massuet, In Iren. c. Haer., Paris 1712, diss. 1, S. 352 f.).

gende: Das Urwesen (Bythos, Propator, Proarchon) ist die höchste und alleinige volle Gottheit und Grund alles Seins, aller begrifflichen Auffassung entrückt. Bei ihm liegt das Selbstbewußtsein im Schweigen. Letzteres (Sige, Ennoia, Charis) ist mit ihm als Genossin (Syzygos) verbunden, und nur in einer Reihe von solchen Paaren tritt das in dem Bythos beschlossene Leben hervor²²⁸. Aus dieser Verbindung gehen dann die höheren Geister (Äonen) als Entfaltungen und Kräfte hervor, gewissermaßen personifizierte Momente des sich zur Endlichkeit entfaltenden und in sich selbst wieder zusammenfassenden Absoluten. Aus Bythos und Sige emanieren der Eingeborene (Monogenes) oder Nus, der erhabenste Äon, Anfang aller Dinge, der allein den Urvater schaut, und die Wahrheit (Aletheia), seine Ergänzung. Diese Vier bilden die oberste Vierheit (Tetras). Nus und Aletheia brachten zwei andere Äonen hervor: Logos und Zoe, diese wieder zwei andere: Anthropos (Mensch) und Ekklesia (Kirche). So war die Vierzahl zur Achtzahl erhoben (die erste selige Ogdoas)²²⁹. Logos und Zoe zeugen wiederum fünf, Anthropos und Ekklesia aber sechs Geisterpaare; so finden sich dreißig Äonen, fünfzehn männliche und fünfzehn weibliche. Je weiter sich diese Äonen vom Bythos entfernen, desto mehr nimmt das Göttliche in ihnen ab. Die letzte Zwölfzahl (Dodekas) war schwächer als die zehn Äonen (Dekas), diese schwächer als die oberste Ogdoas. Sie bildeten zusammen das Pleroma (Fülle), dem ein wesenloses Chaos als Kenoma (Leere), auch Hysterema, gegenübersteht²³⁰. Alle Äonen wollten den Bythos erfassen und waren darum dem Nus neidisch, der ihnen gerne seine Erkenntnis mitgeteilt haben würde, hätte die Sige nicht abgewehrt. Am stärksten war der Drang nach Erfassen des Urvaters in dem untersten weiblichen Äon, der Sophia; sie wollte ihre Schranken durchbrechen und die Größe des Bythos erfassen, was ihr unmöglich war; sie wäre unfehlbar zu Grunde gegangen, hätte nicht Horos (der Genius der Begrenzung), ein vom Vater emanierter Äon, der

²²⁸ Die absolute Transzendenz des höchsten Gottes ist sehr scharf betont bei Iren. a. a. O. I, 1; Philosoph. 6, 9; Tertull., Adv. Valentin. c. 7. Nach Iren. a. a. O. I, 11, 1 nahm Valentin selbst die Sige als Syzygos des Bythos an und stellte eine διὰς ἀνομήματος von beiden auf. In seiner Schule gab es aber verschiedene Ansichten (Iren. a. a. O. I, 2, 4; II, 5. Philosoph. 4, 29; 10, 13): a) der Bythos ist weder männlich noch weiblich; b) er ist mann-weiblich; c) er hat die Sige zur Gemahlin.

²²⁹ Die Äonen sind auch Kräfte (δυνάμεις), wie sie sonst erscheinen, Affektionen (διαθέσεις), alle überzeitlichen Entfaltungen des göttlichen Wesens (numen bei Euseb., Praep. ev. 11, 10), die Kategorien, unter denen man letzteres zu denken hat, hypostasierte Ideen, Urbilder alles natürlichen und geistigen Lebens. Philosoph. 6, 20 wird darauf hingewiesen, daß dasselbe, was bei Valentin νοῦς, ἀλήθεια und die folgenden vier Äonen sind, bei Simon die sechs Wurzeln vorstellen.

²³⁰ Nach Philosoph. 6, 29 emanieren die zehn Äonen noch von Nus und Aletheia, die zwölf von Logos und Zoe. Aber Irenäus (a. a. O. I, 1, 2; II, 1) und Tertullian (a. a. O. c. 5) verdienen hier wohl den Vorzug. Beide letztere (Iren. a. a. O. I, 1f. Tertull. a. a. O. c. 7 8) zählen bis hierher 30 Äonen, die Philosophumena 28; letztere zählen Bythos und Sige hier nicht mit, wobei dann die Zahl 30 erst durch das Hinzutreten von Christus und Pneuma erreicht wird (vgl. Iren. a. a. O. n. 3). Die Zahl 30 wird auf Mt 20, 1 ff. gestützt, da 1, 3, 6, 9, 11 zusammen sie ergeben, dann auf die 30 Jahre des verborgenen Lebens Christi. Einige Valentinianer leiten auch direkt vom Nus den Anthropos und die Ekklesia ab und von diesen erst Logos und Zoe (Epiph., Haer. 31, 5. Iren. a. a. O. I, 12, 3).

auch Stauros (Kreuz) heißt, sie in ihre ursprünglichen Schranken zurückgewiesen. Zur Wiederherstellung der gestörten Harmonie im Pleroma erzeugten Nus und Aletheia den Christus und den Heiligen Geist; Christus klärte die Äonen über ihr Verhältnis zu Bythos und Nus auf; die Äonen priesen nun den Urvater und erzeugten aus dem Schönsten, was sie hatten, den Äon Jesus, die „gemeinsame Frucht des Pleroma“, der das göttliche Leben außerhalb desselben verbreiten und für die niedere Welt das werden sollte, was der eingeborene Nus für die höhere war²³¹. In ihrem krankhaften Sehnen hatte die Sophia eine unreife Geburt hervorgebracht, die niedere Weisheit, Achamoth, ein den Leidenschaften unterworfenes Geschöpf. Da der Horos diese nicht mit ihrer Mutter in das Pleroma einließ, so stürzte sie sich in das Chaos, vermischte sich mit ihm und empfand da alle Zustände eines Gott entfremdeten Geistes. Sie erhielt durch Christus und Horos Beistand, so daß sie aus dem Chaos befreit und in eine unvollkommenere, an das Pleroma grenzende Welt (den Ort der Mitte) versetzt ward²³². Aus den verschiedenen Affektionen der Achamoth sind die verschiedenen Substanzen der unteren Welt entstanden²³³; sie teilte der Materie Lebenskeime mit und gebar den Demiurgen, der aus einem psychischen und physischen Stoffe besteht, seine Mutter nicht kennt und sich selbst für den höchsten Gott hält. Dieser gründete die niedere Welt, ein Abbild der höheren Geisterwelt, unter dem ihm unbekannten Einflusse der Mutter und des Äon Jesus²³⁴. Der Demiurg steht sieben Himmeln von Engeln vor (Hebdomas), der Kosmo-

²³¹ Die Angabe der Philosoph. 6, 30, die Sophia habe den Bythos nachahmen und für sich allein διὰ τοῦ συζύγου zeugen wollen, paßt zu der Ansicht derjenigen, die dem Bythos keine Gemahlin geben. Es gab aber auch sonst verschiedene Meinungen in der Sekte (Iren. a. a. O. 1, 2, 3. Tertull. a. a. O. c. 9 10). Nach der einen wäre die Sophia in ihrem törichtem Streben fast aufgelöst und absorbiert worden, hätte nicht Horos (auch Stauros, Metocheus) sie zu sich selbst gebracht und bewirkt, daß sie ihrem leidenschaftlichen Streben (Enthymesis und Pathos) entsagte. Nach der andern brachte sie die gestaltlose Substanz der Achamoth zur Welt (so auch Philosoph.); beides läßt sich wohl vereinigen. Ihr früheres Sehnen brachte den Abortus (Ektroma) hervor, den sie von sich ausschied, als sie in das Pleroma zurückkehrte.

²³² Die Geschichte der Sophia fanden die Valentinianer vorgebildet in den biblischen Zwölfzahlen, da sie der zwölfte Äon der Dodekas war: in Judas, dem zwölften Apostel, im Leiden Christi im zwölften Monat (da sie ihm nur ein Jahr öffentlichen Wirkens zuschrieben), in der blutflüssigen Frau (Mk 5, 31 ff. Iren. a. a. O. 1, 3, 3; 2, 20, 1). Der Horos war wahrscheinlich (Iren. a. a. O. 1, 11, 1) ein doppelter: 1) zwischen Bythos und dem Pleroma; 2) zwischen dem Pleroma und der niederen Sophia (ἡ κάτω Σοφία, ἐνθύμησις, Prunicos, Achamoth — Irenäus; οὐσία ἄμορφος, ὕλη, πάθος, ἄμορφον κῆμα — Theodoret).

²³³ Iren. a. a. O. 1, 4, 2; 2, 10, 3. Die Affekte sind nach Philosoph. 4, 32: φόβος, λύπη, ἀπορία, δέησις, ἐπιστροφή, ἱκετεία. Tertull., Adv. Valentin. c. 17: „Facta est trinitas generum ex trinitate causarum: unum materiale, quod ex passione, aliud animale, quod ex conversione, tertium spirituale, quod ex imaginatione.“ Iren. a. a. O. 1, 5, 1: aus dem πάθος die Hyle, aus der ἐπιστροφή das Psychische, das Pneumatische aber aus dem, was sie (beim Erscheinen des Soter mit seinen Engeln) als eine geistige, engelähnliche Frucht gebar.

²³⁴ Der Demiurg (Iren. a. a. O. Tertull. a. a. O. c. 21. Philosoph. 6, 23) begünstigte, ohne sich Rechenschaft geben zu können, die mit dem pneumatischen Samen von der Achamoth ausgestatteten Seelen, machte einige zu Propheten, Priestern und Königen; von ersteren sprachen viele durch die Sophia und den Soter Jesus, anderweitig waren sie auch vom Demiurgen inspiriert.

krator (Weltherrscher, Satan, Beelzebub) aber der untersten hylischen Welt, obschon öfter als Geschöpf des psychischen Demiurgen, doch weiser als dieser gedacht. Der Demiurg wird wieder Schöpfer einer dritten Welt, worin der Mensch die erste Stelle einnimmt, den jener aus der Materie schuf, indem er ihm eine Seele einhauchte; aber ohne daß jener es ahnte, ging auf den Menschen durch die Sophia ein höheres Lebensprinzip über, der Geist (Pneuma). Durch diesen erhob sich der Mensch über den beschränkten Demiurgen; bestürzt darüber verbot ihm dieser, vom Baume der Erkenntnis zu essen. Der Mensch übertrat das Gebot, ward aus dem Paradiese in die materielle Welt hinabgestoßen und in einen grobmateriellen Leib gebannt. Nur Achamoth verhinderte, daß er ganz der Materie unterlag. Das Gesetz und die Propheten redeten fast nur vom Demiurgen; alle Propheten vor Christus waren Räuber und Diebe (Jo 10, 8). Der Demiurg verhieß den Juden einen psychischen Messias, und dieser erschien in dem mit einem ätherischen Leibe ausgestatteten Jesus von Nazareth, der nichts von Maria annahm, sondern wie Wasser durch eine Röhre durch sie hindurchging. Da aber alles Pneumatische befreit und mit dem Pleroma wieder vereinigt werden sollte, so vereinigte sich mit diesem psychischen Messias bei seiner Taufe durch Johannes, den Repräsentanten des Demiurgen, der erhabene Aon Jesus Soter und wirkte durch ihn, zog aber beim Leiden seine Kraft wieder zurück. Durch ihn erhielten sowohl die Menschen als der Demiurg die Erkenntnis der höheren Weltordnung²³⁵. Der Erlöser Jesus wird Gatte der Achamoth und führt sie samt den pneumatischen Menschen in das Pleroma ein. Sind letztere zum Eingang in dieses reif, so tritt die volle Erlösung ein; die psychischen Naturen kommen in den Ort der Mitte, das Reich des Demiurgen, die materiellen (hylischen) gehen ganz unter. Es gibt nämlich drei Arten von Menschen: fleischliche, seelische, geistige. Der Buchstabe der Lehre Jesu ist für Psychiker (Katholiken), die allein gute Werke nötig haben; der Geist aber, den der Soter in die Lehre Jesu hineinlegte, ist für die Pneumatiker, die unfehlbar schon kraft ihrer Natur selig werden. Zuletzt wird die Materie von einem aus der Tiefe hervorbrechenden Feuer verzehrt. Voraus geht die Scheidung zwischen allen materiellen, psychischen und pneumatischen Elementen, und die Befreiung der Psychiker von der Gewalt des Satans, der Pneumatiker vom Demiurgen²³⁶. Die Moral der Valentinianer war sehr verderbt, der Genuß von Götzenopfern gleichgültig, die Erkenntnis (Gnosis) als das Eigentümliche der Geistesmenschen ward bei weitem dem Glauben (Pistis) vorgezogen, der nur Sache der seelischen Menschen sei; den ersteren, als dem Salze der Erde, konnten auch Handlungen nicht schaden, die letzteren verboten und verderblich waren. Überall zeigt

²³⁵ Es kommen drei (Philosoph. 6, 36), ja sogar (Iren. a. a. O. 1, 9, 2) vier oder fünf Christi vor: 1) der Monogenes (Nus); 2) der von diesem abstammende Logos; 3) die gemeinsame Frucht der Aonen, Jesus-Soter; 4) der mit dem Heiligen Geiste vermählte, emaniert zur Herstellung der Harmonie des Pleroma; 5) Jesus der Sohn Mariens. Letzterer vereinigt aber in sich: a) eine psychische Natur vom Demiurgen, b) eine somatische, die er der Ökonomie wegen annahm, c) eine pneumatische von der Achamoth, d) nach der Taufe auch die gemeinsame Frucht des Pleroma. Diese vier Bestandteile sind ein Typus der obersten Teaktys.

²³⁶ Iren. a. a. O. 1, 7, 1f. 5. Den Lehrsatz, daß einige φύσει ἐκ κατασκευῆς selig werden, andere ebenso zu Grunde gehen, erwähnt Origenes (C. Cels. 6, 61) als von der Kirche verdammt.

sich der heidnische Philosophenstolz, der in diesem vom orientalischen Dualismus freien, durchaus pantheistischen, vorzüglich auf pythagoreische und platonische Elemente wie auf die allegorische Schrifterklärung gestützten System sich ausprägt²³⁷.

4. Die Schüler Valentins.

Die Jünger des Valentinus wichen vielfach von den Lehren des Meisters ab, die sie teils erweiterten teils beschränkten. Es unterschieden sich besonders zwei Schulen der Valentinianer: 1) die italische, nach deren System der Heiland des Demiurgen einen psychischen Leib hatte, da er keinen hyllischen haben konnte, und der Geist erst bei der Taufe auf ihn herabkam und ihn dann vom Tode erweckte; 2) die anatolische (morgenländische), die ihm einen pneumatischen Leib zugestand, weil der Heilige Geist, wie die Sophia ebenfalls hieß, auf ihn herabgekommen sei. Zur italischen Schule gehörten Herakleon, bekannt durch exegetische Leistungen, in denen er sehr viele allegorische Erklärungen gab, obschon Origenes an ihm tadelte, daß er zu sehr am Buchstaben hänge und den anagogischen Sinn verkenne²³⁸; ferner Ptolemäus, der als der gelehrteste Valentinianer das System noch weiter ausbildete, im mosaischen Gesetze verschiedene Bestandteile (von Gott, von Moses, von den siebenzig Ältesten) unterschied und wieder zahlreiche Schüler hatte²³⁹; Sekundus, der sich jedoch wenig, fast nur in bloßen

²³⁷ Philosoph. 6, 27 37. Das Platonische zeigt sich besonders in der Äonenlehre (vgl. Tertull., De anima c. 18; die Äonen hießen auch Götter, obschon im beschränkten Sinne der Neuplatoniker); in der Idee des Entstehens der endlichen Welt durch einen Abfall im Geisterreiche; in dem Gegensatz des Idealen und Realen und in der Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses, wonach die Urbilder des in der sichtbaren Welt Vorhandenen in der oberen Idealwelt sich finden; in der Stellung des Nus; in der Trichotomie von Leib, Seele und Geist; in der Dreiteilung der sichtbaren, mittleren und unsichtbaren Welt. Dabei sind die pythagoreischen Zahlenmysterien auf das mannigfaltigste gebraucht. Beispiele valentinischer Schrifterklärung bei Iren. a. a. O. I, 3, 6; 8, 1 f.

²³⁸ Herakleons Fragmente zu Lukas und Johannes aus Klemens und Origenes gesammelt bei Massuet in Opp. Iren., Paris 1712, 362—376. Brooke, The Fragments of Heraclion (Texts and Studies I, 4), Cambridge 1891. Was Origenes (In Io., ed. De la Rue XIII 233) von ihm sagt: τῆς λέξεως ἔμεινε μὴ οἰόμενος αὐτὴν ἀνάγεσθαι, widerlegen viele angeführte Erklärungen desselben, z. B. XIII 235 zu Jo 4, 28. Bei Io 1, 3 erklärte er, zu den πάντα dürften nicht der αἰών oder τὰ ἐν τῷ αἰῶνι gerechnet werden, und zu οὐδὲ ἔν ergänzte er: τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν τῇ κτίσει.

²³⁹ Von Ptolemäus teilt uns Epiphanius (Haer. 33, 3—7) den Brief an Flora mit, worin ausgeführt wird, das mosaische Gesetz lasse sich weder auf Gott noch auf die Dämonen allein zurückführen, sei überhaupt nicht das Werk eines Gesetzgebers, sondern a) ein Teil sei von Gott, dem Demiurgen in der Mitte, in diesem die reine Gesetzgebung des Dekalogs, dann Gerechtes und Ungerechtes in den Vorschriften, besonders den praecepta iudicialia vermischt, dazu Typen und Symbole, die im Erlöser erfüllt seien; b) ein Teil von Moses wegen der Herzenshärte der Juden beigesetzt; c) ein dritter von den siebenzig Ältesten (Deuterozeis). Stieren, De Ptolemaei Gnost. ep. ad Floram, Jena 1843. A. v. Harnack, Der Brief des Ptolemäus an die Flora: Sitzungsber. der kgl. preuß. Akad. der Wissensch. 1902, 507—545; Hilgenfeld, Der Brief des Valentinianers Ptolemäus an die Flora: Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1881, 214 ff. Die Schüler des Ptolemäus gaben dem Bythos zwei Syzygien (Affektionen): Ennoia und Thelesis, Verstand und Willen. Aus ihrer Vermischung entstanden Monogenes

Worten von seinem Meister unterschied²⁴⁰, aber noch größere sittliche Ausgelassenheit förderte. Zu der morgenländischen Schule gehörte Axiontikus oder Axionikus in Antiochien, der nach Tertullian die ursprüngliche Lehre des Valentinus im 3. Jahrhundert noch festhielt.

Mit Ptolemäus stehen noch zwei andere Valentinianer in Verbindung: Kolarbasus (Kolorbasus) und Markus, von denen letzterer der Schüler des ersteren gewesen sein soll.

Nach Kolarbasus bezeichnete die erste Ogdoas nur einen Äon, den Vater, mit verschiedenen Namen. Daher wurden alle acht Äonen zugleich und auf einmal emittiert. Logos und Zoe stammen von Anthropos und Ekklesia ab, nicht umgekehrt. Vom Erlöser hatten die Kolarbasianer verschiedene Ansichten. Nach einigen war er aus dem Zusammenwirken aller 30 Äonen, nach andern aus den 10 Äonen, die von Logos und Zoe, nach wieder andern von den 12, die von Anthropos und Ekklesia abstammten, nach andern aus Christus und dem Heiligen Geiste²⁴¹.

Noch berücktigter wurde Markus, von seinen Zauberkünsten der Magier genannt, dessen Anhänger (Markosier) bis nach Gallien und Spanien kamen. Er bediente sich der Allegorie von Buchstaben, Silben und Zahlen, faßte das ganze Pleroma als einen Namen, die Tetraden, die Dekas und Ogdoas als Silben, die einzelnen Äonen als Buchstaben, und trug seine Geheimlehren in symbolisch-poetischer Form vor. Der höchste, geschlechtslose Vater wollte sein Unaussprechliches zum Aussprechlichen, sein Unsichtbares zum Sichtbaren machen. Er brachte also ein ihm ähnliches Wort hervor und sprach das erste Wort seines Namens aus, wovon die erste und zweite Silbe je 4, die dritte 10, die vierte 12 Buchstaben hat, zusammen 30 (Äonen). Markus übte Zauberei auch mit den religiösen Geheimnissen, besonders mit dem eucharistischen Kelche, und ließ Frauen, die er verführte, die Eucharistie feiern.

Die Äonenlehre erfuhr in Valentins Schule öftere Umbildungen. Die einem Epiphane zugeschriebene Lehre setzte als erstes Prinzip die unerfaßliche und namenlose Alleinheit (Monotes) und als ihr gleichexistierend die Einheit (Henotes), beide wesentlich eins. Diese „emanieren ohne Emanation“ das Prinzip für alles Geistige, Uerzeugte, Unsichtbare, das (konkret) Monas heißt und mit dem gleichwesentlichen Einen verbunden ist. Aus dieser Vierheit stammen dann die übrigen Äonen²⁴². Ebenso stellte eine Abzweigung dieser Partei eine Vierheit

und Aletheia. Die Ennoia konnte ihr Gedachtes erst dann verwirklichen, als der Wille hinzukam (Iren. a. a. O. I, 12, 1. Tertull. a. a. O. c. 33. Philosoph. 6, 38).

²⁴⁰ Sekundus teilte die erste Ogdoas in zwei Tetraden, die rechte und die linke, letztere Finsternis, erstere Licht genannt, und trennte die niedere Sophia von den 30 Äonen, indem er sie nur für einen niedern Engel ausgab (Iren. a. a. O. I, 11, 2. Philosoph. a. a. O. Tertull. a. a. O. c. 38. Theodoret., Haer. fab. I, 8).

²⁴¹ Kolarbasus ist (Philosoph. 6, 5 55) enge mit Markus verbunden, und von ihm heißt es (ebd. 6, 13): διὰ μέτρων καὶ ἀριθμῶν ἐκτίθεσθαι τὴν δυσσέβειαν ἐπιχειρεῖ. Was Irenäus (a. a. O. I, 12, 3) ohne Angabe des Sektennamens als Lehre einiger Valentinianer anführt, wird von Theodoret (a. a. O. I, 12) und Epiphanius (Haer. 35, 1 f.) dem Kolarbasus zugeschrieben (vgl. Tertull., Adv. Valentin. c. 36). Einige glauben, Kolarbasus sei ein bloßes Kunstwort, soviel als die Tetras des Markus (Volkmar, Die Kolarbasus-Gnosis: Zeitschr. für histor. Theol. IV [1855]).

²⁴² Philosoph. 6, 38; ἄλλος δὲ τις Ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν. Iren. a. a. O. I, 11, 3: „alius vero quidam, qui et clarus est magister ipsorum“. Tertull. a. a. O. c. 37: „insignioris apud eos magistri“. Es fragt sich nun, ob ἐπιφανὴς nomen proprium war, wofür es Epiphanius (Haer. 32, 1) nahm; der lateinische Übersetzer des Irenäus könnte sich leicht geirrt haben. Man behielt den Namen Epi-

(Tetras) an die Spitze: Proarche (Urprinzip), Anennoetos, Arrhetos, Aoratos, aus denen das Prinzip (Arche), der Akataleptos (Unerfaßlicher), der Anonomastos (Unnennbarer), der Agennetos (Unerzeugter) hervorgehen. Dieses Pleroma von acht Äonen wurde sogar dem Bythos und der Sige vorangestellt, um nur die Kluft zwischen der niedern Welt und dem höchsten Wesen noch größer zu machen²⁴³. Endlich werden noch Julius Cassianus und Theodotus als Valentinianer genannt. Ersteren nennt Klemens von Alexandrien den Anführer des Doketismus²⁴⁴; er war ein literarischer Vertreter des Enkratismus (s. unten S. 200, Nr. 4).

Den allgemeinen Gattungsnamen *Doketen* legen die „Philosophumena“ einer Sekte bei, die den ersten Gott wie den Samen eines Feigenbaumes dachte, gering an Größe, aber der Macht nach unendlich, aus dem der Baum, die Blätter und die Früchte (3 Äonen in Dt 5, 22) hervorgingen, woraus wieder andere kamen (die 30 Äonen, aus ihnen unzählige mann-weibliche Geister), die Schöpfung aber von einem aus dem Feuer entstandenen, feurigen Gott (dem großen Archon) herleitete, der die Seelen verführte, so daß sie aus einem Leibe in den andern geworfen wurden. Dieser Seelenwanderung tat erst der Erlöser Einhalt, der von den 30 Äonen 30 Ideen annahm und ganz dem höchsten Gotte gleichsteht, nur daß er gezeugt ist, daher auch nicht von den Menschen gesehen werden kann — eine Weiterbildung des älteren Doketismus unter dem Einflusse der valentinischen Lehren²⁴⁵.

III. Marcion und andere Irrlehrer mit gnostischem Einschlag.

Außer den eigentlichen Gnostikern, die in ihren phantastischen Spekulationen wesentlich auf heidnischen Grundanschauungen beruhten und daher das Christentum völlig auflösten, traten im 2. Jahrhundert einige Irrlehrer auf, die vom Christentum ausgingen, in den ethischen Fragen an seinen Grundsätzen festhielten und auch in den Lehren von der Schöpfung und der Erlösung mehr den christlichen Standpunkt vertraten. Aber infolge schwerer Irrtümer in der Auffassung Gottes und des Erlösers oder infolge extremer Ansichten in praktisch-religiösen Fragen verfielen sie in Dualismus oder Pantheismus und vertraten deshalb in ihren Spekulationen doch gnostische Irrlehren, so daß ihre Systeme in manchen Dingen große Verwandtschaft mit dem Gnostizismus zeigen. Zu ihnen gehören besonders Marcion, Hermogenes, Bardesanes und die Enkratiten.

phanes bei, wenn es auch zweifelhaft ist, ob ein solcher Epiphanes lebte und ob darunter der Sohn des Karpokrates verstanden werden kann (Massuet, Diss. in ed. opp. Iren. n. 80, S. XLVII), der von Klemens von Alex. (Strom. 3, 2) als Haupt und Urheber der μοναδική γνώσις genannt wird. Die rätselhaften Worte προήκαντο μὴ προσίμεναι (Tertull.: „non proferentes protulerunt“) scheinen das prolatum als δύναμις ἀνυπόστατος zu bezeichnen (Iren. a. a. O. n. 4. Epiph. a. a. O. n. 5. Tertull. a. a. O.).

²⁴³ Diejenigen, die noch vor Bythos und Sige eine Ogdoas setzen, sind bei Epiph. a. a. O. n. 7 als Schüler des Epiphanes angeführt (Iren. a. a. O. Tertull. a. a. O. c. 35. Philosoph. 6, 38.).

²⁴⁴ Theodoret a. a. O. I, 8. Clemens Alex., Strom. 3, 13 f. Von Theodotus rühren wahrscheinlich die Eclogae propheticæ unter den Werken des Klemens von Alexandrien her.

²⁴⁵ In den Philosoph. 8, 8—11; 10, 16 wird der Name Doketen wohl ironisch statt von δοκεῖν (scheinen) von δοκός (Balken) abgeleitet (vgl. Mt 7, 3 f.; Lk 6, 41 f.).

1. Marcion und die Marcioniten.

Marcion, um 85 geboren, Sohn eines Bischofs zu Sinope im Pontus, opferte sein Vermögen im ersten Glaubenseifer kirchlichen Zwecken und lebte streng aszetisch, fiel aber von einem Extrem in das andere, so daß er sogar von seinem Vater wegen Unsittlichkeit aus der Kirche gestoßen ward. Er kam unter Papst Anicet (um 138) als reicher Schiffsreeder nach Rom, wo er anfänglich seine Wiederaufnahme in die Kirche durchzusetzen wußte, aber bald (um 144) aus der kirchlichen Gemeinschaft endgültig ausgeschlossen ward. Er lehnte sich an den syrischen Gnostiker Cerdon an, der schon seit Papst Hyginus in Rom weilte und seinen Irrtum, daß der Gott des Gesetzes und der Propheten nicht der Vater Jesu Christi sei, bald abschwor bald wieder heimlich verkündete. Diese Lehre bildete Marcion weiter aus und verschaffte ihr eine große Verbreitung in den verschiedensten Ländern. Ihm erschien das Christentum als etwas absolut Neues in der Welt, zu allem Vorchristlichen in vollständigem Gegensatz, alleinige Offenbarung des wahren Gottes der Liebe. Das Alte und Neue Testament sind von verschiedenen Urhebern: dort der Gott der Gerechtigkeit, der sogar unwissend und beschränkt ist; hier der Gott der Liebe, der die Seinen erlöst und beseligt; Gerechtigkeit und Güte erscheinen als unvereinbar. Der Gott des Alten Bundes, der Schöpfer dieser Welt, hatte strenge Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit eingeführt, die Übertretung seines Gebotes mit Härte bestraft, das mosaische Gesetz gegeben, das auch sein Lieblingsvolk, die Juden, nicht erfüllen konnte, während er die andern Völker dem Verderben überließ. Der gute Gott war vollständig unbekannt, bis er sich selbst der Menschen erbarmte und ihnen den Erlöser sandte. Christus erschien in menschlicher Scheingestalt plötzlich und unvermittelt, ohne von Maria etwas angenommen zu haben, in Kapharnaum, gab sich aus Anbequemung an die herrschenden Vorurteile anfangs für den von dem Demiurgen verheißenen jüdischen Messias aus, verkündigte aber den guten Gott, trat in Lehren und Geboten dem Demiurgen und den von ihm herstammenden jüdischen Einrichtungen entgegen. Daher sollte er auf Anstiften des Judengottes gekreuzigt werden; er litt aber nur zum Scheine, stieg hinab in die Unterwelt, um alle ihm gläubig Zueilenden, auch den Kain, die Sodomiter, Ägypter und alle Heiden zu erlösen. Bei seinem Scheintode zerriß der Judengott aus Zorn den Tempelvorhang, verdunkelte die Sonne und hüllte die Welt in Finsternis; aber er ward in der Unterwelt besiegt und zur Unterwerfung genötigt. Paulus war der eigentliche Apostel Christi, der die Sündenvergebung durch die freie Gnade lehrte; von ihm nahm Marcion zehn Briefe an nebst dem verstümmelten Evangelium des Lukas, während er die alttestamentlichen Schriften verwarf. Mißdeutete Stellen des Paulus dienten ihm als Erweise seiner Lehre; in seinen „Antithesen“ hob er die Unterschiede zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente und die angeblichen Widersprüche des ersteren hervor. Er forderte vor allem den Glauben an den guten und heiligen Gott, den zuerst Christus verkün-

digte, und Losreißung von den Banden der Materie, daher Enthaltung von der Ehe, vom Fleischgenuß sowie strenges Fasten. Die Katholiken erschienen ihm wie in das Judentum Zurückgefallene, die den neuen Wein in alte Schläuche gießen wollten (Mt 9, 17). Marcion fiel dadurch, daß er im Alten Testament das Werk eines untergeordneten Demiurgen, des Weltschöpfers sah, von dem der wahre Gott die Menschen erlösen will, in gnostische Irrlehren; aber er unterscheidet sich von den eigentlichen Gnostikern dadurch, daß er kein Pleroma, keine Syzygien, keine Sophia, keine ethnisierende Kosmogonie kennt, nicht einer spekulativ-phantastischen Naturphilosophie, sondern durchaus dem Sittlich-Praktischen zugewendet ist, den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen (Pistis und Gnosis), Pneumatikern und Psychikern mildert, den Glauben an Christus allein und sittliches Leben als Bedingung der Seligkeit fordert, die buchstäbliche Auslegung der biblischen Bücher im Gegensatz zur allegorischen festhält, den menschlichen freien Willen und die Erhabenheit der von Christus gespendeten Gnade allenthalben hervorhebt. Aber die Losreißung der christlichen Religion von allem geschichtlichen Zusammenhang, die dem Erlöser zugeschriebene, seiner unwürdige Akkommodation, das willkürliche Verfahren mit den neutestamentlichen Schriften, die Leugnung der Auferstehung und vieler andern Dogmen, die Herabwürdigung der Erlösungstat zu einem bloßen Schein — dies und vieles andere sind schwere Blößen seiner neuen und vielbekämpften Lehre²⁴⁶.

Der ursprüngliche Dualismus Marcions konnte auf die Dauer nicht aufrechterhalten werden. Denn sein gerechter Gott (im Gegensatz zum guten), der Demiurg, konnte doch nicht mit dem bösen Gott (Satan) ganz auf eine Linie gestellt sein, abgesehen von der Stellung, die der Materie zukommt. Daher scheint Marcion selbst später zwischen dem gerechten und dem bösen Gott unterschieden zu haben, und unter seinen Schülern gab es deshalb verschiedene Parteien, so daß viele zuletzt den guten Gott, den gerechten, den bösen, die Materie, manche auch Christus, somit drei bis fünf Prinzipien annahmen. Als Vertreter des ursprünglichen Marcionitismus, der nur zwei Grundwesen gelten ließ, erscheinen Potitus und Basilikus, als Vertreter der drei Grundwesen (böser, gerechter, guter Gott) der Assyrer Prepon sowie Syneros, als Haupt dieser Richtung bezeichnet. Vier Prin-

²⁴⁶ Charakteristisch sind besonders die Äußerungen bei Tertull., Adv. Marc. 1, 1: „Quis enim tam castrator carnis castor, quam qui nuptias abstulit? Quis tam comesor mus Ponticus, quam qui Evangelia corrosit? Marcion Deum, quem invenerat, extincto lumine fidei suae amisit.“ Ebd. c. 13: „Separatio Legis et Evangelii proprium et principale est opus Marcionis.“ Marcion wird von vielen Protestanten als Reformator, Kritiker, Vertreter der paulinischen Theologie und echter Protestant gefeiert. Harnack (s. Literatur) macht sich großer Übertreibungen schuldig und irrt deshalb, wenn er Marcion so darstellt, als habe dieser erst das wahre Evangelium Jesu Christi von der rechtfertigenden Liebe Gottes, wie es Paulus verkündigt habe, wieder hervorgezogen. Ebenso einseitig ist es, wenn er auf den Einfluß Marcions oder auf den Kampf gegen ihn die Aufstellung des Bibelkanons sowie die Einführung des monarchischen Episkopates, somit die Bildung des „Katholizismus“ zurückführt.

zipien nahm dagegen Apelles an, den guten, den gerechten, den feurigen und den bösen Gott; da er aber wahrscheinlich die drei letzten mehr als Engel dachte und sie mit diesem Namen bezeichnete, so konnte man auch sagen, er lasse nur ein Prinzip gelten²⁴⁷. Nach Apelles soll Christus sein Fleisch aus der Weltsubstanz genommen, Gesetz und Propheten nur Lügen und Fabeln verkündigt haben. Eine gewisse Philumena hielt er für eine Prophetin, deren „Offenbarung“ er empfahl; er schrieb mehrere Bücher gegen das Alte Testament und huldigte auch einem religiösen Indifferentismus²⁴⁸. Ein gewisser Lukanus oder Lucianus lehrte, alles Psychische sei vergänglich, nur das Pneumatische unsterblich, der Demiurg, der Gerechte und Richter, sei verschieden vom guten wie vom bösen Gott; er verstümmelte ebenfalls nach Marcions Weise das unter dem Namen des Paulus anerkannte Lukasevangelium sowie die Briefe dieses Apostels²⁴⁹.

Die Sekte der Marcioniten war kirchlich organisiert, hatte ihre Gemeinden mit Bischöfen und Priestern, während andere gnostische Parteien es nur zu Schulen brachten. Obschon vielfach gespalten, erhielt sie sich bis ins 6. Jahrhundert. Die meisten Kirchenschriftsteller haben gegen sie gekämpft; sie fand sich in Italien, in Ägypten, Palästina, Zypern, Kleinasien und Persien. Ihre nur im Namen Christi gespendete Taufe ward in der Kirche als ungültig betrachtet. Ihr Katechumenat soll eine Zeit lang sehr streng gewesen sein. Sie rühmte sich ihrer zahlreichen Martyrer im Gegensatz zu andern Sekten, die das Martyrium flohen. So war diese Partei doppelt gefährlich, und wenn auch (nach Tertullian) ihr Stifter später Reue empfand, so konnte er doch, vom Tode ereilt, das von ihm angestiftete Unheil nicht mehr gutmachen²⁵⁰.

²⁴⁷ Die Lehre von zwei Prinzipien schreiben dem Marcion zu: Iustinus (Apol. 1, 26), Rhodon (bei Euseb., Hist. eccles. 5, 13), Irenäus (a. a. O. 1, 27, 2; 3, 12, 6 12), die Philosophumena (8, 29 31, wo dieses System auf Empedokles zurückgeführt wird), Tertullian (Adv. Marc. passim), Augustinus (De haer. c. 22), Prudentius, Basilus, Hieronymus u. a. Dagegen werden drei angeführt: Philosoph. 10, 19, Dionys. Rom. bei Athan., Ep. de decr. Nicaenae Synodi c. 26, Cyrill. Hier., Catech. 16, 7 (aber ebd. 6, 16 nur zwei), Epiph., Haer. 42, 3, Theodoret, Haer. fab. 1, 24. In dem Dialog De recta in Deum fide nimmt der Marcionit Megethius drei Prinzipien an, den Agathos als Gott der Christen, den Demiurgen als Judengott, den Poneros als Gott über die Heiden; dagegen ein anderer Marcionit Markus nur ein gutes und ein böses Prinzip. Der armenische Bischof Esnig im 5. Jahrhundert (Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. 1834, Hft 1) schreibt dem Marcion ebenfalls die Triarchie zu. Von den Spaltungen der Marcioniten handeln Rhodon a. a. O., Philosoph. 10, 19; 8, 31 (wo Prepons Brief an Bardesanes erwähnt ist), August. a. a. O.

²⁴⁸ Orig., C. Cels. 5, 54. Rhodon a. a. O. Philosoph. 10, 20. Tertull., De praescr. c. 6 30. Epiph., Haer. 44. Theodoret a. a. O. 1, 25. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Leipzig 1874; Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles (Texte und Untersuchungen VI, 3, Leipzig 1890) 111—120; Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles (ebd., N. F. V, 3, Leipzig 1900) 93—100.

²⁴⁹ Orig. a. a. O. 2, 7. Tertull., De resurr. carn. 2; Append. zu De praescr. c. 51. Epiph., Haer. 43.

²⁵⁰ Die Verbreitung und zugleich die Gefahr, die seine Irrlehre für die Kirche bedeutete, ergibt sich daraus, daß sie schon Hegesippus (bei Euseb., Hist.

2. Hermogenes.

Mit Marcions Lehre verwandt ist die des dialektisch in platonischer Schule gebildeten Malers *Hermogenes*, der im 2. Jahrhundert in Karthago lebte und die Erschaffung der Welt aus nichts bestritt. Es gibt nach ihm eine ewige Materie, aus der Gott als Herr die Welt bildete; aber ein Teil der Materie widerstrebte der organisierenden Hand Gottes und ließ sich nicht von ihr gestalten, woher das Mangelhafte und das Böse in der Welt stammt. Nach Gn 1, 2 war der Weltstoff schon vorher vorhanden, ehe Gott daran ging, diese eigenschaftslose Masse teilweise und nach und nach zu formen. Er nahm also zwei ewige Prinzipien an: Gott und die Hyle, bestritt aber auch die Emanationen der Gnostiker. Die Seelen soll er aus der Materie abgeleitet haben. Ihm wird auch die Behauptung zugeschrieben, Christus habe seinen Leib in der Sonne (nach Ps 18, 6) hinterlegt, die Dämonen aber würden zuletzt in die Materie aufgelöst. Hermogenes war für sich Rationalist, ohne eine Partei oder Sekte bilden zu können; seine Beweisführungen waren rein dialektische Sophismen²⁵¹.

3. Bardesanes.

Die Persönlichkeit und das wirkliche Lehrsystem des Bardesanes klar und bestimmt zu fassen ist angesichts der widersprechenden Angaben der Quellen nicht leicht möglich. Daß er Irrlehren vertrat und von gnostischen Anschauungen dabei beeinflußt war, ist sicher; aber ein klares Bild darüber läßt sich nicht gewinnen. Laut orientalischen Quellen wäre er 154 zu Edessa aus vornehmer Familie geboren und ein Jugendfreund des Fürsten Abgar IX. (179—216) von Edessa gewesen. Nach dem Jahre 180 sei er als Religionsstifter aufgetreten und habe in Syrien viel Beifall gefunden. Bei der Eroberung Edessas durch Caracalla (216—217) floh er nach Armenien, kehrte aber später nach Syrien zurück, wo er 222 oder 223 starb. Er verfaßte Abhandlungen und Dialoge und dichtete Hymnen in syrischer Sprache.

Bardesanes (eigentlich Bar Daisan, Sohn des Daisan) scheint öfter seine Lehren gewechselt zu haben und schuf ein Lehr- und Religionssystem, das man als Vorläufer des Manichäismus betrachten darf. Nach einigen lehrte er eine ewige Materie, aber kein böses Urwesen, vielmehr ließ er erst aus

eccles. 4, 22) erwähnt, daß Justinus und Rhodon, Theophilus von Antiochien, Hippolyt, Philipp von Gortyna, Modestus und viele andere sie bekämpften (Euseb. a. a. O. 4, 11 24 25; 5, 13; 6, 22), Dionys von Korinth die Nikomedier vor ihr warnte (ebd. 4, 23), die Alexandriner Klemens und Origenes sie häufig berücksichtigten. Theodoret (Ep. 113) taufte 10000 Marcioniten. Über die Martyrer der Sekte Euseb. a. a. O. 5, 16. Zu Cäsarea in Palästina starb unter Valerian eine Marcionitin, unter Maximinus ein marcionitischer Bischof Asklepius den Martertod (Euseb. a. a. O. 7, 12; De marty. Palaest. c. 10). Über Marcions letzte Schicksale vgl. Tertull. De praescr. c. 30.

²⁵¹ Tertullian (De anima c. 1) beruft sich auf seine frühere Schrift *De censu animae* mit den Worten: „De solo censu animae congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiae potius suggestu, quam ex Dei flatu constitisse praesumpsit, nunc ad reliquas conversus quaestiones etc.“ Die Worte: „Pingit illicite, nubit assidue“ (Adv. Hermog. c. 1), beziehen sich wohl auf das Malen mythologischer Gestalten und die öftere Verheiratung oder auf einen antimonistischen Standpunkt bezüglich der zweiten Ehe. Was Theodoret (Haer. fab. 1, 19) über seine Lehre vom Leibe Christi berichtet, bestätigen die Philosoph. (8, 17) und die *Eclogae prophetae* n. 56 (Clem. Alex.; Migne, Patr. gr. 9, 724).

der Materie den Satan hervorgehen. Er dachte sich eine doppelte Siebenzahl von Äonen, eine obere und eine untere, wovon die erstere ihr Abbild in den sieben Sternegeistern hat. Von diesen sollen die Seelen stammen, wie die Leiber von der Materie. Astrologische Einflüsse sind in seinen Anschauungen stark vertreten. Christus, der Erlöser, nahm einen Scheinleib an, um die pneumatischen Naturen von der Materie zu befreien. Der in den geistigen Naturen enthaltene Same des Lichtes wird geläutert und erhoben, während der materielle Leib untergeht. Harmonius, Sohn des Bardesanes, der ebenfalls schriftstellerisch tätig war und Hymnen dichtete, soll den Lehranschauungen seines Vaters Ansichten der griechischen Philosophen über die Seele, den Ursprung des Leibes und die Wiedergeburt beigemischt haben²⁵².

4. Die Enkratiten. Tatian.

In einzelnen christlichen Kreisen bildeten sich, besonders im Osten, im 2. Jahrhundert rigoristische Anschauungen über Verpflichtung zur Übung der Aszese. Ihre Vertreter hießen Enkratiten (Enthaltsame) und sie hielten besonders die Ehe und den Genuß von Fleisch und Wein für streng verboten. Einzelne Anhänger dieser extrem-asketischen Richtung verfielen

²⁵² Wo Philosoph. 6, 38 (vgl. 7, 31) Ἀρδησιάνης steht, ist Bardesanes zu lesen. Bardesanes (Ibn Daisan, vgl. Abulfeda, Hist. anteislamica, ed. Fleischer 108) schrieb außer den von ihm (und seinem Sohne) verfaßten Hymnen (Euseb., Hist. eccles. 4, 30. Sozom., Hist. eccles. 3, 16) ein nur aus armenischen Fragmenten bekanntes Geschichtswerk, eine Schrift gegen Marcion, ein Werk gegen das Fatum. Streitig ist, ob ihm die Schrift περὶ τῆς εἰσαρμμένης angehört, von der Eusebius (Praep. evang. 6, 10) griechisch ein Bruchstück gab. Auch Theodoret kannte eine griechische Übersetzung der Schrift, die man in dem von Cureton (Spicil. Syriac., Lond. 1855) edierten „Buch der Gesetze der Länder“ wiedergefunden zu haben glaubte; dieses Buch soll vielmehr seinem Schüler Philippus angehören (G. Bickell, Conspectus rei Syror. liter., Münster 1881, 36). Findet man aber doch darin mit A. Merx eine Darstellung der Lehre des Bardesanes, so ist dieser nicht wohl als Dualist, sondern als den Valentinianern verwandt zu betrachten; vielleicht ward das ursprüngliche System im Sinne des hellenischen Pantheismus umgebildet. Bei Ephräm dem Syrer (Opp. Syr. lat. II 437 553 555) soll neben der Leugnung der Auferstehung und der Herleitung der Leiber vom Teufel gerade das astrologische Fatum hervortreten (G. Bickell, S. Ephr. Syri carmina Nisibena, Leipzig 1866, 46 51 f.; vgl. Indicul. rer. ebd. 233). Allein im Gedicht selbst kommt der Name des Bardesanes gar nicht vor, und Ephräm konnte ebenso gut andere Häretiker im Auge haben. Ebenso ist streitig, ob aus dem Dialogus de recta in Deum fide (Orig., Opp. ed. De la Rue I 803–872, vgl. besonders 835), wo auch ein Bardesianer Marinus vorkommt, der die Erschaffung des Teufels von Gott, die Geburt Christi vom Weibe und die Auferstehung des Fleisches leugnet, die wahre Lehre des Bardesanes zu entnehmen ist; es kann leicht eine dem späteren Manichäismus entsprechende Umgestaltung Platz gegriffen haben. Nach Eusebius kehrte Bardesanes von der valentinianischen Häresie zur Kirche zurück, nach Epiphanius (Haer. 56, 1) trat er aus der Kirche aus und zu dieser Irrlehre über. Neander (Genet. Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme 192) möchte ihn vom Valentinianismus freigesprochen wissen; Gruber (Die Ophiten 177 ff.) rechnet ihn zu den Ophiten. Nach Theodoret sagte man von ihm, er habe πολλὰ τῆς Βαλεντινίου μυθολογίας angenommen. Nau sieht in ihm keinen Dualisten, legt ihm dagegen astrologische Irrlehren bei. Haase hält ihn nicht für einen Gnostiker im eigentlichen Sinne, wohl aber für einen Häretiker; er war nach ihm der erste christliche Kulturhistoriker (s. Literatur).

in den Schriften, die sie zu deren Begründung verfaßten, in gnostische Irrlehren, indem sie die Materie als das böse Prinzip erklärten und von hier aus zu weiteren falschen Ansichten gelangten. Als ein derartiger literarischer Vertreter der Enkratiten erscheint Julius Cassianus, der nach den alten Quellen Grundsätze der valentinischen Gnosis vertrat. Von ihm wird berichtet, daß er mittels der Allegorie in das Alte Testament seine Ideen hineintrug, wie dies die Gnostiker überhaupt taten; daß er Gn 3, 21 unter den Tierfellen die menschlichen Leiber verstand, in Adam ein Symbol der aus dem himmlischen Zustande herabgefallenen Seelen sah, aus der Verbindung mit der Materie alles Böse ableitete und strenge Entsinnlichung und Enthaltsamkeit forderte²⁵³.

Als ein weiterer Vertreter des häretischen Enkratismus erscheint in den alten Quellen der Assyrer (Syreer) Tatian, früher Schüler des Martyrers Justinus, Verfasser einer Schutzschrift für die Christen sowie anderer Schriften (s. oben S. 162). Er nahm mit Änderungen die valentinische Äonenlehre an, behauptete, Adam als Urheber der Sünde habe nicht selig werden können, lehrte einen schroffen Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen Testament, erklärte die Ehe wie jede Berührung mit der Materie als Sitz des Bösen, namentlich auch den Genuß von Wein und Fleisch für unerlaubt. Die Enkratiten brachten solche extreme Ansichten in der Enthaltsamkeit von der Ehe wie vom Fleisch- und Weingenuß praktisch im Leben zur Anwendung und gebrauchten sogar beim Abendmahle nur Wasser (daher Hydroparastatai, Aquarier)²⁵⁴. Als ein Zweig von ihnen werden auch die Severianer bezeichnet, von einem gewissen Severus so genannt, die die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte verwarfen. Von einzelnen Quellen werden ihnen gnostisch-ophitische Grundsätze beigelegt²⁵⁵. Die Enkratiten wurden in ihrer Lebensweise mit den Zynikern verglichen; ihr Name schon sollte ihre Enthaltsamkeit bezeichnen, die aber aus Sektenhochmut hervorging²⁵⁶. Tatians Evangelienharmonie, in der die Genealogie Christi von David weggelassen war, wurde auch in katholischen Kreisen bis ins 4. Jahrhundert benutzt, nach und nach aber aus dem Gebrauche verdrängt²⁵⁷.

²⁵³ Aus der Schrift Cassians „Über die Enthaltsamkeit“ gibt Klemens von Alex. (Strom. 3, 13, 91—92) Auszüge und bekämpft die darin vertretenen Anschauungen. Er betrachtet jenen als Schüler Valentins. S. oben S. 195.

²⁵⁴ Nach Theodoret (Haer. fab. 1, 20) wäre Tatian das Haupt der Enkratiten, während Epiphanius (Haer. 46, 1; 47, 1) beide trennt; nach Irenäus (Adv. haer. 1, 28 und bei Euseb., Hist. eccles. 4, 29) bliebe es zweifelhaft. Aber in Philosoph. 8, 20 ist Tatian ganz von den Enkratiten geschieden und von diesen wird ausdrücklich versichert, daß sie die wahre Lehre von Gott und von Christus hatten. Eusebius (a. a. O. 4, 28) erwähnt nur als Gerücht, daß Tatian der Stifter der Enkratiten sei. Den Irrtum betreffs der Seligkeit Adams, den Irenäus (a. a. O. 3, 23) widerlegt, teilten sie mit Tatian (ebd. 1, 28, 1). Über die Aquarier vgl. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. III, 4, Mainz 1903) 165 ff.

²⁵⁵ Über die Severianer vgl. Euseb. a. a. O. 4, 29. Theodoret a. a. O. 1, 21. Epiph. a. a. O. 45.

²⁵⁶ Den Enkratiten legt Origenes (C. Cels. 5, 65) die Verwerfung der paulinischen Briefe bei; wahrscheinlich sind aber hierunter die Severianer zu verstehen.

²⁵⁷ Tatians εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων bei Euseb. a. a. O. Theodoret a. a. O. c. 20. Epiph. a. a. O. 46, 1. Ferner schrieb Tatian προβλήματα über die angeblichen Widersprüche im Alten Testamente, die sein katholisch gebliebener Schüler

IV. Die Bedeutung des Gnostizismus und die Reaktion der Kirche gegen diese Irrlehre.

Die gnostische Bewegung trat gleichzeitig mit der Verbreitung des Christentums außerhalb Jerusalems auf. Die Apostel sahen sich daher bereits veranlaßt, den gnostischen Tendenzen entgegenzutreten (Apostelgeschichte, Briefe der Apostel Paulus, Petrus, Judas, Johannes, Evangelium des Johannes). In der nachapostolischen Zeit fanden sich Ignatius, Polykarp, Justinus, Hermas dieser Richtung gegenüber und mußten sie bekämpfen. Bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts zeigten sich diese falschen gnostischen Spekulationen innerhalb der christlichen Gemeinden; ihre Vertreter suchten durch persönlichen Verkehr Schüler und Genossen zu finden. Von dort an traten einzelne Führer in der Bewegung offener hervor. Sie verfaßten Schriften, in denen sie ihre Verschmelzung der heidnischen Spekulation mit den Lehren des Christentums als tiefe Wissenschaft entwickelten und unruhige, ihren phantastischen Systemen und Einweihungen zugängliche Geister an sich zu ziehen strebten. Besonders in den großen Städten suchten sie Anhang zu gewinnen, weil dort der Boden durch die heidnischen Philosophenschulen am besten vorbereitet war. Um mehr Eindruck zu machen, knüpften sie ihre Lehren an die angebliche Überlieferung von Apostelschülern an. Dann entstanden in diesen Kreisen zahlreiche apokryphe Schriften, falsche Evangelien und besonders unechte Apostelgeschichten, in denen die gnostischen Ansichten in Aussprüche des Herrn und der Apostel gekleidet und in den erdichteten Schicksalen der Apostel die gnostischen Grundsätze in die Praxis übersetzt wurden. Auch jetzt noch ging das Bestreben dahin, die Lehren im Schoße der christlichen Gemeinden selbst zu verbreiten; äußerlich bildeten die Gnostiker anfänglich keine eigenen religiösen Gemeinschaften, getrennt von den Christengemeinden. So war der Gnostizismus die größte Gefahr für die Kirche im 2. Jahrhundert, um so größer, als die kirchliche Theologie noch wenig entwickelt war und die Stifter der gnostischen Schulen die Heilige Schrift in ausgiebigster Weise in ihren Spekulationen verwerteten. Jedoch die Vorsteher der Christengemeinden, gestützt auf die Lehrüberlieferung der Apostel, erkannten die drohende Gefahr und schlossen die Führer der gnostischen Bewegung aus der Kirche aus.

Daneben traten philosophisch gebildete kirchliche Lehrer dem Gnostizismus entgegen, um dessen Systeme zu widerlegen. Von dieser Literatur, die in der Zeit von etwa 130 bis 190 entstand, ist uns bloß die Schrift des hl. Irenäus „Gegen die Häresien“, die gleichsam den Abschluß derselben bildet, vollständig erhalten²⁵⁸. Etwas später

Rhodon widerlegte (Euseb. a. a. O. 5, 13), dann eine Schrift *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* (Fragment bei Clem. Alex., Strom. 3, 12), nach Euseb. a. a. O. 4, 29 *πλήθος συγγραμμάτων*.

²⁵⁸ S. oben S. 161 f. die bekannten Titel der Schriften.

kamen besonders die „Philosophumena“ des Hippolytus und die antignostischen Schriften Tertullians hinzu. Die Kirchenschriftsteller bekämpfen die Gnostiker sowohl mit der Schrift und der Kirchenlehre als mit philosophischen Gründen, besonders aus der Metaphysik und der Moral. Sie machen besonders folgende Punkte geltend: die Übereinstimmung der katholischen Lehre an allen Orten im Gegensatz zu der Uneinigkeit und Zerrissenheit jener Sekten; das unsittliche, zügellose Leben in den meisten von diesen und ihre unsittlichen Grundsätze; den heidnischen Charakter und Ursprung ihrer Lehren, der bis zur Entäußerung alles Christlichen fortschreitet; die Unhaltbarkeit und die innern Widersprüche in ihren Prinzipien, namentlich die Trennung der Schöpfung von dem höchsten Gott, das Zurückfallen des Vorwurfs der Mangelhaftigkeit auf die höchste Gottheit, den Progreß bis ins Unendliche, die Vermenschlichung der Gottheit (Anthropomorphismus und Anthropopathismus), die falsche Auffassung des Verhältnisses zwischen der Ideal- und der Sinnenwelt, die Entwürdigung des Erlösers und des höchsten Gottes durch die ihnen zugeschriebene Täuschung der Menschen und die Akkommodation an falsche Vorstellungen und Einrichtungen; die Nichtigkeit der angeführten Beweise aus Zahlen und Buchstaben, aus mißdeuteten Schriftstellen, aus unterschobenen angeblich heiligen Büchern, aus einer nur wenigen anvertrauten geheimen Überlieferung, aus heidnischen Mythen usw. Dagegen zeigen sie die Übereinstimmung beider Testamente, den Zweck und die Wirklichkeit der Inkarnation, die alleinige Glaubwürdigkeit der in der Kirche bewahrten Urkunden und ihrer Erblehre, die Erhabenheit des von Christus angeordneten Kultus, besonders in der Eucharistie, die Beweiskraft der apostolischen Nachfolge und der in der Kirche fortdauernden Gnadengaben. Der falschen Gnosis stellen sie die echte, auf dem Glauben beruhende kirchliche Gnosis entgegen, die den theoretisch und praktisch vollkommenen christlichen Weisen als den wahren Gnostiker zeigt. Jedoch nicht bloß in Schriften, sondern auch in vielen mündlichen Vorträgen wurden die gnostischen Irrtümer von den hervorragenden Männern der Kirche bekämpft.

Die Bedeutung, die der Gnostizismus für die Entwicklung innerhalb der Kirche selbst gehabt hat, wird vielfach überschätzt und nach einem vorher angenommenen System über diese Entwicklung beurteilt. In die religiösen Glaubensansichten der Kirche wie in die liturgische Praxis der Gemeinden ist vom Gnostizismus nichts übergegangen; die Spekulationen der gnostischen Lehrer wurden durch die kirchlichen Schriftsteller völlig abgewiesen²⁵⁰. Auch auf die Entwicklung der Kirchenverfassung hat die gnostische Bewegung

²⁵⁰ Mit Unrecht behauptet Harnack (Über das gnostische Buch Pistis Sophia, in Texte und Untersuchungen VII, 2, Leipzig 1891), das Buch der Pistis Sophia habe das Bußsakrament eingeführt und es sei darin die Vorgeschichte des katholischen „Sakramentismus“ zu erkennen.

keinen positiven Einfluß ausgeübt. Die Autorität der Bischöfe als Vorsteher der Gemeinden und als Vertreter der apostolischen Lehrüberlieferung ist nicht erst erwachsen aus der Notwendigkeit, sich gegen das Eindringen des Gnostizismus zu wehren. Die Abweisung der Häretiker erfolgte vielmehr auf Grund der bereits bestehenden und anerkannten bischöflichen Autorität in der Gemeinde. Diese Stellung ist höchstens gestärkt worden infolge der praktischen Folgerungen, die dem Gnostizismus gegenüber daraus gezogen wurden. Wohl aber sahen sich die kirchlichen Vorsteher und Lehrer veranlaßt, angesichts der gnostischen Fälschungen ihre Sorgfalt der Feststellung der wirklich von den Aposteln und ihren Schülern herrührenden heiligen Schriften zu widmen (Kanon der Heiligen Schrift).

8. Der Montanismus.

In Phrygien, der Heimat des schwärmerischen Kybeledienstes, entstand nach der Mitte des 2. Jahrhunderts eine fanatische, wenn auch von sittlichen Interessen angeregte Partei, die die Kirche auf eine höhere Stufe der Entwicklung durch praktischen Rigorismus und falschen Spiritualismus zu erheben vorgab. Montanus, der früher heidnischer Priester (der Kybele?) gewesen sein soll, hatte sich zum Christentum bekehrt und erfaßte es mit lebhaftem, aber unerleuchtetem Eifer. Bald glaubte er sich besonderer göttlicher Offenbarungen gewürdigt, verfiel in heftige Ekstasen und begann in Verbindung mit zwei Frauen, Priscilla (Prisca) und Maximilla, die er für Prophetinnen ausgab, zu weissagen und zu lehren²⁶⁰. Sie wollten als Organe des Parakleten das vollkommene Zeitalter des Heiligen Geistes für die Kirche eröffnen (Pneumatiker) und behaupteten, das Weltende stehe nahe bevor. Die Ankunft des himmlischen Jerusalem und Nähe des göttlichen Gerichts verlange ein strenges und heiliges Leben und Erhebung des Reiches Gottes, das sich vor Christus noch auf der Stufe der Kindheit befunden, durch Christus und die Apostel das Jünglingsalter erlangt habe, zur vollen Reife des männlichen Alters. Die Mittel zu dieser Erhebung habe Gott offenbart durch Montanus und seine Gehilfinnen, die sich genugsam durch die in der Ekstase verkündigten Weissagungen als seine Organe legitimiert hätten; die Prophetie sei im Neuen Bunde so notwendig als im Alten, und ihre Form sei die Ekstase, der Zustand der Verückung; eine weitere Beglaubigung ihrer Sendung liege darin, daß

²⁶⁰ Didymus (De trin. I, 8, v. fin.) nennt den Montanus ἱερεὺς εἰδώλου, Hieronymus (Ep. 27 ad Marcell.) „abscissus et semivir“. Schwegler (Der Montanismus 243) wollte den Montanus samt seinen Prophetinnen für mythische Personen erklären, was die geschichtlichen Zeugnisse geradezu umstoßen heißt. Über die Zeit des ersten Auftretens des Montanus sind die Zeugnisse schwankend. Nach Euseb., Chron. ad Olymp. 238, wäre das Jahr 172 anzunehmen, nach Epiph., Haer. 48, 1, aber 157, nach ebd. 48, 2 und 51, 33 eine noch frühere Zeit. Sicher bestand der Montanismus schon mehrere Jahre vor 177.

sie am Glauben der Kirche, der Glaubensregel, nichts änderten, sondern nur auf tieferes Verständnis der Heiligen Schrift und auf strengere Zucht hinzielten. Die letztere bestand 1) in dem Verbot der zweiten Ehe, die eine sittliche Schwäche sei; 2) in längerem und geschärftem Fasten, besonders in der Beschränkung auf den Genuß trockener und ungekochter Speisen (Xerophagien) und in dem Gebote, die meist freiwillig übernommenen Fastenzeiten (wöchentliche Stationsfasten) als allgemein verbindlich zu betrachten und das Fasten bis an den Abend zu verlängern; 3) in dem Verbote der Flucht in der Verfolgung und in der Pflicht, sich zum Martyrium zu stellen; 4) in der Behauptung, daß die Kapitalsünden (Abfall, Mord und Unzucht) in der Kirche niemals Nachlassung finden könnten, sondern mit beständiger Ausschließung von den Heilmitteln zu bestrafen seien, worin man bis zur Leugnung der kirchlichen Schlüsselgewalt fortschritt; 5) in der Verwerfung des Schmuckes und Putzes, zumal bei Frauen, der Übernahme weltlicher Ämter sowie des Kriegsdienstes seitens der Christen, der Malerei und Bildhauerkunst, der profanen Wissenschaften; 6) in der Forderung, daß alle Jungfrauen, nicht bloß die besonders Gott geweihten, verschleiert einhergehen müßten; 7) überhaupt in einem solchen äußern Wandel, wie ihn die bald erwartete Wiederkunft Christi und das angeblich bevorstehende tausendjährige Reich des Herrn als zweckmäßig und notwendig erscheinen ließen.

Die Bewegung breitete sich rasch in Landschaften Kleinasiens aus und fand in einzelnen Städten (Ancyra, Thyatira) großen Anhang. Einzelne Gläubige begaben sich zu den neuen Propheten, die mit Scharen von Anhängern nach einer Ebene zwischen den Städtchen Pepuza und Tymion zogen, um die Ankunft des himmlischen Jerusalem zu erwarten (man nannte sie darum auch Pepuzianer). Da irdischer Besitz angesichts dieser Erwartung kaum noch Wert hatte, überließen manche ihre Habe den Propheten, die diese Mittel zur Verbreitung der neuen Prophetie benützten. Obgleich die Montanisten vergebens auf das himmlische Jerusalem gewartet hatten und sich wieder auf der Welt einrichten mußten, griff die Bewegung doch weiter um sich. Neben den Stiftern der Partei erscheinen als hervorragende Mitglieder Theodotus, der eine besondere Stellung innehatte (ἐπίτροπος), Themison, der ein Schreiben zu Gunsten der Prophetie verfaßte, Alexander, der sich als Martyrer ausgab.

Anfangs zählte man die Anhänger des Montanus noch nicht zu den Irrlehrern, zumal da sie am Glauben der Kirche festzuhalten schienen. Einige hielten ihn für geisteskrank oder für besessen oder für einen falschen Propheten und Schwärmer, andere wurden betört oder in ihrem Urteil schwankend. Die Bischöfe Zotikus von Komana und Julian von Apamea sowie Sotas von Anchialus wollten den Dämon aus den beiden Frauen austreiben und sie bekehren, wurden aber von deren Anhängern gehindert. Die Bischöfe der Umgehend

hielten deshalb mehrere Zusammenkünfte (die ersten Synoden) und bekämpften sie in Schriften. Die meisten Kirchen sahen die Montanisten für häretisch an, obschon die äußere Sittenstrenge und das Beharren bei der Kirchenlehre sehr zu ihren Gunsten sprach. Aber da die Sekte prinzipiell die Autorität jedes ekstatischen Propheten annahm, war auch für Glaubensneuerungen, wie sie später hervortraten, der Weg gebahnt. Sodann zeigte sich auch bei ihnen der Sektenhochmut, indem die Montanisten als Pneumatiker sich gegen die Kirche erhoben, die nach ihnen nur aus Psychikern bestand. Sie entstellten aber auch den Begriff der Kirche, indem sie die „Geisteskirche“ der vom Paraklet Erleuchteten der Kirche, die nur „eine Zahl von Bischöfen“ sei, gegenüberstellten, das kirchliche Amt mißachteten, den Laien priesterliche Verrichtungen zuteilten, die Gewalt der Schlüssel im Binden und Lösen willkürlich beschränkten, die Privatinspiration der einzelnen als höchste Beglaubigung ausgaben und durch ihre Ekstasen alles kirchliche Leben regeln, einer übertriebenen Strenge die Bahn ebnen wollten²⁶¹.

Auch im Abendlande erhielt man bald Kunde von den neuen Propheten und ihren Bestrebungen. Die Gemeinde von Lyon in Gallien, die enge Beziehungen mit dem Orient hatte, sah sich veranlaßt, zu der Sache sich zu äußern, gerade während die Verfolgung bei ihr wütete (177). Die Bekenner schrieben aus dem Kerker an die Brüder in Asien und Phrygien und an den Papst Eleutherus. Später sprachen sich die Christen dieser Kirche in einem besondern Gutachten, in das jene beiden Schreiben aufgenommen wurden, über die montanistischen Bestrebungen aus. Es ist kein Zweifel, daß sie diese verwarfen, insofern sie gegen die kirchliche Lehre und die Ordnung der Gemeinden gerichtet waren; denn Eusebius, der dieses Aktenstück kannte, nannte es ein kluges und rechtgläubiges Schreiben²⁶². Zu streng wurde anfänglich in manchen Kreisen des Abendlandes der Montanismus nicht beurteilt. Der Chiliasmus, jene Erwartung des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden, hatte hier zahlreiche Anhänger, wie die Schriften von Irenäus, Hippolytus und Tertullian beweisen; das war der Boden, auf dem am ehesten Sympathie für die neue Prophetie erwachsen konnte. Die römischen Bischöfe nahmen anfänglich eine zurückhaltende Stellung ein; als jedoch der

²⁶¹ Als Schriftsteller gegen die Montanisten traten auf Miltiades (περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν: Euseb., Hist. eccles. 5, 17), Claudius Apollinarius, Apollonius, Serapion von Antiochien, der römische Priester Cajus, ein Ungenannter (Euseb. a. a. O. 5, 16 18 19; 6, 20).

²⁶² Euseb. a. a. O. 5, 3. Es wird vielfach behauptet, die Bekenner von Lyon seien montanistisch gesinnt gewesen und hätten sich zu Gunsten des Montanus und seiner Anhänger ausgesprochen. Aus der ganzen Darstellung des Eusebius geht dies nicht hervor. Eher ist anzunehmen, daß die Gläubigen in Lyon, weil die montanistische Bewegung erst im Entstehen begriffen war und ihre Tendenz sich nicht so klar gezeigt hatte, einen Vermittlungsversuch gemacht haben; einen bestimmten Beweis dafür haben wir aber auch nicht.

wahre Charakter der montanistischen Bewegung in Rom bekannt wurde, nahm ein Papst (Viktor oder Zephyrin) dagegen Stellung und schloß die Führer und deren Anhänger von der kirchlichen Gemeinschaft aus²⁶³. Damit war das Eindringen dieser ungesunden Tendenz in die Kirche abgeschnitten.

Das Auftreten der Montanisten erklärt sich sowohl durch den Volkscharakter und die alten Religionsgebräuche der Phrygier als die hier besonders durch Papias genährten und begierig ergriffenen Vorstellungen von dem tausendjährigen Reiche Christi; dann durch die fortwährende Aussicht auf Verfolgungen und durch das reichliche Vorhandensein der Geistesgaben in der ersten Kirche, die man um jeden Preis festhalten wollte, auch als sie seltener zu werden anfangen. Die Bewegung artete im Laufe der Zeit immer mehr aus, und die Montanisten spalteten sich betreffs der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit, indem die einen (Anhänger des Äschines) den (noetianischen) Irrtum annahmen, Christus sei zugleich Sohn und Vater, die andern (Anhänger des Proklus, gegen den der römische Priester Cajus schrieb), die den Paraklet, den die Apostel nicht hatten, von dem ihnen verliehenen Heiligen Geiste unterschieden haben sollen, der kirchlichen Trinitätslehre zugetan blieben²⁶⁴. Letzterer huldigte Tertullian, der (um 207) zu der Sekte übertrat, ihr gewandtester Anwalt wurde und die Partei der Tertullianisten in Afrika begründete, deren letzte Reste erst gegen Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts zur Kirche zurückkehrten. Die Montanisten im Orient, auch Quintillianer, Taskodruggiten, Artotyriten usw. genannt²⁶⁵, erhielten sich bis ins 6. Jahrhundert²⁶⁶. Das Weltende beschäftigte die Sekte, nicht wie die Gnostiker der Weltanfang. Ihre Lehre nannte sie die „neue Prophetie“; sie dachte sich eine Vollendung des von Christus Begonnenen durch den Heiligen Geist (der übrigens nicht mit Montanus verwechselt wurde, der nur sein Organ sein wollte); sie rühmte sich gleich den

²⁶³ Tertullian (Adv. Praxeas c. 1) berichtet, der römische Bischof (es kann nur Viktor oder Zephyrin gewesen sein, wahrscheinlich der erstere) habe bereits die Gemeinschaftsbriefe für die Montanisten in Kleinasien ausgefertigt gehabt, als ein Asiate, Praxeas, ihn über den Montanismus näher aufklärte. Daraufhin wurden die Boten, die die Briefe überbringen sollten, zurückberufen, und der Papst verurteilte die Partei und deren Anhänger.

²⁶⁴ Was Pseudo-Tertullian (Adv. haer., App. zu De praescr. c. 7) über die Parteien unter Proklus und Äschines sagt, wird Philosoph. 8, 19 und Theodoret, Haer. fab. 3, 2 bestätigt; beide Berichte hängen überhaupt enge zusammen. Das Schwanken der Aussagen über den Inspirator der Propheten (bald Gott Vater, bald das Wort, bald der Geist) spricht für eine modalistische Trinitätslehre.

²⁶⁵ Namen der Sekte: a) Phrygier, von der Heimat; b) Quintillianer, von der Prophetin Quintilla (Epiph., Haer. 49, 1); c) Taskodruggiten, weil sie zum Zeichen der Aufmerksamkeit den Zeigefinger (τασκός) an die Nase (δοῦργος) legten (ebd. 48, 14); d) Artotyriten, weil sie Käse (τυρός) zum Brote auf den Altar brachten (ebd. 49, 2). Die letzteren Namen bezeichnen wohl besondere Parteien. Epiphanius (ebd. 49, 1f.) scheidet die Quintillianer, auch Priscillianer und Pepuzianer, Artotyriten, als κατὰ τινὰ τρόπον von den Montanisten verschieden. Vgl. ebd. 48, 1, wo von einer bestimmten Erscheinung Christi die Rede ist, die man sich gleich der Quintilla oder Priscilla verschaffen könne. Die Taskodruggiten verbindet Theodoret (Haer. fab. 1, 9 10) mit den Markosiem.

²⁶⁶ Gesetze gegen die Montanisten im Cod. Theodos., De haer. l. 34 40 48 57 65; De pagan. l. 24. Cod. Iustinian. I. 5, l. 18—21.

Marcioniten ihrer Martyrer (besonders Themisons und Alexanders). Als Häupter montanistischer Parteien wurden vor allem bekannt Alkibiades und Proklus. Noch zu Tertullians Zeit fand sich eine montanistische Prophetin in Afrika, die weissagte, Heilmittel angab, in die Herzen blickte, mit den Engeln und mit Christus verkehrte (wahrscheinlich Hellscherin, Somnambule)²⁶⁷. Den Glauben an das tausendjährige Reich Christi (Chiliasmus) wie eine jüdische Osterfeier, die schlechthin am 14. Nisan gehalten werden müsse, hatten die Montanisten mit andern Parteien in Kleinasien gemein, die sonst nichts von der „neuen Prophetie“ wissen wollten. Es gab bezüglich der Osterfeier schon frühe als häretisch bezeichnete Quarto-dezimaner, die heimlich das Judentum einführen zu wollen schienen²⁶⁸.

Die Bedeutung des Montanismus liegt in der Stellung, die der individuellen prophetischen Inspiration darin beigelegt wird. Es gab in der apostolischen und der unmittelbar nachapostolischen Zeit in einzelnen Gemeinden Gläubige, die mit dem Charisma der Prophetie ausgerüstet waren. Aus den Briefen des hl. Paulus, der Didache und andern Quellen lernen wir diese Propheten und ihre Stellung in der Gemeinde näher kennen. In der montanistischen Bewegung versuchten nun einige angeblich besonders vom Heiligen Geist Inspirierte eigenmächtig, ohne Rücksicht auf die bestehende Ordnung und auf die rechtmäßigen kirchlichen Vorsteher, in die Entwicklung der Kirche einzugreifen und neue, unkontrollierbare Faktoren als maßgebend in sie einzuführen. Die Erinnerung an die früheren Propheten und die eschatologischen Erwartungen boten der Bewegung anfänglich günstige Bedingungen zu ihrer Ausbreitung. Aber die kirchlichen Vorsteher erkannten die Gefahr und hielten die neue Richtung von der Kirche fern. Wie im Kampfe gegen den Gnostizismus die wissenschaftliche Spekulation, so wurde im Kampfe gegen den Montanismus die individuelle Prophetengabe unter die Kontrolle der kirchlichen Vorsteher gestellt.

Unter den vielen Gegnern der Montanisten gab es solche, die in entgegengesetzte Extreme fielen, nicht nur die montanistische Prophetie und ihre Geistesgaben, sondern auch das Bestehen solcher Charismen überhaupt in Abrede stellten und, da sich jene auf den Apostel Johannes zur Begründung ihrer Lehre vom Paraklet und vom tausendjährigen Reiche beriefen, sowohl das Evangelium als die Offenbarung dieses Apostels verwarfen und dem Cerinthus zuschrieben. Schon Irenäus kannte eine solche Partei und hielt ihr entgegen, sie müsse auch noch die Briefe des Apostels Paulus verwerfen, der (1 Kor 11, 4 5) die Prophetengabe erwähnt. Epiphanius spricht von ähnlichen Häretikern und bezeichnet sie mit dem Namen Aloger. Er stellt sie als Gegner des Logos, der Gottheit Christi dar, wie

²⁶⁷ Tertull., De anima c. 9.

²⁶⁸ Die Τεσσαρεκαδεκατίται erscheinen bereits Philosop. 8, 18 als Häretiker. Vgl. Epiph. a. a. O. 50, 1, wo sie als aus den Montanisten und Quintillianern hervorgegangen bezeichnet werden, und Theodoret, Haer. fab. 3, 4.

er denn auch die Bestreiter der göttlichen Würde Christi aus ihnen hervorgegangen sein läßt. Doch ist nicht sicher, ob sie mit jenen Gegnern des Montanismus identisch sind. Die Aloger, Häretiker in Kleinasien, leugneten die Gottheit des Heiligen Geistes und bekämpften auch die Gottheit des Logos²⁶⁹.

9. Die Bekämpfung der Häresien durch die Kirche. Heilige Schrift, Überlieferung, Glaubensregel.

Von drei Seiten her hatten der Kirche in den ersten 150 Jahren ihres Bestehens große Gefahren gedroht: vonseiten des extremen J u d e n c h r i s t e n t u m s, das in das Messiasreich das jüdische Gesetz mit herübernehmen wollte; vonseiten des vielgestaltigen G n o s t i z i s m u s, der die kirchliche Lehre und das religiöse Leben mit heidnischer Theosophie und Mysterienpraxis zu durchtränken strebte; und vonseiten des M o n t a n i s m u s, der die persönliche prophetische Inspiration des Einzelnen der kirchlichen Lehrüberlieferung wie der Autorität der kirchlichen Vorsteher entgegenstellte. Diesen häretischen Bestrebungen gegenüber bewahrte die Kirche die wahre Lehre, die Christus selbst und durch seine Apostel verkündet hatte. Sie bildete das kirchliche Leben nach allen Seiten aus, ohne von dieser festen Grundlage abzuweichen. Den Irrtum bekämpfte sie durch Ausschluß der Irrlehrer, durch Warnung der Gläubigen vor ihnen, durch treues Festhalten an der auf die Lehre der Apostel gegründeten Glaubensregel und Lehrüberlieferung, sowie durch Widerlegung der falschen Behauptungen und festere Formulierung ihrer eigenen Lehre.

Schon die Apostel kannten keine Duldung gegenüber Irrlehren. Die Gläubigen sollten einen häretischen Menschen nach ein- oder zweimaliger Mahnung fliehen (Tit 3, 10 11; vgl. 2 Thess 3, 14), ihn nicht aufnehmen und nicht grüßen (2 Jo 10f.). Wer der Lehre der Apostel widersprach, galt als gefangen in den Stricken Satans (2 Tim

²⁶⁹ Iren., Adv. haer. 3, 11, 9. Epiph., Haer. 51. Wurm, Die Aloger: Katholik 1889, II 187—202. Heinichen, De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis, Leipzig 1829. P. A. Bludau, Die ersten Gegner der Johannesschriften (Bibl. Studien XXII 1—2). Freiburg i. Br. 1925. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons I 220 ff.; II 967 ff.; Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 243; II, 1, 376 ff. — Ältere Gegner der johanneischen Schriften erwähnt auch Dionysius von Alex. bei Euseb., Hist. eccles. 7, 25. Döllinger (Hippolytus und Kallistus 292—310) behauptete, die Aloger seien nicht Antimontanisten gewesen, hätten nicht die göttliche Persönlichkeit Christi verworfen, sondern nur Evangelium und Apokalypse des Johannes, aber aus andern, kritischen Gründen. Siehe dagegen Hefele, Die Aloger und ihr Verhältnis zu den Montanisten: Tüb. Theol. Quartalschr. 1851, 564 ff.; 1854, 361 ff. Epiphanius (a. a. O. 51, 1 f.) legt ihnen die Verwerfung der johanneischen Schriften und des Logos bei, hebt besonders die Beweise für die Gottheit Christi hervor und bezeichnet (a. a. O. 54, 1) den Theodotus von Byzanz als ἀπόσπασμα ἐκ τῆς προειρημένης ἀλόγου αἰρέσεως τῆς ἀρνούμενης τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον. Vgl. Heinichen a. a. O.

2, 25 26) und sollte als Widerchrist (1 Jo 2, 18) ausgestoßen und verworfen sein (Gal 1, 8 9). Mit dem Banne belegte Paulus den Alexander und Hymenäus, er übergab sie dem Satan, d. i. er entzog ihnen alle Schutzmittel der kirchlichen Gemeinschaft, womit sie wieder den außerhalb der Kirche waltenden dämonischen Einflüssen unterworfen waren, damit sie, also gezüchtigt, zu lästern aufhörten (1 Tim 1, 19 20). „Und solche Ausstoßung aus der Kirche sollte stets geschehen; denn der Irrtum in religiösen Dingen hat eine überwältigende Kraftwirkung“ (2 Thess 2, 9—11), gleich einem mächtigen Gift oder einem berauschenden Trank; und die Ihrigen vor diesem Unheil zu bewahren, gehörte zu den ersten Pflichten, zu den dringendsten Aufgaben der Kirche.“²⁷⁰ Daher finden die alten Väter nicht Worte genug, ihren Abscheu vor der Häresie und den Häretikern auszudrücken; hatten ja schon die Apostel die Irrlehrer bezeichnet als reißende Wölfe (Apg 20, 29), als Verfälscher der Wahrheit (2 Kor 2, 17). So schlossen auch die Vorsteher der Christengemeinden diejenigen, die als Verbreiter falscher Lehren und als Störer der kirchlichen Einheit überführt waren, von der kirchlichen Gemeinschaft aus. Und von dem Augenblicke an galten sie nicht mehr als Mitglieder des Gottesreiches, sie konnten an den Segnungen und Verheißungen, die den Gliedern am Leibe des Herrn zuteil wurden, keinen Anteil mehr haben. Aber stets war die Kirche bereit, bußfertige und reumütige Häretiker wieder aufzunehmen, wenn sie ihre Irrtümer widerriefen. Wie die Trennung und Verirrung ihrer Glieder der Kirche den höchsten Schmerz bereitete, so brachte ihr die reuige Rückkehr der Verirrten die höchste Freude²⁷¹.

Den Irrlehrern gegenüber wurde die kirchliche Lehre nach verschiedenen Seiten hin deutlicher entwickelt, allseitiger begründet und bestimmter formuliert. Die verschiedenen Einseitigkeiten, die in den Sekten hervortraten, fanden in der Kirche ihre Berichtigung und trugen dazu bei, diese in ihrer erhabenen Vielseitigkeit und noch erhabeneren Einheit vor der Welt zu entfalten. Fest stand in der katholischen Kirche die Glaubensregel, gegründet auf die Lehre der Apostel und deren treue Überlieferung in den Gemeinden durch die Schüler der Apostel, die von ihnen zu Vorstehern eingesetzt wurden, und deren Nachfolger. Der Kirche Eigentum und nur ihr verständlich war die Schrift; ihr standen alle Mittel zu Gebote, die Angriffe der Häretiker zu widerlegen, die von ihnen geschmähten und verkannten Wahrheiten zu rechtfertigen, das Falsche und Haltlose an den wechselnden Meinungen der Sekten nachzuweisen und

²⁷⁰ Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung 236.

²⁷¹ Von den Vätern vgl. Ignat., Ad Trall. c. 6 f.; Ad Ephes. c. 7 9; Ad Philad. c. 3; Ad Smyrn. c. 4 7. Theophil., Ad Autol. 2, 14. Iren., Adv. haer. 3, 3 4; 4, 2; 4, 26, 3, bei Euseb., Hist. eccles. 5, 20. Chirographum des Praxeas bei Tertull., Adv. Prax. c. 1. Über die Wiederaufnahme des Cerdon vgl. Iren. a. a. O. 3, 4, 3.

so die Ihrigen vor Verirrungen zu bewahren, so daß sie nicht gleich Kindern umhergetrieben wurden von jedem Winde menschlicher Lehre (Eph 4, 14)²⁷².

Christus hatte die Apostel ausgesandt, alle Völker zu lehren und sie zur Beobachtung alles dessen, was er ihnen aufgetragen, anzuhalten (Mt 28, 19). Es stand darum nicht bei dem einzelnen Gläubigen, sich auszuwählen, was und wieviel er annehmen wollte²⁷³. Der Erlöser wollte keine religiösen Parteien, keine Schulen, sondern eine Kirche für alle. Er hatte seine Apostel nicht beauftragt zu schreiben (obschon einzelne aus ihnen dies aus Antrieb des Heiligen Geistes taten), sondern mündlich zu lehren. Älter als die Schrift ist die Überlieferung (Paradosis nach Gal 1, 8. 2 Thess 2, 14 15), und da der Glaube aus dem Hören stammt (Röm 10, 17. 1 Kor 2, 4f.), wurde das lebendige Wort in keiner Beziehung entbehrlich, auch nicht durch die neutestamentlichen Schriften, die erst nach der Gründung der Kirche entstanden, überall die mündliche Belehrung voraussetzten, sich nur gelegentlich über einzelne Lehrpunkte verbreiteten, weder ein theologisches System noch ein Gesetzbuch im vollen Sinne des Wortes geben wollten. So hoch die Kirche diesen wahrhaft göttlichen Schatz auch hielt, so sehr sie an die vom Heiligen Geiste den Verfassern gegebene Inspiration glaubte, sie hielt diese Urkunden doch nicht für allein zureichend, um die ganze „Hinterlage des Glaubens“ — das Depositum (1 Tim 6, 20. 2 Tim 3, 14) — zu umschließen. Dieses war ein lebendiges, zu organischem Wachstum bestimmtes, aus Tatsachen, Grundlehren, dogmatischen Keimen und Andeutungen bestehendes Depositum, dessen Inhalt nach und nach entwickelt werden sollte, entsprechend dem geschichtlichen Charakter der christlichen Religion. Das kirchliche Bewußtsein entwickelte sich im Kampfe mit äußern Anfechtungen immer mehr; kein Glaubenssatz konnte mehr verloren gehen, keine

²⁷² Iustin., Dial. c. Tryph. c. 35 80 82. Tertull., De praescr. c. 1. Über das Verhältnis der Häretiker zur Bibel vgl. ebd. c. 37.

²⁷³ Αἵρεσις wird abgeleitet von αἰρέω, eligo, capio. Tertull., De praescr. c. 6: «Haereses dictae graeca voce ex interpretatione electionis, qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur.» Ps.-Athan., Quaest. in Nov. Test. q. 38 (Migne, Patr. gr. 38, 274): αἵρεσις λέγεται ἀπὸ τοῦ αἰρεῖσθαι τι ἰδίον καὶ τοῦτω ἑξακολουθεῖν. Vgl. Hier., In Gal. c. 6. Isid. Hisp., Orig. 8, 3. Bei den Alten war haeresis nicht bloß Wahl, sondern auch eine erwählte Lebensweise, eine Partei- richtung in politischer wie in religiöser Beziehung; so bei Philo, Flavius Josephus, Apg 15, 5; 26, 5; vgl. 1 Kor 11, 19. Gal 5, 20. In streng kirchlichem Sinne sectae perditionis, αἵρεσις ἀπωλείας, 2 Petr 2, 1. Bei Klemens von Alex. (Strom 7, 15) stehen διατριβαὶ der Kirche gegenüber. Die Häretiker heißen auch ἑτεροδοξοῦντες, ἑτερόδοξοι (entgegengesetzt τὰ αὐτὰ δόξαντες, Iustin., Dial. c. Tryph. c. 48) bei Ignat., Ad Smyrn. c. 6, ἑτεροδιδάσκαλοι bei Heges. bei Euseb. a. a. O. 3, 32, ἑτεροδιδασκαλοῦντες bei Dionys. Cor. ebd. 7, 9. Die Nichtberechtigung der Irrlehrer zum Gebrauche der Schrift und das höhere Alter der Tradition vor der Schrift zeigen Irenäus (a. a. O. 3, 1, 2f.) und Tertullian (De praescr. c. 17 19 38).

dem Depositum widersprechende Behauptung die Geltung eines Glaubenssatzes erlangen²⁷⁴.

Schon im Alten Bunde bestanden Schrift und Überlieferung nebeneinander. Christus hatte nicht bloß das Gesetz und die Propheten, sondern auch die dogmatische Tradition der Synagoge anerkannt und nur die Verkehrtheiten einzelner Personen und Schulen verworfen. Sie ging zugleich mit der Schrift als geistiges Eigentum in die Kirche über ohne gewaltsamen Bruch und ohne förmliche Lossagung. Die auf rein natürlicher und göttlicher Grundlage beruhenden sittlichen Vorschriften blieben in fortwährender Geltung, während das in der Wahrheit erfüllte Ritualgesetz und die bürgerlich-politischen Satzungen, die der nationalen Beschränktheit angepaßt waren, wegfielen²⁷⁵. Die Vorbilder und Weissagungen des Alten Bundes konnte die Kirche allein genügend erklären, indem sie aus der Zeit der Erfüllung auf die Zeit der Vorherverkündigung zurückblickte; den fleischlichen Juden blieben sie verhüllt. Den allegorischen (mystischen) Sinn des Alten Bundes hatte Paulus mehrfach gezeigt (Gal 4, 23 f. 1 Kor 10, 1—4) und seine Berechtigung war in der Kirche stets anerkannt. Nur darüber wurde bei Entstehung der Theologie gestritten, wie weit die allegorisch-mystische Auslegung zu gehen habe, wie sie sich zur buchstäblichen verhalte, ob sie auch im Neuen Testamente Anwendung finde²⁷⁶.

Die Sammlung der alttestamentlichen Schriften war zur Zeit der Apostel noch nicht geschlossen; über die Ketubim (Hagiographa) waren die Juden selbst nicht einig; über die Sprichwörter, das Hohelied, den Ekklesiastes und Esther ward noch nach der Zerstörung Jerusalems gestritten. Die bloß griechisch vorhandenen (deuterokanonischen) Bücher, wie die der Makkabäer, der Weisheit usw., die jene in der hebräischen Sammlung von Palästina zwischen dem babylonischen Exil und der Römerherrschaft bestehende Lücke ausfüllten, gingen mit der alexandrinischen Übersetzung sofort in die Kirche über. Überhaupt war der alttestamentliche Kanon der Synagoge, den die christlichen Schriftsteller öfters anführen, nicht der Kanon der Kirche, die sich frei über das beschränkte Judentum erhob. Die Anführungen des Alten Testaments im Neuen waren meist frei, nach dem Gedächtnis und mit Kombination verschiedener Stellen; in ähnlicher Weise führten die Väter in der Regel Stellen des Gesetzes und der Propheten an²⁷⁷.

²⁷⁴ Iren., Adv. haer. 3, 4, 1; vgl. c. 24, 1. — Für die Tradition finden sich die Ausdrücke: ἡ ἀπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις (Jud 3), τὰ παραδοθέντα (Ep. ad Diogn. c. 11), ὁ ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθεὶς λόγος (Polycarp., Ep. ad Phil. c. 7), ἡ ἀπλάνης παράδοσις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, ἡ ὁ ὑγῆς κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος κτλ. Clem. Alex., Strom. 7, 17: μία πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων, ὡς περ διδασκαλία, οὕτω δὲ καὶ ἡ παράδοσις.

²⁷⁵ Über die Gesetze des Alten Testaments und deren Geltung in der Kirche vgl. Iren., Adv. haer. 4, 12—17. Tertull., Adv. Marc. 1, 20f.; 4, 1f. Orig., In Gen. hom. 6, n. 3. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 23 46 92.

²⁷⁶ Den mystischen Sinn vertreten besonders der Barnabasbrief, Justinus (a. a. O. c. 138 f.) und die Alexandriner (Clem. Alex., Strom. 6, 15; Quis dives salv. n. 5).

²⁷⁷ Im 2. Jahrhundert reiste Melito von Sardes nach Palästina, um den jüdischen Kanon genau kennen zu lernen (Euseb., Hist. eccles. 4, 26). Die Verschiedenheit

Der neutestamentliche Kanon stand im 1. Jahrhundert noch nicht fest; aber im Laufe des 2. bildete er sich, mit Ausscheidung der zahlreichen unterschobenen und verfälschten Schriften, während auch einige echte (vielleicht zwei Briefe des Paulus) verloren gingen. Da die einzelnen Schriften anfangs nur von einzelnen Gemeinden und in bestimmten Kreisen, an die sie zunächst gerichtet worden waren, aufbewahrt und benützt, daher nicht gleichmäßig verbreitet wurden, so konnte es über verschiedene, besonders die Briefe, manche Zweifel geben (*Antilegomena*), wie z. B. über den zweiten Brief des Petrus, dann über die Apokalypse, die jedoch mehr aus dogmatischen als aus kritischen Gründen angefochten ward. Aber bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts waren die meisten dieser Zweifel verstummt, und die Übereinstimmung aller Kirchen, die bezüglich der vier Evangelien, der Apostelgeschichte und der meisten Briefe längst bestanden hatte, erstreckte sich auch auf die übrigen Sendschreiben und die Offenbarung des Johannes²⁷⁸. Seit den ältesten Zeiten wurden Stücke aus diesen Schriften beim Gottesdienst vorgelesen und näher erklärt, sowohl in mündlichen Vorträgen als in Schriften, die zum großen Teil durch die willkürlichen Auslegungen der Häretiker veranlaßt wurden. Wie beim Alten Testamente, so fanden sich auch hier Schwierigkeiten der Auslegung, wie dies von den Briefen des Paulus schon Petrus (2 Petr 3, 16) bezeugte. Wie aber Paulus selbst seine Schüler auf alle seine mündlichen Belehrungen verwies (2 Tim 2, 2), so trat auch hier die Tradition erläuternd und ergänzend ein, und im engsten Anschluß an die Apostel verfuhr die Apostolischen Väter, die so eine lebendige Kette der Überlieferung bildeten. Von Johannes hatten Papias, Ignatius und

des jüdischen vom kirchlichen Kanon bezeugt Origenes (Prolog. in Cantic.: Opp. ed. De la Rue III 36). Er führt (In Num. hom. 27, n. 1: Opp. II 374) bei der lectio divinorum voluminum Esther, Judith, Tobias, Weisheit an und verteidigt (Ep. ad Iul. Afr.: Gallandi, Biblioth. II 341 f.) die Geschichte der Susanna, die auch Irenäus (Adv. haer. 4, 5, 2; 26, 3) samt der Geschichte des Bel als kanonisch bezeichnet. Hochschätzung der LXX bei Iustin., Apol. 131; Dial. c. Tryph. c. 71; Cohort. ad Graec. c. 13. Iren. a. a. O. 3, 21, 13. Clem. Alex., Strom. 1, 22. Auch die Epist. Barnab. zitiert meistens nach LXX, aber c. 6 Is 28, 16 und c. 15 Gn 2, 2 nach dem hebräischen Texte.

²⁷⁸ Das Neue Testament wird gewöhnlich eingeteilt in Evangelium und Apostel. Vgl. Ignat., Ad Philad. c. 5. Iren. a. a. O. 1, 3, 6. Tertull., Adv. Prax. c. 15. Clem. Alex., Strom. 5, 5; 6, 11; 7, 3. Orig., In Num. hom. 27, n. 1; In Ier. hom. 19 (Opp. III 264). Hippol., De Antichr. n. 58. Über die *Antilegomena* s. Euseb. a. a. O. 3, 25; 6, 14; vgl. 4, 22; 6, 25. In den Briefen des hl. Ignatius und dem Briefe des hl. Polykarp kommen Stellen aus fast allen Büchern unseres Neuen Testaments vor (vgl. Funk, Patr. apostolici I 646—648 den Index). Justin benutzte unsere Evangelien, führte die Apokalypse als Werk des Apostels Johannes an (Dial. c. Tryph. c. 81. Euseb. a. a. O. 4, 18) und kannte auch die Briefe Pauli. Die meisten unserer neutestamentlichen Schriften führt um 200 das Fragmentum Murator. an. Vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. II² 610—612. S. Ritter, Il Frammento Muratoriano: Rivista di arch. crist. III (1926) 215—263. Die afrikanischen Synoden von 393, 397 und 419 haben unsern ganzen Kanon.

Polykarpus ihre Lehre, von letzterem Irenäus, von diesem wieder Cajus und Hippolytus.

Die Bedeutung der kirchlichen Überlieferung ward schon frühzeitig in volles Licht gestellt. Wie die Lehre der Apostel die Lehre Christi war (Lk 10, 16. Mt 10, 40. Jo 13, 20), so war die Lehre der Kirche die Lehre der Apostel; denn diese haben sie getreu ihren Nachfolgern überliefert, den Bischöfen mit ihrer ununterbrochenen Reihenfolge und ihrer steten Übereinstimmung an den verschiedensten Orten. Ohne den Besitz der Wahrheit wäre eine solche Einheit, wie sie sich in den apostolischen und nachapostolischen Kirchen zeigt, nicht möglich. Diese Überlieferung wurde in der Kirche gelehrt; sie wurde in einzelnen wesentlichen Punkten frühzeitig, vor der Mitte des 2. Jahrhunderts, auch bereits formuliert und in feste Formen gekleidet, und dies bildete die Glaubensregel (*regula fidei*, *regula veritatis*, *κανὼν τῆς πίστεως*, *κανὼν τῆς ἀληθείας*), die wir sooft von jener Zeit an von den kirchlichen Theologen den Häretikern gegenüber angeführt finden. Diese echte und vollständige apostolische Wahrheit findet sich nach den Vätern nur in der Kirche, die, vom Heiligen Geiste geleitet, die Hüterin der Wahrheit ist. Wer sie nicht zur Mutter hat, der hat Gott nicht zum Vater; sie ist die reine Braut Christi, die ihrem himmlischen Bräutigam niemals untreu werden kann²⁷⁹. Im Gegensatze zu ihr zeigen alle Irrlehren einen späteren Ursprung von Menschen, sodann die größte Verschiedenheit und die vielfachsten Abweichungen untereinander, allenthalben die größte Willkür. Darum ist auch bei ihnen das Heil nicht; außer der Kirche ist kein Heil²⁸⁰. Die kirchliche Überlieferung ist öffentlich und konstant, nicht insgeheim einigen wenigen mitgeteilt und örtlich verschieden. Frühzeitig entstanden kleine Schriften, wie z. B. die Lehre von den zwei Wegen, die zum Unterricht der zum Christentum Bekehrten in den Vorschriften der christlichen Moral verwendet wurden²⁸¹. Bei der Aufnahme in die Kirche verpflichteten sich die Gläubigen zum Glauben an dasjenige, was ihnen als die wahre Lehre vorgetragen worden war, und versprachen, ihr Leben nach diesem Glauben zu führen²⁸². Daraus ergab sich frühzeitig die Notwendigkeit, die Grundlehren des kirchlichen Glaubens über Gott, über Christus und seine Erlösertätigkeit, über den Heiligen Geist und über die Kirche als Heilsanstalt für die Menschen kurz zu formulieren. So entstand das bei der Taufe abzulegende Glaubensbekenntnis,

²⁷⁹ Iren., *Adv. haer.* 1, 10; 3, 3 4 10 23 f. Tertull., *De praescr. c.* 17 f. 29 f. 32 f.; *Adv. Prax. c.* 2. Clem. Alex., *Paed.* 1, 6; *Strom.* 2, 11; 3, 6, 11; 7, 5, 17 f.

²⁸⁰ Der Satz: „*Extra Ecclesiam nulla salus*“, findet sich schon bei Iren. a. a. O. 4, 26, 2; 33, 7.

²⁸¹ Vgl. besonders die Forschungen über die *Didache*, deren erster Teil bekanntlich die Lehre von den zwei Wegen enthält. Funk, *Patrum apostol. Opp.* I², Tübingen 1901. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* I² 90—103, und die dortige Literatur.

²⁸² Dies ergibt sich aus Iustin., *Apol.* 1, 61.

dessen älteste bekannte Form das Apostolische Symbol bietet, das in seinem Grundstock in der nachapostolischen Zeit in der römischen Kirche vorhanden gewesen sein muß, da es von dort zu den christlichen Gemeinden nach Afrika kam vor der Zeit Tertullians. Die Anfänge einer kurzen Formulierung einzelner Lehrpunkte der apostolischen Predigt reichen sehr hoch hinauf, vielleicht bis in die Zeit der Apostel selbst. Diese Formulierung hatte wohl zwei Schichten, von denen sich die eine auf Gott als den Herrn und Schöpfer und auf Christus, die andere auf die Dreifaltigkeit bezog. Beide wurden im 2. Jahrhundert verschmolzen zu dem Ursymbol, das die Grundlage aller Taufbekenntnisse bildet. Das Glaubensbekenntnis ist ein Teil der Glaubensregel und beruht auf der apostolischen Überlieferung in der Kirche. An dieser hielten die kirchlichen Lehrer treu fest und von ihr aus bekämpften sie in Wort und Schrift die Häresien und begründeten dabei zugleich mit der Abwehr der Angriffe gegen die Kirche, ob diese von Heiden oder von Häretikern ausgingen, die kirchliche theologische Wissenschaft.

10. Die Christengemeinden in Rom und andern hervorragenden Städten des Reiches im 2. Jahrhundert.

Von den meisten der zahlreichen Christengemeinden, die im 2. Jahrhundert bestanden oder damals gegründet wurden, besitzen wir keine Nachrichten. Bloß hie und da, infolge von eingetretenen Streitigkeiten oder durch die uns erhaltenen Reste der kirchlichen Literatur jener Zeit, wird dieses Dunkel erhellt. Unter allen Einzelkirchen ragt die römische Kirche am meisten hervor. Sie wird vom hl. Irenäus bezeichnet als die größte und uralte, allen bekannte Kirche, die von den glorreichen Aposteln Petrus und Paulus gegründet und eingerichtet wurde. Den Häretikern gegenüber genüge es, sagt er weiter, die Überlieferung darzulegen, die diese Kirche von den Aposteln erhalten habe, den Glauben, der ihr verkündigt wurde und der durch die Sukzession der Bischöfe bis auf die Gegenwart herabreiche. „Denn mit dieser Kirche muß wegen ihrer vorzüglichen hohen Stellung jede andere Kirche zusammenkommen, d. h. die Gläubigen von allen Orten, da in dieser Kirche immer vor allen übrigen die apostolische Überlieferung bewahrt wurde.“²⁸³

²⁸³ Iren., Adv. haer. 3, 3, 1—3. Über die Bedeutung der Stelle: „Ad hanc enim ecclesiam propter potiorum principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio“, vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 12 ff. und die dort zitierte Literatur. J. Chapman, Le témoignage de S. Irénée en faveur de la primauté Romaine: Revue Bénédicte 1895, 49—64. Kneller, Der hl. Irenäus und die römische Kirche: Stimmen aus Maria-Laach LXXVI (1909) 402—421. G. Esser, Das Irenäuszeugnis für den Primat der römischen Kirche: Der Katholik 1917, I 289 bis 315; II 16—34. L. Sallet, St. Irénée et St. Cyprien sur la primauté romaine:

An der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert finden wir als Bischof der römischen Kirche den hl. Klemens. Nach der ältesten und sichersten Reihenfolge der römischen Bischöfe, die Irenäus in der Fortsetzung der oben erwähnten Stelle mitteilt, war er der dritte Bischof nach dem Tode der Apostel. Ihm voraus gingen Linus und Anakletus, die in der Zeit zwischen Nero und Domitian die römische Kirche leiteten; denn Klemens war Bischof gegen Ende der Regierung des Domitian und in den folgenden Jahren²⁸⁴. Klemens, ein in der alten Kirche hochgefeierter Papst²⁸⁵, den zahlreiche Legenden verherrlichten, der als Märtyrer verehrt ward und unter dessen Namen eine Reihe von apokryphen Schriften verfaßt wurde²⁸⁶, erließ an die Kirche von Korinth aus Anlaß einer dort ausgebrochenen Spaltung (96) ein vortreffliches, noch lange in Korinth und in vielen andern Kirchen vorgelesenes Schreiben, das nachdrücklich die vorgekommenen Unordnungen rügte und die Fortsetzung des alttestamentlichen Gottesreiches in der Kirche Christi und deren festgegliederte Ordnung hervorhob²⁸⁷. Nicht lange nachher wurde

Bull. de littér. ecclés. 1920, 179—206. F. X. Roiron, Sur l'interprétation d'un passage d'Irénee: Rech. de science relig. VIII (1917) 36—51. L. Spikowski, La doctrine de l'Eglise dans St. Irénée (Thèse), Straßburg 1926. Zur Textkritik vgl. Morin in Revue Bénédictine 1908, 515 ff.; Dörholt, Mausbach, Peters, Goussen in Theolog. Revue 1909, 94 126 f. 190; (Sinthern) Il testimonio di S. Ireneo sulla Chiesa Romana e sull' autorità del Romano Pontefice: Civiltà cattol. 1908, III 33—47.

²⁸⁴ Die Reihenfolge bei Irenäus (Adv. haer. 3, 3), Eusebius (Hist. eccles. 3, 4; 5, 6), der auch Hegesippus noch vor sich hatte, Hieronymus (De vir. ill. c. 15), Optatus (De schism. Donat. l. 2, p. 36, Ausg. Paris 1679), Epiphanius (Haer. 27, 6), Augustinus (Ep. 165), Chrysostomus (In 2 Tim. hom. 10, c. 4) ist sicher derjenigen vorzuziehen, die von der apokryphen Epist. ad Iacob. sowie von Tertullian (De praescr. c. 32) vertreten wird und die den Klemens zum unmittelbaren Nachfolger Petri macht. Jener gegenüber können auch nicht die Ausgleichsversuche bestehen, die nach Constitut. apost. 7, 46 und Epiph. a. a. O. vorgebracht wurden, auch nicht der, daß Linus von Paulus, Klemens von Petrus ordiniert oder ernannt worden sei. Nach einigen sollen Linus und Kletus von Petrus geweiht worden sein, um ihn während seiner Anwesenheit zu unterstützen und in seiner Abwesenheit zu vertreten; nach ihrem Tode soll Petrus den Klemens eingesetzt haben (Rufin., Praef. in Recogn. Clem. [Migne, Patr. gr. 1, 1207]; ähnlich Beda, Rhabanus, Haymo, der Verfasser des Chronicon episc. Metens.), während doch Petrus sicher vor Linus starb (vgl. Euseb. a. a. O. 3, 2). Kletus und Anakletus (Ἀνεκκλητος = Innozenz) sind dieselbe Person, der erstere Name ist eine lateinische Abkürzung des zweiten; die Unterscheidung beider war dem Irenäus und Eusebius unbekannt, und der sog. Catalogus Liberianus ist bis zum Jahre 230 wenig zuverlässig.

²⁸⁵ Von Klemens reden Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 3), Origenes (De princ. 2, 3, 6), Hieronymus (De vir. ill. c. 15); der gleichnamige Alexandriner nennt ihn Apostel (Strom. 4, 17). Vgl. noch Euseb. a. a. O. 2, 15 38; 4, 23.

²⁸⁶ Rufinus, Papst Zosimus (Ep. ad Afr. vom Jahre 417, ed. Coustant 943) und das Konzil von Vaison 442 sind die ältesten Zeugen für die Verehrung des hl. Klemens als Märtyrer. Die Märtyrergeschichte über seinen Tod ist historisch wertlos.

²⁸⁷ Der Brief des Klemens bei Funk, Patr. apost. Opp. I². Lightfoot, The Apostolic Fathers, Tl. I², 2 Bde. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I²,

der greise Bischof Ignatius von Antiochien nach Rom gebracht, um dort, durch die wilden Tiere zerfleischt, einen glorreichen Martertod zu sterben. Auf Klemens folgten Evaristus, Alexander I., Xystus (Sixtus I.), dann Telesphorus, dessen glorreiches Martyrium (um 135—136) Irenäus verherrlicht²⁸⁸, Hyginus, Pius I., Anicet (um 155—166), unter dem der Judenchrist Hegesippus und Bischof Polykarp in Rom waren²⁸⁹, darauf Soter (um 166—174). Auch er richtete ein Schreiben an die Kirche von Korinth, das hier gleich dem des Klemens verlesen wurde. Das Schreiben begleitete eine Sendung von Liebesgaben nach Korinth, und die gewohnte Wohltätigkeit der römischen Kirche in Unterstützung ärmerer Gemeinden wird in der Antwort des korinthischen Bischofs Dionysius hoch gepriesen. So erwies sich die große Kirche der Römer, deren Glauben schon Paulus als in der ganzen Welt verkündigt gerühmt hatte (Röm 1, 8), auch als die „Vorsitzende der Liebe“, wie sie der hl. Ignatius in seinem Briefe an die Römer nannte²⁹⁰.

Bis auf Soter verzeichnet Irenäus die römischen Bischöfe. Sein Nachfolger war Eleutherus (174—189), der frühere Diakon des Anicet. An ihn sandten die Martyrer der Kirche von Lyon den damaligen Priester Irenäus mit einem ausführlichen Schreiben über die dort wütende Verfolgung. Noch unter diesem Pontifikate begann Irenäus sein Werk zur Widerlegung der Gnostiker, worin er die römische Kirche in den oben angeführten Worten als die hauptsächlichste Hüterin der apostolischen Überlieferung preist. Nach ihm hatte am Ausgang des 2. Jahrhunderts Viktor I. (189—199), ein Afrikaner, den römischen Stuhl inne. Er hielt in Rom eine Synode betreffs der Osterfeier (s. unten S. 249 f.), forderte allenthalben die Abhaltung solcher Versammlungen und bedrohte die Kleinasiaten mit dem Banne²⁹¹. Den Theodotus von Byzanz schloß er von der

Freiburg i. Br. 1902, 116 ff. Rauschen, Grundriß der Patr.⁸⁻⁹ 65—68; Har-
nack, Der erste Klemensbrief. Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des
ältesten Heidenchristentums: Sitzungsber. der kgl. preuß. Akademie der Wissensch.
1909, 38—63; Einführung in die Kirchengeschichte, Leipzig 1929.

²⁸⁸ Iren. a. a. O. 3, 3, 3. Hegesipp bei Euseb. a. a. O. 4, 11 22. Dionys.
Cor. ebd. 4, 23. Vgl. Hieron., De vir. ill. c. 22.

²⁸⁹ G. Bardy, L'Église romaine sous le pontificat de s. Anicet: Recherches de
science relig. XVII (1927) 481—511.

²⁹⁰ Über die Stelle des hl. Ignatius vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und
Untersuch. I 1 ff. J. Chapman, St Ignace d'Antioche et l'église romaine: Revue
Bénédict. 1896, 385—400.

²⁹¹ Polykrates von Ephesus erklärte gegen Viktor, man müsse Gott mehr ge-
horchen als den Menschen, erkannte also eine Pflicht des Gehorsams an, wie er
auch der Aufforderung zur Abhaltung einer Synode gehorchte. Viktor dachte
keineswegs bloß an Versagung der Gemeinschaft der römischen Kirche, sondern
an Ausschuß aus der Kirche überhaupt (ἀκοινωνήτους πάντας ἀρθὴν τοὺς ἐκείσε
ἀνακηρύττων ἀδελφούς, sagt Eusebius, und Irenäus habe geziemend gemahnt, ὡς
μὴ ἀποκόπτοι ὅλας ἐκκλησίας; Photius [Biblioth. cod. 120] redet ebenso schlechtweg
von dem ἀποκηρύττειν τῆς ἐκκλησίας). Irenäus bestritt keineswegs Viktors Berechti-

Kirche aus; in dieser Zeit begannen nämlich Streitigkeiten über die Trinität, die die römische Kirche eine Zeit lang in Aufregung versetzen sollten.

Ein Sittenbild der römischen Kirche aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bietet uns die merkwürdige Schrift „Der Hirte“, die nach dem Zeugnisse der römischen Quellen von Hermas, dem Bruder des Bischofs Pius, in der jetzt vorliegenden Gestalt verfaßt wurde²⁹². In der Form von Visionen und Parabeln wird den Christen ihr moralischer Zustand vor Augen gehalten, und immer wiederholt sich die eindringliche Aufforderung zur Sinnesänderung und zur Buße. Wir sehen aus der Schrift, daß die Folgen der von den heidnischen Staatsbehörden gegenüber dem Christentum eingenommenen Haltung sich auch in Rom fühlbar machten. Manche Christen waren schwach geworden und abgefallen, einige unter sehr erschwerenden Umständen; einzelne hatten sogar ihre Brüder verraten. Dagegen hatten aber auch andere standhaft bis zum Tode den Glauben bekannt. Eindringlich warnt Hermas vor der Verweltlichung, der manche Christen verfallen waren. Er kennt auch betrübende Beispiele sittlichen Falles, selbst unter dem Klerus, indem Diakonen in der Verwaltung des kirchlichen Einkommens, das für die Armen bestimmt war, sich untreu gezeigt und Presbyter durch ungerechte Urteile und Ehrgeiz Ärgernis erregt hatten. Das waren immerhin Ausnahmen; denn die große Menge der römischen Christen zeigte sich treu in dem Versprechen, das sie bei der Aufnahme in die Kirche abgelegt hatten. Bestimmte häretische Systeme werden in der Schrift nicht bekämpft; sie sieht separatistische Tendenzen eher in kleinen Kreisen, die sich von der Masse der Gläubigen abzusondern und ihre eigenen Konventikel zu veranstalten suchten.

Etwa zu derselben Zeit, als die Schrift des Hermas vollendet wurde, trat in Rom der bedeutendste Lehrer auf, den die römische Kirche im 2. Jahrhundert besaß, der christliche Philosoph Justinus. Geboren um das Jahr 100 von heidnischen Eltern in der Kolonie Flavia Neapolis; dem alten Sichern in Palästina, besuchte er auf den Reisen, die er in seiner Jugend unternahm, verschiedene Philosophenschulen, um die Wahrheit, nach der sein Geist verlangte, zu finden. Er endete in der Annahme des christlichen Glaubens, wo er wirklich fand, was er lange vergebens gesucht hatte. Auch

gung, die er vielmehr voraussetzte; aber er hielt die Osterfrage nicht für so wichtig, daß die Kleinasiaten deshalb auszuschließen seien, zumal da dies frühere Päpste nicht getan hatten. Viktor heißt Philosoph. 9, 12 μακάριος und wird als milden Herzens geschildert. Vgl. noch Euseb. a. a. O. 5, 23 24 28. Zur Frage über den Verfasser der Schrift Adv. aleatores s. Funk, Kirchengesch. Abhandl. II 209—236.

²⁹² Das Fragmentum Muratorianum (um 200) und der Papstkatalog des Philokalus schreiben „den Hirten“ dem Hermas zu und sagen beide, das Buch sei unter dem Pontifikate des Pius verfaßt worden. Damit ist vereinbar, daß einzelne Teile früher als kleinere Schriften ausgegeben worden sind. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I³ 465—487. Rauschen, Grundriß⁸⁻⁹ 54—57. Duchesne, Histoire ancienne de l'église I, Paris 1906, 225 ff. Réville, La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Herma, Paris 1900. Völter, Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Klemens von Rom, Berlin 1900. Baumeister, Die Ethik des Pastor Hermae, Freiburg i. Br. 1912. W. J. Wilson, The Career of the Prophet Herma: Harvard Theol. Rev. XX (1927) 21—62. R. van Deemter, Der Hirt des Herma, Apokalypse oder Allegorie? Delft 1929.

nach seinem Eintritt in die Kirche behielt er den Philosophenmantel bei. Unter der Regierung des Antoninus Pius (138—161) kam er nach Rom, wo er öffentlich christliche Philosophie vortrug, indem er die Wahrheiten des Christentums in ihrem Zusammenhange mit philosophischen Ansichten (wohl hauptsächlich mit dem Platonismus) darlegte. Der heidnischen Philosophie gegenüber zeigte er sich, wie seine Schriften beweisen, sehr weitherzig. Mehrere Schüler sammelten sich um den verehrten Lehrer, der immer in privater Stellung blieb und nicht zum Klerus der römischen Kirche gehörte. Heftig angefeindet ward Justinus von dem zynischen Philosophen Crescenz; er wurde, anscheinend auf Anklage des letzteren hin, als Bekenner des Christentums vor den Richterstuhl des Präfekten Junius Rustikus (163—167) gezogen. Standhaft blieb der christliche Lehrer bei seinem Bekenntnis des Glaubens und starb so den Martertod mit mehreren Genossen. Seine Schriften waren sehr zahlreich. Wir besitzen jedoch bloß seine beiden Schutzschriften zur Verteidigung des Christentums, aus denen sich die unsichere Lage ergibt, in der sich die Gläubigen Roms befanden; ferner seinen für die Geschichte der kirchlichen Theologie wichtigen „Dialog mit dem Juden Tryphon“, in dem er das Judentum und dessen Gesetz beurteilt und die Erfüllung der Weissagungen des Alten Testaments in Christus erweist. Diese Schrift bietet am meisten Anhaltspunkte zur Beurteilung der Lehrmethode des christlichen Philosophen. Verloren sind die Schrift gegen alle Häresien, das Werk gegen Marcion, zwei Abhandlungen gegen die Heiden (Hellenen), die beiden Schriften über die Einheit Gottes und über die Seele, sowie der inhaltlich nicht näher zu bestimmende „Psalter“. Diese Schriften stammen sicher alle vom hl. Justinus. In der Folgezeit wurden ihm, da er im Altertum einen so bedeutenden Namen als christlicher Lehrer hatte, noch eine große Anzahl von Werken unterschoben. Schon dies beweist, daß seine Werke lange Zeit hindurch gelesen wurden und daß er keinen geringen Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Theologie ausgeübt hat²⁹³.

In Rom hielt sich auch Tatian, ein Schüler des hl. Justinus, eine Zeit lang auf, als er noch zur katholischen Kirche gehörte. Doch sind wir über seine Lebensumstände sehr wenig unterrichtet (s. oben S. 162). Auch Rhodon war als christlicher Lehrer in Rom tätig. Vielleicht ist ebenfalls die Homilie, die später als zweiter Klemensbrief in der christlichen Literatur erscheint, in Rom zur Zeit des hl. Justinus gehalten worden (nach der gewöhnlichen Ansicht jedoch in Korinth)²⁹⁴. Wir haben bereits gesehen, wie nicht nur rechtgläubige, sondern auch häretische Lehrer in großer Zahl nach Rom kamen, um dort ihre Ansichten einzubürgern; so die Gnostiker Valentin, Cerdon, Marcion, die Karpokratianerin Marcellina, später Florinus, der Priester der römischen Kirche war und zum Gnostizismus abfiel²⁹⁵.

²⁹³ Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* I² 206—262. Rauschen, *Grundriß* 8—9 82—89. Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur* I 99 ff.; II, 1, 274 ff.

²⁹⁴ Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* I² 487—490. Harnack, a. a. O. I 47 ff.; II, 1, 438 ff. Völter, *Die älteste Predigt aus Rom* (II^a Clementis) neu untersucht, Leyden 1908. Windisch, *Das Christentum im 2. Klemensbrief*: Harnack-Ehrung (Tübingen 1921) 119—134.

²⁹⁵ K. Kastner, *Irenäus von Lyon und der römische Presb. Florinus*: *Katholik N. F.* VI (1910) 40—54 88—105. H. Koch, *Tertullian und der römische Presb. Florinus*: *Zeitschr. für neutest. Wiss.* XIII (1912) 59—83; vgl. K. Kastner, ebd. 133—156; A. Baumstark, ebd. 316—319.

Valentin, Cerdon und Marcion wurden in Rom aus der Kirche ausgeschlossen. Nicht minder suchten die Montanisten in die römische Kirche einzudringen, und wir treffen hier selbst einen Vertreter der Elkesaiten: Alkibiades. Die römische Kirche bildete im 2. Jahrhundert bereits den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens.

Von drei Kirchen des Orients: Alexandrien, Jerusalem und Antiochien, teilt Eusebius in seiner Kirchengeschichte ebenfalls die Bischofslisten mit; doch besitzen wir zu wenig genaue Kenntnis über diese Gemeinden, um seine Angaben prüfen zu können. Alexandrien, ein Zentrum geistigen Lebens, tritt in dieser Zeit mehr hervor als eine Brutstätte der ungesunden Spekulation, die im Gnostizismus ihren Ausdruck fand. Vielleicht lebte hier der unbekannte Verfasser des sog. Barnabasbriefes, der höchst wahrscheinlich im Anfange des 2. Jahrhunderts entstand und eine scharfe Polemik gegen das Judentum und dessen religiöse Institutionen enthält²⁹⁶. Die Kirche von Jerusalem spielte in der vorliegenden Epoche keine Rolle im kirchlichen Leben. Die judenchristliche Urgemeinde, die durch die jüdischen Kriege definitiv aus der heiligen Stadt des Judentums entfernt war, lebte östlich vom Jordan weiter, hatte jedoch keinen Einfluß auf die weitere Entwicklung der Gesamtkirche. Von der heidenchristlichen Gemeinde in Jerusalem selbst erfahren wir nichts, abgesehen von den Namen der Bischöfe bei Eusebius. Aus Palästina stammte der Judenchrist Hegesippus, der unter Anicet nach Rom kam und noch unter Eleutherus lebte. Er hinterließ ein Werk, das wahrscheinlich den Titel Ὑπομνήματα trug²⁹⁷. Antiochien, die heidenchristliche Urgemeinde, hatte nach Eusebius als ersten Bischof nach den Aposteln den Evodius, dessen Nachfolger Ignatius war. Dieser wurde hochberühmt durch sein glorreiches, in Rom vollendetes Martyrium und durch die Briefe, die er während seiner Überführung von Antiochien nach der Hauptstadt schrieb²⁹⁸. Sein Martertod fällt in die Regierungszeit des Kaisers Trajan (98 bis 117). Als greiser Bischof einer der ersten Kirchen des Orients, als Schüler der Apostel und als heldenmütiger Bekenner des Glaubens genoß er das größte Ansehen. In Antiochien selbst durch die dortige Behörde zum Tode ad bestias verurteilt, kam er auf seinem Transport in die Hauptstadt nach Smyrna, wo längere Zeit haltgemacht wurde. Dies benützten mehrere umliegende Gemeinden, um ihn durch Abgesandte begrüßen zu lassen; die Bischöfe mit Vertretern des Klerus reisten zu ihm nach Smyrna und überbrachten die Grüße.

²⁹⁶ Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I² 103—116. Harnack a. a. O. I 58 ff.; II, I, 410 ff. Ladeuze, L'épître de Barnabé: Revue d'histoire ecclésiastique I (1900) 31 ff. 312 ff.

²⁹⁷ Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I² 385—392. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 483 ff.; II, I, 311 ff.

²⁹⁸ Die Martyrerakten des hl. Ignatius in ihren verschiedenen Rezensionen sind nicht vor dem 4.—5. Jahrhundert entstanden.

Ignatius ergriff die Gelegenheit, um durch Briefe für diese Aufmerksamkeit zu danken, zugleich die Gläubigen zu treuem Verharren im Glauben zu ermahnen, vor Häretikern zu warnen und den engsten Anschluß an den Bischof und den Klerus (Presbyter und Diakonen) auf das eindringlichste zu empfehlen. In diesem Sinne schrieb er an die Gemeinden von Ephesus, Magnesia und Tralles. Er erfuhr dann, daß die römischen Christen Schritte unternommen hatten, um seine Begnadigung zu erwirken. Dies veranlaßte ihn, auch an die römischen Christen zu schreiben, um sie davon abzuhalten; seine einzige Sehnsucht sei, durch den Martertod mit Christus vereinigt zu werden. In Troas ward zum zweiten Mal haltgemacht; von dort schrieb er an die Gemeinden von Philadelphia und Smyrna und noch besonders an Polykarp, den Bischof von Smyrna. Da er erfahren hatte, daß die Verfolgung in Antiochien erloschen war, forderte er Polykarp auf, durch Boten die Brüder in Antiochien zu beglückwünschen sowie zu veranlassen, daß auch die übrigen Gemeinden zu dem gleichen Zwecke Abgesandte dorthin schicken sollten. Durch Irenäus erfahren wir, daß Ignatius selbst in Rom die Marterkrone erlangte²⁹⁹. Einer der Nachfolger des hl. Ignatius, Theophilus, wird von Eusebius identifiziert mit dem Verfasser der drei Bücher „Ad Autolycum“³⁰⁰.

In der Provinz Asia in Kleinasien lagen mehrere bedeutende Christengemeinden, von denen einige die erwähnten Briefe von Ignatius erhielten. Wir finden dort die Kirchen von Ephesus, Smyrna, Sardes, Tralles, Laodikea, Kolossus, zum Teil durch den Apostel Paulus gegründet. Der berühmteste Bischof dieser Provinz in der vorliegenden Zeit war Polykarp, der bereits die Gemeinde von Smyrna leitete, als Ignatius unter Trajan dort verweilte. Schüler des Apostels Johannes, der längere Zeit von Ephesus aus in Asia gewirkt hatte, setzte er die nachapostolische Zeit bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts fort. Sein Tod fällt in das Jahr 155—156. Kurz vorher hatte er eine Reise nach Rom unternommen, während Anicet daselbst Bischof war, um mit diesem über verschiedene Fragen, hauptsächlich über die Osterfeier, zu verhandeln. Während seines Aufenthaltes in der Hauptstadt brachte er viele häretische Gnostiker dazu, wieder mit der „Kirche Gottes“ sich zu vereinigen³⁰¹. Sein großes Ansehen bekannten, nach dem echten Berichte der Gemeinde von Smyrna über sein glorreiches Martyrium, selbst die Heiden; sie bezeichneten ihn als „den Lehrer Asias, den Vater der Christen, den Zerstörer der Götter“. Ein Volkstumult gegen die Christen in Smyrna,

²⁹⁹ Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* I² 131—159. Rauschen, *Grundriß* 8—9 70—73. Harnack a. a. O. I 75 ff.; II, I, 381 ff. H. de Genouillac, *L'église chrétienne au temps de St Ignace d'Antioche*, Paris 1907.

³⁰⁰ Vgl. Euseb., *Chronicon* ad an. Abr. 2185 et 2193. S. oben S. 161 f.

³⁰¹ Vgl. des Irenäus Briefe bei Euseb., *Hist. eccles.* 5, 14 20. Iren., *Adv. haer.* 3, 3, 4.

der bei Gelegenheit heidnischer Festlichkeiten ausgebrochen war, brachte dem greisen Bischof die Marterkrone, nachdem vor ihm elf andere Christen den Martertod gestorben waren³⁰². Die apostolische Tätigkeit des heiligen Bischofs hatte sich nicht auf seine Gemeinde beschränkt. Irenäus, sein Schüler, erwähnt Briefe von ihm, die er teils an benachbarte Gemeinden sandte, um sie zu befestigen, teils an einzelne Brüder, um sie zu belehren und zu ermahnen³⁰³. Einer von diesen Briefen ist uns erhalten; er ist an die Gemeinde von Philippi gerichtet und wurde bald nach dem Tode des hl. Ignatius abgesandt als Begleitschreiben zu den Ignatiusbriefen, von denen die Philipper sich eine Abschrift erbeten hatten³⁰⁴. Ein Freund des Polykarp und ebenfalls ein Hörer des Apostels Johannes war der Bischof Papias von Hierapolis, der „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“ verfaßte und ein Hauptvertreter des Chiliasmus war³⁰⁵.

Als später Papst Viktor gegen die Bischöfe von Asia vorgehen wollte, weil sie eine andere Praxis in der Osterfeier beobachteten als die übrigen Gemeinden (unten S. 249 f.), berief sich der Bischof Polykrates von Ephesus in dem Schreiben der Synode, bei der er den Vorsitz geführt hatte, für die bei ihnen übliche Praxis auf die „großen Lichter“, die in Asia ruhten und dieselbe Gewohnheit eingehalten hatten. Er führt an: den Apostel Philippus, drei von dessen Töchtern, den Apostel Johannes, Polykarp, Thraseas, Bischof und Martyrer von Eumeneia, Sagaris, Bischof und Martyrer, der in Laodikea schläft, den seligen Papirius und den „Eunuchen Melito, der in seinem ganzen Wandel voll des Heiligen Geistes war und in Sardes ruht in Erwartung der Heimsuchung vom Himmel, in der er von den Toten auferstehen wird“³⁰⁶. Von diesen Zeugen ist Melito, Bischof von Sardes, uns durch die Mitteilungen von Eusebius und Tertullian näher bekannt. Für die Zeit, in die seine bischöfliche und schriftstellerische Tätigkeit fällt, gibt es zwei Anhaltspunkte: Er starb vor 190, nämlich vor dem Zeitpunkt, wo der Osterfeierstreit ausbrach, wie sich aus dem Briefe des Polykrates ergibt; dann hat er seine Schrift über das Osterfest höchst wahrscheinlich etwa zwischen 160 und 167 verfaßt³⁰⁷. Melito war ein hochgebildeter Mann, ein christlicher Philosoph, der in seinen Schriften die verschiedensten Gegenstände behandelte. Sein streng asketisches Leben (εὐνοχία), die prophetischen Charismen, mit denen er begabt war, sicherten ihm jenes

³⁰² Martyrium Polycarpi (Brief der Smyrner an die Gemeinde in Philomelium), ed. Funk, *Patr. apost.* I 314 ff.

³⁰³ Iren., *Ep. ad Florinum*, bei Euseb. a. a. O. 5, 20.

³⁰⁴ Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* I² 160—170. Rauschen, *Grundriß*⁸⁻⁹ 73—75.

³⁰⁵ Bardenhewer a. a. O. 445—454. Rauschen a. a. O. 75—76.

³⁰⁶ Euseb., *Hist. eccles.* 5, 24.

³⁰⁷ Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur* II, I, 358 ff.

hohe Ansehen, das in den Worten des Polykrates Ausdruck gefunden hat. In den kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit spielte er als Verteidiger der rechtgläubigen Überlieferung eine große Rolle, und zugleich suchte er in seinen Schriften das innerkirchliche Leben zu stärken und die Gläubigen über verschiedene Fragen des Glaubens und der Disziplin zu belehren. Er hat ebenfalls eine Schutzschrift zur Verteidigung des Christentums verfaßt, aus der Eusebius zwei wichtige Stellen mitteilt; ferner hat er sich mit den heiligen Schriften befaßt und über den Kanon des Alten Testaments Forschungen angestellt. Soweit unsere Kenntnis reicht, war er der fruchtbarste und vielseitigste Schriftsteller im 2. Jahrhundert. Doch sind von allen seinen Werken bloß einige Fragmente auf uns gekommen³⁰⁸.

Unter den Bischöfen der Christengemeinden in Achaia war damals der berühmteste Dionysius, der zur Zeit des Papstes Soter (um 166—174) die Kirche von Korinth leitete. Sein Name war weit über die Grenzen Griechenlands hinaus bekannt, so daß selbst aus dem Pontus Anfragen an ihn gerichtet wurden. Eusebius besaß eine Sammlung von Briefen des Dionysius, aus denen er acht kurz analysiert. Die Gemeinde von Korinth hatte reiche Almosen von der römischen Kirche erhalten; in seinem Dankbriefe an Papst Soter rühmt Dionysius die römischen Christen, daß sie „von Anfang an die Gewohnheit hatten, allen Brüdern die mannigfachsten Wohltaten zu erweisen und vielen Gemeinden in den verschiedensten Städten Unterstützungen zu schicken, und auf diese Weise bald die Armut der Dürftigen erleichterten, bald den in den Bergwerken befindlichen Brüdern den nötigen Unterhalt verschafften“. Aus den Briefen des Dionysius erfahren wir einige Einzelheiten über die Gemeinden, an deren Bischöfe die Schreiben gerichtet waren. Die Lazedämonier ermahnte Dionysius zu Frieden und Eintracht und legte ihnen die rechtgläubige Lehre vor. Eine schwere Zeit hatte die Kirche in Athen durchgemacht. Ihr Bischof Publius hatte den Martertod erlitten, und die Gemeinde, ihres Hirten beraubt, war beinahe völlig vom Glauben abgefallen. Doch gelang es dem neuen Bischof Quadratus, die Gemeinde wieder zu sammeln und zu neuem Eifer für den Glauben zu entflammen. Er berichtet auch, daß Dionysius der Areopagite, den der hl. Paulus für den christlichen Glauben gewonnen hatte, der erste Bischof von Athen war. Die Nikomedier warnte Dionysius besonders vor der Häresie des Marcion. Auch die Gemeinde von Gortyna und die andern Kirchen der Insel Kreta ermahnte er, vor Häretikern auf der Hut zu sein; den Bischof Philippus von Gortyna rühmte er, weil seiner Gemeinde das Zeugnis großer Frömmigkeit und Standhaftigkeit gegeben wurde. Der Bischof Pinytus von Knossos auf der Insel Kreta übte, wie es scheint, zu große Strenge

³⁰⁸ Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* I² 455—465. Rauschen, *Grundriß*⁸⁻⁹ 95—97. Harnack a. a. O. I 246 ff.; II, I, 378 ff. 517 ff.

in der Forderung der Enthaltensamkeit vonseiten der Gläubigen. Dionysius erkennt seinen Eifer, seine Einsicht in die göttlichen Dinge und seine Beredsamkeit an, warnt ihn aber davor, den Brüdern zu große Last aufzulegen. Aus dem Pontus hatten zwei Christen dem Bischof von Korinth geschrieben, wahrscheinlich um seine Ansicht über den Sinn von Schriftstellen zu erfahren. Dionysius schrieb nun an die Gemeinde von Amastris, deren Bischof Palmas war, und an die übrigen Kirchen in Pontus, erklärte Stellen aus der Heiligen Schrift und gab Ermahnungen über die Ehe und die Jungfräulichkeit; ferner warnte er vor zu großer Strenge in der Wiederaufnahme von Sündern und Häretikern, die sich bekehren wollten, in die kirchliche Gemeinschaft. Außerdem erwähnt Eusebius noch einen Brief an eine eifrige Christin namens Chrysophora³⁰⁹. Nehmen wir zu den bisher erwähnten kirchlichen Lehrern die früher (S. 161 ff.) angeführten Apologeten hinzu, so ergibt sich uns ein erfreuliches Bild regen kirchlichen Lebens und eifriger literarischer Tätigkeit in den hellenistischen Provinzen des Orients. Manche aus diesen Ländern stammende Lehrer kamen nach dem Westen, wie wir es von Justin, Tatian, Rhodon, Hegesippus wissen, die sich in Rom niedergelassen hatten.

In den westlichen Provinzen des Reiches tritt in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Gemeinde von Lyon in Gallien in helleres Licht durch den Brief über die Verfolgung von 177 (oben S. 152 f.) und durch die Schriften des hl. Irenäus. Beim Ausbruch des Sturmes war der hl. Pothinus Bischof der Kirche in Lyon, der im Alter von über 90 Jahren ein Opfer der Verfolgung wurde. Er ist der erste bekannte Bischof dieser Stadt, die somit um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine organisierte Christengemeinde hatte. Sein Nachfolger war der Presbyter Irenäus, der aus Kleinasien, wahrscheinlich aus Smyrna, stammte, wo er nach seinem eigenen Zeugnis in seiner Jugend den Bischof Polykarp gesehen, dessen Lehrvorträge gehört und andere „Presbyter“ der nachapostolischen Zeit kennen gelernt hatte. Auch mit den Schriften der heidnischen Dichter und Philosophen machte er sich bekannt. Später kam er nach Rom, vielleicht um dieselbe Zeit, als Polykarp seine Reise dorthin unternahm, und ging von da nach Gallien, wo er zur Zeit der Verfolgung des Jahres 177 Priester der Kirche von Lyon war. Als solcher ward er von dem Klerus und den Gläubigen von Lyon während der Verfolgung nach Rom gesandt, um dem Papste Eleutherus ein Schreiben zu überbringen. Nach seiner Rückkehr wurde Irenäus an Stelle des greisen Martyrers Pothinus zum Bischof von Lyon gewählt. Mit größtem Eifer war er nun bemüht, die Zahl der Gläubigen zu vermehren, die Christen zu stärken und die Gefahr der gnostischen Häresie von seiner Gemeinde und von den gallischen Kirchen über-

³⁰⁹ Euseb. a. a. O. 4, 23. Bardenhewer a. a. O. 439—442.

haupt abzuwehren. Dem letzteren Zwecke diene die von ihm verfaßte ausführliche Widerlegung der Valentinianer und sämtlicher Häresien (*Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, gewöhnlich „*Adversus haereses*“ genannt), die zu fünf Büchern anwuchs. In armenischer Version ist eine zweite Schrift des Irenäus, die Abhandlung „Zum Erweise der apostolischen Predigt“ (*Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*) erhalten, in der zuerst kurz die Leitung der Menschheit durch Gott von Adam bis Christus gezeigt, dann die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in Christus dargelegt wird. Von den übrigen Schriften, die nicht erhalten sind, waren mehrere gegen die Gnostiker gerichtet. In dem damals ausgebrochenen Osterfeierstreit richtete er einen Brief an Papst Viktor und ermahnte ihn zur Milde gegenüber den asiatischen Gemeinden. Nach einer im 5. Jahrhundert zuerst bezeugten Überlieferung, die sich vielleicht auf liturgische Tradition stützt, starb Irenäus als Martyrer. Ob diese Überlieferung begründet ist, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen³¹⁰.

11. Die erste Entwicklung der kirchlichen Theologie im 2. Jahrhundert.

Die apostolische Lehrüberlieferung enthielt Wahrheiten über zahlreiche Dinge, die auch schon von der griechischen Philosophie in die rein menschlich-vernünftige Untersuchung gezogen worden waren. Philosophisch gebildete Christen wurden von selbst veranlaßt, über derartige Fragen das Wissen der menschlichen Vernunft mit dem Inhalte der Glaubenswahrheiten zu vergleichen und spekulative Erörterungen über letztere anzustellen. Aber auch solche Wahrheiten der Glaubensregel und der kirchlichen Überlieferung, die nicht zur Materie der alten Philosophie gehört hatten, boten manche Seiten dar, die den forschenden Verstand anregten, Grundsätze des menschlichen Wissens an deren Untersuchung zu erproben, wie anderseits Dinge, die nicht direkt dem christlichen Glaubensbewußtsein angehörten, durch religiöse Wahrheiten in ein anderes Licht gerückt wurden. Zu solchen theologischen Untersuchungen wurden christliche Lehrer um so mehr angeregt, als die Verteidigung des Christentums gegen Angriffe seiner Gegner und der damit verbundene Kampf gegen das Heidentum ohne eine Erörterung gewisser Wahrheiten vom Standpunkte der Vernunft aus nicht möglich war. Der Gnostizismus hatte eine Vereinigung des Christentums mit der Philosophie und dem Mystizismus des Heidentums versucht, allein

³¹⁰ Dufourcq, St. Irénée, Paris 1904 („Les Saints“). Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I² 399–430. Rauschen, Grundriß^{8–9} 119–125. Harnack a. a. O. 263 ff.; II, 1, 320 ff. 324 ff. 517 ff. A. Merk, Der armenische Irenäus „*Adv. haer.*“: Zeitschr. für kath. Theol. XXVI (1926) 481–513. P. Beuzart, Essai sur la théologie d'Irénée, Paris 1908. Herrera, S. Irénée de Lyon exégète, Paris 1920. Fr. Loofs, Theophilus von Antiochien und die andern theologischen Quellen des Irenäus (Texte u. Untersuch. 46, 2), Leipzig 1929.

er löste dabei das Christentum auf. Die kirchliche Theologie hielt treu fest an dem vollen Inhalt der Glaubensregel und der apostolischen Lehrüberlieferung und suchte von diesem Standpunkt aus eine Verbindung mit den transzendentalen Lehren antiker Philosophie; so entstand die kirchlich-theologische Wissenschaft. Daß ihre Entwicklung besonders im Anfange nicht ohne manche Schwankungen sich vollzog, liegt auf der Hand; allein diese Schwankungen betrafen nicht die Wahrheiten der Glaubensüberlieferung. Mit der Lehre, die als die apostolische im Glaubensbewußtsein der Kirche lag, traten die kirchlichen Lehrer bewußt nie in Widerspruch, wenngleich die spätere Entwicklung des Glaubensinhaltes einzelnes in der Folgezeit als ganz oder teilweise unrichtig erwies, was die älteren Theologen gelehrt hatten.

In den Schriften der nachapostolischen Zeit: der Apostellehre, dem Klemensbriefe, den Ignatiusbriefen und dem Schreiben des Polykarp, werden zwar einzelne christliche Wahrheiten bezeugt und eingeschärft, besonders von Ignatius gegenüber den Irrlehrern seiner Zeit; allein eine spekulative Untersuchung von Glaubenslehren findet sich darin nicht. Ansätzen zu einer solchen begegnen wir erst im Barnabasbriefe und in einzelnen Stellen des „Hirten“ von Hermas, am meisten jedoch bei den Apologeten und antihäretischen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts. Ein vollständiges Bild der Entwicklung der kirchlichen Theologie läßt sich aber nicht gewinnen, weil die meisten Werke dieser Schriftsteller verloren sind, besonders diejenigen, in denen sie Gegenstände der kirchlichen Lehre ohne direkten polemischen Zweck behandelten; diese wären aber gerade die wichtigsten für die Kenntnis ihrer theologischen Anschauungen. Doch lassen sich über einzelne Lehrpunkte die Ansichten der kirchlichen Lehrer aus ihren erhaltenen Schriften feststellen³¹¹.

Daß die Existenz Gottes aus den Geschöpfen schon mit der bloßen Vernunft erkannt werden könne, nahmen mit der Schrift (Röm 1, 19 f. Weish 13, 1 ff. Ps 18, 2 ff.) alle älteren Lehrer der Kirche an. Sie sahen in der Verkennung des wahren Gottes bei den Heiden die traurigste Verirrung des menschlichen Geistes³¹². Die Einheit Gottes hielten sie strenge fest gegenüber dem heidnischen Polytheismus und der gnostischen Emanationslehre³¹³. Sie verwarfen die

³¹¹ Die Literatur über die einzelnen Schriften bei Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* I, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1913, und Rauschen, *Grundriß der Patrologie*, 8.—9. Aufl., ebd. 1926.

³¹² Theophil., *Ad Autol.* I, 5 f. 24; 2, 10. Iustin., *II. Apol.* 6. Iren., *Adv. haer.* 2, 6, 1; 4, 6, 6. E. Kuntze, *Die Gotteslehre des Irenäus*, Leipzig 1891. F. K. Bauer, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit* (Dissert.), Leipzig 1903. Windisch, *Die Theodizee des christlichen Apologeten Justinus* (Dissert.), Leipzig 1906. Pappalardo, *Il monoteismo e la dottrina del Logos in Atenagora: Didaskaleion* 1924, 11—40.

³¹³ Herm., *Pastor Mand.* 1. Athenag., *Supplicatio pro Christianis* c. 4 § 8. Ignat., *Ad Magn.* c. 8. Sowohl Justin als Irenäus schrieben deshalb περί μονα-

Teilung des göttlichen Wesens in verschiedene Substanzen, die Trennung der göttlichen Attribute, die Trennung des höchsten Gottes von der Schöpfung, die eben nur das Werk des höchsten Wesens sein kann³¹⁴. Sie zeigten, daß die Welt, wie sie aus Gottes Händen hervorging, gut, die Materie nicht der Sitz des Bösen war, sondern das Böse erst nachher durch den Mißbrauch der geschöpflichen Willensfreiheit entstand, daher auch nicht von Natur aus verschiedene Menschenklassen bestehen können. Die Schöpfung aus nichts war in der Schrift verkündigt (Röm 4, 17. Jo 17, 5. Mt 13, 35 usw.), und ebenso bestimmt lehrten sie die Väter. Auch der Satan galt von jeher als von Gott ursprünglich gut geschaffen³¹⁵. So sehr aber auch das Dasein Gottes erkennbar, so unbegreiflich für den Menschen galt sein Wesen. „Gott“, sagt Minucius Felix³¹⁶, „kann nicht gesehen und begriffen werden, sich selbst nur ist er in seiner ganzen Größe bekannt, uns aber ist zu seinem Erfassen das Herz zu enge, und so allein schätzen wir ihn würdig, wenn wir ihn als unschätzbar bezeichnen. Wer glaubt, Gottes Größe zu kennen, verringert sie; wer sie nicht verringern will, kennt sie nicht.“³¹⁷

Von besonderem Interesse ist die Auffassung der ältesten Kirchenväter von der Trinität. Diese war in der Taufformel (Mt 28, 19) bestimmt ausgesprochen. Die Bezeichnung Trias findet sich zuerst bei Theophilus; Tertullian gebraucht zuerst das Wort Trinitas. Mit Gott dem Vater ward der Sohn, der nach seiner Aussage (Jo 10, 30) eins ist mit ihm, als wahrer Gott von Johannes (Jo 1, 1 ff. 1 Jo 4, 14; 5, 5 ff.) wie von Paulus (Röm 9, 5. Phil 2, 6—8. Kol 2, 9. Tit 2, 13) bezeichnet. Im Alten Bunde war schon vom göttlichen Worte (Logos, der Terminus auch bei Philo) oder von Gottes Weisheit die Rede (Spr 8, 23 ff. Weish 7, 22; 8, 1 ff.). In dunkleren Andeutungen hatte das Alte Testament vom Heiligen Geiste gesprochen; erst Christus stellte ihn dar als lebendigen Tröster, der ausgehend vom Vater ihn verherrlicht, die Kirche in alle Wahrheit einführt und so das in der Menschwerdung des Sohnes begonnene Werk fortsetzt, der herabkommt auf die Menschen und in ihnen

χίας (Euseb., Hist. eccles. 4, 18; 5, 20). Über Attribute Gottes vgl. Iren. a. a. O. 2, 13 f.; 3, 25. — K. Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristl. Auffassung, Tübingen 1922. E. Peterson, Εἰς Θεός. Epigraphische, formgesch. u. religionsgesch. Untersuchungen, Göttingen 1926.

³¹⁴ Iustin., Dial. c. Tryph. c. 5 11; I. Apol. 20; II. 6. Iren. a. a. O. 2, 1 2. Theophil. a. a. O. 1, 3 5. Herm., Pastor Vis. 1, c. 3. Iren. a. a. O. 4, 20, 2.

³¹⁵ Über den Ursprung des Bösen vgl. Iren. a. a. O. 3, 22; 4, 37; 5, 6, 20. Iustin., II. Apol. 7. Über den Satan vgl. Athenag., Supplicatio c. 25. Tatian., Oratio adv. Graec. c. 16. Iren. a. a. O. 3, 23; 5, 21.

³¹⁶ Octav. c. 18.

³¹⁷ Über die Unbegreiflichkeit Gottes vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 4 128; I. Apol. 61 63; 2, 6. Herm., Pastor Mand. 1. Athenag. a. a. O. c. 10. Iren. a. a. O. 4, 19.

Wohnung nimmt (Jo Kap. 14—16). Dem Heiligen Geiste ward Allwissenheit beigelegt (1 Kor 2, 10); als Gott bezeichnen ihn Petrus (Apg 5, 3 4) und Paulus (1 Kor 3, 16 17). In verschiedenen Formen werden die drei göttlichen Personen im Neuen Testament zusammen angeführt (1 Kor 12, 4—7. 2 Kor 13, 13. 1 Petr 1, 2)³¹⁸. Der Name Geist (Pneuma) wird bald für das Wesen der Gottheit (Jo 4, 24), bald für die dritte göttliche Person gebraucht, auch bei den ältesten Vätern³¹⁹. Diese verbinden regelmäßig die drei Personen; sie bekennen den einen Gott, wie auch die drei: Vater, Sohn und Heiliger Geist, jeden als Gott³²⁰.

Über die Grundfrage der Theologie, wie in Gott die Einheit mit der Dreiheit zu vereinigen sei für die Erkenntnis des menschlichen Verstandes, bieten die Schriften des 2. Jahrhunderts verschiedene Ausführungen. Eigentümlich ist die Lehre des Hermas im „Hirten“ in der Parabel vom Weinberg³²¹. Der Herr des Weinberges ist Gott; der Sohn ist der Heilige Geist, der Knecht ist der Sohn Gottes. Den vorher existierenden Heiligen Geist hat Gott in einem Fleische Wohnung nehmen lassen, und dieses Fleisch hat er zum Lohne für seinen heiligen Wandel zur Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste erhoben. So erscheint die Unterscheidung zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes nur in der Menschwerdung begründet. Die Identität beider spricht Hermas in der Tat direkt aus, indem er dem Hirten die Worte in den Mund legt: „Ich will dir alles zeigen, was der Heilige Geist dir gezeigt hat...; denn jener Geist ist der Sohn Gottes.“ Auch über

³¹⁸ Hinweis auf die Taufformel bei Iustin., I. Apol. 61. Das Wort Trias bei Theophil., Ad Autol. 3, 15, wo die drei Tage vor Erschaffung des Lichtes als Bild der Trias bezeichnet werden. Trinitas hat Tertullian (Adv. Prax. c. 3 4 12; De pudic. c. 21). Über das Wort Gottes bei den chaldäischen Juden s. C. P. Caspari, Der Glaube an die Trinität Gottes in der Kirche des 1. Jahrhunderts, Leipzig 1894. Duchesne, Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité, Paris 1883. Dupin, Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles, Paris 1907 (Bibliothèque de critique religieuse). Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité, Paris 1910.

³¹⁹ πνεῦμα steht bald οὐσιωδῶς, bald ὑποστατικῶς. Vgl. Ps.-Clem. Rom., Ep. 2 ad Cor. c. 9. Herm., Past. Sim. 5, c. 5 f. Auch bei Ignat., Ad Smyrn. c. 3; Ad Ephes. c. 7 bedeutet, wie σάρξ die menschliche, so πνεῦμα die göttliche Natur. Der Geist als Person heißt bei Klemens von Rom (Ep. 1 ad Cor. c. 46) Geist der Gnade, sonst θεῖον πνεῦμα. Iustin., I. Apol. 9 10 32. Tatian., Oratio adv. Graec. c. 13. Athenag., Supplicatio c. 24. Vgl. Ignat., Ad Eph. c. 9. Herm., Pastor Sim. 2, c. 10. Iren., Adv. haer. 3, 17. H. Leisegang, Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffes der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig 1922; dazu J. Coppens: Revue d'hist. eccl. XX (1924) 72—77. A. d'Alès, La doctrine de l'Esprit en St. Irénée: Recherches de science relig. 1924, 497—538.

³²⁰ Justin (I. 59 f.) wollte schon bei Plato die Trinität finden. Clem. Rom. bei Basil., De Spir. Sancto c. 29, n. 72: Ζῆ ὁ θεός καὶ ὁ κύριος Ἰ. Χρ. καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ignatius (Ad Magn. c. 13) parallelisiert die drei Stufen der Hierarchie mit den drei göttlichen Personen (vgl. Ad Eph. c. 9). Athenagoras (a. a. O. c. 10) erwähnt τὴν ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν und führt aus, daß die Christen nicht ἄθεοι sein können, die den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist verkündigen. Dasselbe sagt Justinus (I. Apol. 6 13).

³²¹ Sim. 5, c. 5 6; 9, c. 1.

das Verhältnis des Sohnes Gottes zum Erzengel Michael spricht sich Hermas undeutlich aus³²².

Tiefer sind die Ansichten, die der hl. Justinus über das Verhältnis des Sohnes und des Heiligen Geistes zu Gott entwickelt. In dem Dialog mit Tryphon kommt er seinem jüdischen Gegner gegenüber öfter auf den Logos, den Sohn Gottes, zu sprechen. Dieser ist verschieden vom Schöpfer des Alls und ihm untergeben; ein anderer Gott als der Schöpfer, der Zahl nach (numerisch) unterschieden, nicht aber dem geistigen Streben (γνώμη) nach. Dies beweist Justin hauptsächlich durch die Theophanien des Alten Bundes, die er alle dem göttlichen Wort zuschreibt. Dieses wurde vor aller Kreatur von Gott aus seinem eigenen Wesen gezeugt, damit es das Prinzip aller Kreatur werde, die Gott durch das Wort schuf. Der gleiche Logos, ebenfalls Gott, ist der Sohn Gottes, sein Gesandter, der aus dem Schoße der Jungfrau geboren wurde. Dieser christliche Philosoph bekämpft bereits die Ansicht solcher, die den Logos und Sohn mit dem Schöpfer des Alls identifizieren wollen, Vorläufer des späteren Sabellianismus³²³. In der ersten Apologie führt dann Justinus neben dem Schöpfer und neben Christus auch den Heiligen Geist an als Gott, der von den Christen angebetet wird. Er widerlegt die Anklage, die Christen seien Gottesleugner, indem er darauf hinweist, daß diese den Schöpfer des Weltalls verehren und anbeten, ferner Jesus Christus als Sohn des wahrhaftigen Gottes an den zweiten Platz setzen, sowie den prophetischen Geist an dritter Stelle nach Recht und Vernunft verehren³²⁴. Über das Hervorgehen des Heiligen Geistes sagt er nichts; ebenso betont er nicht die Ewigkeit der Zeugung des Logos, sondern sagt nur, er sei vor aller Kreatur, auch vor den Engeln, und zwar aus dem Wesen des Vaters gezeugt worden. In ähnlicher Weise wie Justin erklärt auch sein Schüler Tatian die Zeugung des Logos als einer λογική δύναμις aus dem Wesen des Vaters. Der Text ist aber an dieser Stelle leider nicht gut überliefert³²⁵; es scheint jedoch, daß Tatian den Logos bloß als in Gott wohnende Kraft ewig nennt, und daß er ihn durch den Willen des Vaters hervortreten läßt.

Wie diese beiden Lehrer, so sprechen auch die Apologeten Athenagoras und Theophilus³²⁶ von dem Logos mehr bezüglich der Tätigkeit den Geschöpfen gegenüber; ihre Auffassung vom Heiligen Geist, besonders in dem von Athenagoras gebrauchten Bilde vom Strahl, der zur Sonne zu-

³²² Sim. 8, c. 3; 9, c. 6 12. Vgl. Heurtier, Le dogme de la Trinité dans l'épître de St. Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas, Lyon 1900. Scherer, Zur Christologie des Hermas: Katholik, 3. F. XXXII (1906) 321 ff.

³²³ Iustin., Dial. c. Tryph. c. 56 127 128. F. Bosse, Der präexistente Christus des Iustinus M., Greifswald 1891. L. Paul, Über die Logoslehre bei Justinus M.: Jahrb. für protestant. Theol. 1886, 661—690. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg i. Br. 1906. Goodenough, The Theology of Justin M., Jena 1923; dazu Feder: Theologische Revue 1924, 209—211.

³²⁴ I. Apol. c. 13; s. auch c. 6.

³²⁵ Tatian., Oratio adv. Graec. c. 5. W. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian, Gütersloh 1893.

³²⁶ Theophil., Ad Autol. 2, 10 22. O. Groß, Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia, Chemnitz 1897. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Antiochien: Zeitschr. f. wissenschaft. Theol. 1902, 81—141 mit Forts. Vgl. Bauer, oben S. 226, A. 312.

rückkehrt, klingt nach Modalismus³²⁷. Wir haben in diesen Ausführungen die ersten spekulativen Versuche kirchlicher Lehrer über das Geheimnis der Dreifaltigkeit. Daß sie in mancher Hinsicht unvollkommen waren, darf uns nicht wundern. Die Vertreter der kirchlichen Lehrautorität griffen nicht ein, solange der kirchliche Glaube nicht gefährdet war; erst als dies der Fall wurde, entstanden trinitarische Streitigkeiten, infolge deren die wahre Lehre der Kirche genau umschrieben wurde, was dann wieder die spekulativen Untersuchungen auf einen festeren Boden stellte³²⁸.

Die Menschwerdung des Logos oder Sohnes Gottes (Jo 1, 14) war eines der hervorragendsten Geheimnisse des Glaubens. Der Logos als Mensch heißt Jesus Christus, der Göttliches und Menschliches in sich vereinigt; so ist Jesus Christus wahrer Gott. Diesen Glauben der Christen kannten selbst die Heiden, wie Plinius und Celsus. Der Sohn Gottes war Mittler zwischen Gott und den Menschen (Hebr 9, 15. 1 Tim 2, 5) durch seinen freiwillig übernommenen Opfertod (Jo 10, 17 f. Röm 5, 9. 1 Jo 4, 10). Er leistete ebenso der Gerechtigkeit Gottes Genüge (Röm 3, 35), als er seine Barmherzigkeit offenbarte; durch ihn ward den Menschen Vergebung der Sünden zuteil. Göttliches und Menschliches hob die Schrift an Christus hervor; ebenso verteidigten die Väter mit der Gottheit seine Menschheit, seinen Tod und seine Auferstehung³²⁹. Auch der Abstieg Christi in

³²⁷ Athenagoras beweist (*Supplicatio* c. 8, n. 9) die Einheit Gottes und spricht (ebd. c. 10) vom Logos und vom Heiligen Geist: „Wir kennen auch den Sohn Gottes. . . . Es existiert der Sohn Gottes als Wort des Vaters in der Idee und Wirklichkeit; denn nach ihm und durch ihn ward alles; denn Vater und Sohn sind eins. Da aber der Sohn im Vater ist und der Vater im Sohne, in der Einheit und Kraft des Geistes, so ist der Sohn Gottes das Wort und die Vernunft des Vaters. . . . Aber wir bekennen auch von dem in den Propheten wirkenden Heiligen Geist, daß er ausfließendes Wesen Gottes sei und hervorgehe und zurückkehre wie ein Sonnenstrahl.“ Der hl. Justinus wollte nicht, daß man das Bild von der Sonne und dem Strahl vom Heiligen Geiste gebrauche.

³²⁸ E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1910 (Freib. Theol. Studien). Dölger, *ΙΧΘΥΣ* — Das Fischesymbol in frühchristl. Zeit. I², Münster i. W. 1928. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne: Études CVI* (1906) 54 ff. und mehr. Forts. Flipse, *De vocis quae est Λόγος significatione atque usu* (Dissert.), Leiden 1902. Diekamp, *Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses* (Rektoratsrede), Münster 1910.

³²⁹ Justin (II. Apol. 8; I. 5) bezeichnet den Logos als identisch mit Christus. Ep. ad Diogn. c. 7: Herr und Schöpfer aller Dinge. Iren., *Adv. haer.* 3, 19: Deus et Dominus et rex aeternus. Doxologie auf Christus bei Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 20. Christus wird außerdem als Gott bezeichnet, wo vom Leiden Gottes die Rede ist. Nach Apg 20, 28 spricht Ignatius (*Ad Rom.* c. 6) „vom Leiden meines Gottes“; Klemens von Rom (a. a. O. c. 2) erwähnt τὰ παθήματα θεοῦ und nennt Christum τὸ σκήπτρον τῆς μεγαλowsύνης τοῦ θεοῦ. Seine Erhabenheit wird ebenso wie seine Erniedrigung (ebd. c. 16) beschrieben und die Worte Hebr 1, 3 ff. wiederholt. Vgl. Ignat., *Ad Eph.* c. 7. Barnab., *Epist.* c. 5 12 16. Hierher gehört auch der von Anastasius Sinaita (*Viae dux* c. 12) angeführte, von den späteren Gajaniten gebrauchte Ausspruch des Melito von Sardes: ὁ θεός πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλιτίδος, der nach Routh, *Rel. sacr.* I 139 mit Iren. a. a. O. 5, 17 zu kombinieren ist (Migne, *Patr. gr.* 5, 1221). Über die wahre Menschheit Christi handeln Ignat., *Ad Magn.* c. 9. Iustin., I. Apol. 63. Iren. a. a. O. 3, 18 f.; über

die Unterwelt spielte in den Anschauungen der alten Kirche eine bedeutende Rolle³³⁰. Christus erscheint als neuer Stammvater, als zweiter Adam; seine Mutter dem Fleische nach, die Jungfrau Maria, als zweite Eva, die Fürsprecherin der ersten Eva, durch deren Gehorsam der Ungehorsam der letzteren wieder gutgemacht ward³³¹. Aus ihr, der Jungfrau, ward Christus Mensch³³²; sie ward die Ursache unseres Heils³³³.

Im Neuen Testament war die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen vermöge der von Adam herstammenden Schuld (Röm Kap. 5 7. Eph 2, 3. 1 Kor 15, 21 ff.) allenthalben vorausgesetzt; ohne Zerstörung der natürlichen Kräfte (Röm 1, 19 ff.; 2, 14 f.; 7, 7 ff.) erlitt die Menschheit durch die Erbsünde eine große Schwächung, verlor ihre übernatürlichen Gaben und zog sich den geistigen und leiblichen Tod zu (Kol 2, 13. Eph 2, 1. Röm 7, 5). Das göttliche Ebenbild war verdunkelt, der Wille geschwächt, es herrschten über den Menschen böse Lüste und die Dämonen³³⁴. Aber so allgemein das Verderben unter den Menschen war, so allgemein war auch die Erlösung durch Christus. In ihm finden alle das Heil durch seine Gnade, nicht durch ihr Verdienst oder ihre eigenen Werke. Die mit der Gnade gewirkten guten Werke, die Äußerungen der Liebe, sowie der Glaube gehören nach Klemens von Rom³³⁵ durchaus zusammen. Der Glaube ist meistens als die göttliche Gnadenwirkung und die entsprechende menschliche Tätigkeit gefaßt, manchmal nur als die

die Erlösung Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 7 12 21 49. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 95 f. Iren. a. a. O. 5, 1; c. 17, 1 f. Dorsch, Die Gottheit Jesu bei Klemens von Rom: Zeitschr. f. kath. Theol. 1902, 466 ff. 701 ff. Montagne, La doctrine de St. Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ: Revue Thomiste 1905, 296 ff. u. mehr. Forts. A. v. Ungern-Sternberg, Der traditionelle alttestam. Schriftbeweis De Christo und De Evangelio in der alten Kirche, Halle 1913. W. Bousset, Kyrios Christos. Gesch. des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenäus. 2. Aufl. Göttingen 1921; Ergänzung zu Kyrios Christos. Ebd. 1916.

³³⁰ Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, Leipzig 1900, 895 ff. Clemen, „Niedergefahren zu den Toten“. Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums, Gießen 1900. Turmel, La descente du Christ aux enfers, Paris 1905 (Science et Religion); Ders. in Annales de philosophie chrét. CXLV (1903) 508 ff. K. Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, Münster 1911: Neutestamentl. Abhandl., II, 3—5. C. Schmitt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern: Texte u. Unters. XLIII (Leipzig 1919) 453—576.

³³¹ Iren., Adv. haer. 5, 19, 1. ³³² Ebd. 3, 19, 5.

³³³ Ebd. 3, 20, 3; 22, 4. Neubert, Marie dans l'église anténicéenne, Paris 1908. Galtier, La vierge qui nous régénère: Recherches de science relig. 1914, 136—145. W. Scherer, Zur Mariologie des hl. Irenäus: Zeitschr. f. kath. Theol. XLVII (1923) 119—129.

³³⁴ Iren. a. a. O. 2, 34; 3, 20 22, n. 4; c. 33; 5, 1 3; c. 14, n. 1 f.; c. 16; 4, 2, 7; c. 5 37 f. Iustin., I. Apol. 61; Dial. c. Tryph. c. 88 95. Theophil., Ad Autol. 2, 17 25 27. Über die imago Dei vgl. Iren. a. a. O. 5, 6, 1 f. E. Nöldechen, Die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des 2. Jahrhunderts: Zeitschr. für wissenschaft. Theol. 1885, 462 ff.

³³⁵ Ep. 1 ad Cor. c. 32 33: vgl. 49. Schweitzer, Glaube und Werke bei Klemens Romanus: Tüb. Theol. Quartalschr. 1903, 517 ff. 547 ff.

letztere. So wie zwischen Jakobus, der zwei Faktoren der Rechtfertigung anerkennt: den Glauben und die (durch ihn vollbrachten) Werke, und jenen ohne diese als tot bezeichnet, und Paulus, der beides zusammenfaßt, den durch die Liebe tätigen Glauben verlangt und die Liebe über diesen stellt (Gal 5, 6. 1 Kor 13, 2 13), keinerlei Widerspruch besteht, so ist auch bei den ältesten Vätern kein solcher bemerkbar. Stets heben sie das Zusammenwirken des Glaubens und der Liebe, die guten Werke als Früchte des ersten, diesen als treibendes und belebendes Prinzip jener hervor. Sie verherrlichen die göttliche Gnade, ohne die der Mensch nichts Gutes zu vollbringen vermag (Jo 15, 4 f.)³³⁶; aber die menschliche Willensfreiheit steht ihnen auch nach dem Sündenfall fest³³⁷. Dabei ward aus platonischen Sätzen, für die auch einige Schriftstellen (z. B. Hebr 4, 12) angeführt wurden, die bei den Gnostikern so beliebte Dreiteilung (Trichotomie) von Leib, Seele und Geist bei einigen Kirchenschriftstellern angenommen³³⁸.

Eine große Rolle spielen in der Darstellung einzelner Apologeten über das Wirken Gottes gegenüber der Menschheit die guten Engel und die bösen Dämonen. Ähnlich ist es schon in den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. Die Engel sind hier stets als höhere Geister gedacht, ausgerüstet mit göttlichen Gnaden, geteilt in verschiedene Grade (2 Petr 2, 11. Offb 1, 1 ff. 1 Thess 4, 15. Jud 6, 9). Sie dienen Gott und auch den Menschen. Michael erscheint als Vorkämpfer der Kirche (Offb 12, 7); aber auch die einzelnen Menschen haben ihre Schutzengel (Mt 18, 10). Wie die guten Engel den Menschen beistehen, so suchen die bösen sie zu verführen. An ihrer Spitze steht der Satan, der Teufel, dessen Werke Christus zerstört (1 Jo 3, 8), der nicht in der Wahrheit stand (Jo 8, 44) und Menschenmörder von Anfang an war, der Fürst des Todes (Hebr 2, 14) und dieser Welt (Jo 12, 31; 14, 30). Er und seine Dämonen herrschten im Heidentum (1 Kor 8, 4—6, vgl. mit 10, 19 f.), und stets geht er umher gleich einem brüllenden Löwen, suchend, wen er verschlinge (1 Petr 5, 8). Er ist der beständige Widersacher des Reiches Gottes und verfolgt dessen Angehörige, aber ohne je obsiegen zu können. Die gleiche Auffassung, nur noch in weiterer Ausführung,

³³⁶ Über Gnade und Rechtfertigung vgl. Ignat., Ad Smyrn. c. 11; Iustin., Dial. c. Tryph. c. 7 119; I. Apol. 62; Iren. a. a. O. 3, 17, 2 3. Schweitzer, Polykarp von Smyrna über Erlösung und Rechtfertigung: Tüb. Theol. Quartalschr. 1903, 91—109. Stoll, Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung (Dissert.), München 1907. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristl. Literatur bis zur Zeit des hl. Augustin, Freiburg 1903.

³³⁷ Iustin., I. Apol. 17 24; 2, 7. Theophil., Ad Autol. 2, 27. Iren. a. a. O. 4, 4, 3; c. 37 f. Athenag., Supplicatio c. 24. Tertull., Adv. Marc. 2, 5 7.

³³⁸ Die platonische Trichotomie bei Iustin., Dial. c. Tryph. c. 6. Tatian., Or. adv. Graec. c. 12 13. Dagegen verwirft sie Tertullian (De anima c. 10); Klemens von Alex. unterscheidet bisweilen, aber nicht immer, Psyche und Pneuma. Irenäus (ebd. 5, 6, 1; c. 9, 1) versteht unter Pneuma die Gnadengabe; seine Trichotomie ist eine moralisch-theologische (vgl. ebd. 4, 39).

tritt uns in den Schriften der Kirchenväter des 2. Jahrhunderts entgegen, und die Schilderungen apokrypher Schriften, die auch in katholischen Kreisen gelesen wurden, bestärkten die Anschauung von der ausgedehnten Tätigkeit der Engel und der Dämonen gegenüber den Menschen³³⁹.

Am Ende der Tage wird die Kirche verherrlicht und erhöht, nachdem sie einen letzten Kampf mit dem Menschen der Sünde bestanden, dem Antichrist, der vor der letzten entscheidenden Wiederkunft des Erlösers erscheint³⁴⁰. Diese Wiederkunft ward den Gläubigen besonders eingeschärft mit der Aufforderung, sich auf den Tag des Herrn bereit zu halten, da niemand ihn vorherwisse. Selbst die Apostel hatten darüber keine Offenbarungen, sondern nur über die Zerstörung Jerusalems, die als Vorbild der zweiten Parusie des Herrn erschien (Mt 24, 24 36 ff.; 25, 1 ff.). Man erwartete in der apostolischen und nachapostolischen Zeit in weiten christlichen Kreisen eine baldige Wiederkunft des Herrn. Christus kehrt aber wieder als Richter mit großer Macht und Herrlichkeit (Apg 1, 11. Mt 25, 31 ff. Jo 5, 22 f. 27). Die Toten erstehen aus den Gräbern (Jo 5, 28 f.): die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens mit einem unvergänglichen, verklärten Leibe; die Böses getan, zur Auferstehung des Gerichtes mit einem Leibe, der ihnen zur Strafe ebenfalls unzerstörbar ist. Christi Auferstehung ist das Unterpfand der allgemeinen Auferstehung (1 Kor 15, 20 ff. Phil 3, 10 f.). Sowohl die Belohnungen der Seligen im Himmel (Jo 14, 2. 1 Kor 15, 40 ff.) als die Strafen der Gottlosen in der Hölle (Mk 9, 42 ff. Mt 25, 46. Offb 21, 8) dauern ewig. Die Hölle (Gehenna, Mt 5, 28 f.; 18, 9; 10, 28) ist ein immerwährendes Feuer, ein Feuerofen (Mt 13, 50), ein Abgrund (Offb 9, 1) voll der Qualen (Mk 9, 42 f.), ein ewiger Tod (Offb 21, 8). Verschieden von ihr ist die Unterwelt (Hades, Scheol), in die Christus hinabstieg, den Verstorbenen die frohe Botschaft zu verkünden (1 Petr 3, 19 f.)³⁴¹.

³³⁹ Barnab., Epist. c. 14. Herm., Pastor an zahlreichen Stellen. Ignat., Ad Trall. c. 5; Ad Smyrn. c. 6. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 88 103 128 141; I. Apol. 6 28. Iren. a. a. O. 3, 23, 3; 4, 41, 2; 5, 24, 4. Minuc. Felix, Octav. c. 26 f. Die ἐρηγόροι oder Vigiles (s. Dn 4, 10 13 und sonst) erwähnen Liber Henoch 1, 6 und Testamentum duodecim Patriarch. c. 1, § 3. Vgl. J. Turmel, Histoire de l'angéologie des temps apostoliques à la fin du 5^e siècle: Revue d'hist. et de littér. relig. 1898, 289 ff. 407 ff. 533 ff. F. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten und ihr Verhältnis zur griech.-röm. Dämonologie. (Forsch. zur christl. Liter.- u. Dogmengesch. XII, 3), Paderborn 1914.

³⁴⁰ Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der voricänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896. Über den Antichrist, der 3½ Jahre regieren soll, vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 32 f. 49 110. Iren. a. a. O. 5, 25—30. Hippol., De Christo et Antichr. W. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895; Beiträge zur Geschichte der Eschatologie: Zeitschr. f. Kirchengesch. XX (1900) 103 ff. 261 ff.

³⁴¹ Über Christi descensus ad inferos vgl. Clem. Alex., Strom. 6, 6. Siehe die oben S. 231 A. 330 genannten Werke.

Aus diesen in den heiligen Schriften enthaltenen Lehren entwickelte sich die *Eschatologie* der älteren Kirchenväter. Nach ihnen wird am Ende der Zeiten die Auferstehung erfolgen. Leib und Seele werden vereinigt, und dann wird Christus sein Gericht über alle Menschen ergehen lassen³⁴². Die Gerechten werden in die Herrlichkeit des Himmels eingehen, das Reich Gottes auf der Welt wird in das himmlische Reich übergehen; die Gottlosen werden der ewigen Strafe verfallen³⁴³. Wie dies geschehen wird und welches der Zustand der Seelen bis zum Endgerichte sein wird, darüber sind die Ansichten verschieden. Es scheint jedoch, daß bereits im 2. Jahrhundert meist angenommen wurde, daß nur die Patriarchen und die Gerechten des Alten Bundes, ferner die Apostel und die Märtyrer bereits vor dem Weltende die himmlischen Freuden bei Christus als dessen besondere Freunde genießen, während die übrigen Gerechten erst nach dem letzten Gericht zu Gott in den Himmel kommen würden³⁴⁴. Sehr verbreitet war dann in jener Zeit die Idee von dem tausendjährigen Reiche, dem Millennium. Wir finden diese Auffassung, nachdem bereits der Barnabasbrief, Papias und Justinus sie ausgesprochen hatten, in der Schrift des Irenäus positiv verteidigt³⁴⁵. Der Chiliasmus ist die Erwartung eines irdischen Messiasreiches, das von Christus dem Herrn bei einer zweiten glorreichen Ankunft aufgerichtet und wo den Gläubigen reicher irdischer Genuß bereitet werden soll. Dieses Reich werde tausend Jahre (χίλια ἔτη, daher Chiliasmus) bestehen, und am Schlusse dieser Periode werde, nach nochmaliger Überwindung des bösen Feindes und seines Anhanges, das Weltende eintreten mit der allgemeinen Auferstehung, dem Endgerichte und der Umwandlung des Weltalls. Diese Anschauung entstand aus jüdischen apokalyptischen Erwartungen, anknüpfend an die von den Propheten über das Messiasreich gebrauchten Bilder;

³⁴² Barnab., Ep. c. 19—21. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 117 125; I. Apol. 8 18 bis 20 52. Athenag., De resurr. mort. Iren. a. a. O. 2, 29, 2; 5, 13—15 32f. Polycarp., Ep. ad Phil. c. 7. Tatian., Or. adv. Graec. 3 6. A. Chiapelli, La dottrina della risurrezione della carne nei primi secoli, Napoli 1894. Chaudouard, La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au 2^e siècle (Thèse), Lyon 1905. Klopp-Staudt, The Idea of the Resurrection in the Ante-Nicene Period, Chicago 1909.

³⁴³ Ignat., Ad Eph. c. 16. Iustin., I. Apol. 8 12 17f. 21 28 45 52; II. Apol. 1f. 7f.; Dial. c. Tryph. c. 35 45. Iren. a. a. O. 2, 28, 2 7; 4, 40, 1.

³⁴⁴ J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, Mainz 1900.

³⁴⁵ Iren. a. a. O. 5, 26 ff. Wagner, Der Chiliasmus in den ersten Jahrhunderten, Dillingen 1849. Schneider, Die chiliastische Doktrin, Schaffhausen 1859. A. Chiapelli, Le idee millenarie dei cristiani, Napoli 1888. Ermoni, Les phases successives de l'erreur millénariste: Revue des quest. histor. LXX (1901) 359 ff. Gry, Le millénarisme dans ses origines et son développement, Paris 1903 (mit weiterer Literatur). Laguier, Le millénarisme de St. Justin: Revue du Clergé français XXXIX (1904) 182 ff. J. Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums (Bibl. Zeitfragen IV, 5). 3. Aufl. Münster i. W. 1922.

sie fand ihre Nahrung in christlichen Kreisen in der Auslegung einzelner Stellen der Johannesapokalypse und in allegorischer Deutung verschiedener Stellen des Alten Testaments. Das Geständnis Justins, daß nicht alle rechtgläubigen Christen seine Ansicht über das Herrlichkeitsreich Christi teilten, sowie die Bekämpfung des Chiliasmus durch Athenagoras, Cajus und die Alexandriner Klemens und Origenes beweisen, daß diese Lehre nicht allgemein kirchlich war. Sie erhielt sich bei einzelnen Schriftstellern des 3. Jahrhunderts und blieb naturgemäß nicht ohne Einfluß auf die christliche Eschatologie überhaupt bei den kirchlichen Lehrern, die sie vertreten.

Im Glaubensbewußtsein des christlichen Volkes stand die Überzeugung fest, daß die hienieden lebenden Gläubigen durch ihr Gebet den abgeschiedenen Seelen Hilfe von Gott erflehen könnten. Dies bezeugt die Tatsache, daß wir bereits im 2. Jahrhundert den Gebrauch vorfinden, der Seelen der Abgestorbenen im Gebete zu gedenken ³⁴⁶.

12. Die kirchliche Hierarchie im 2. Jahrhundert.

Die Grundlinien der kirchlichen Gemeindeverfassung treten am Ausgang des 1. Jahrhunderts klar und deutlich hervor (s. oben S. 125 f.). Der hl. Klemens von Rom betont in seinem Briefe an die Gemeinde von Korinth die Anordnungen der Apostel in Bezug auf die kirchlichen Vorsteher (Episkopen und Diakonen) und schützt deren Stellung gegen aufrührerische Elemente. In der „Apostellehre“ erscheinen neben den Lehrern und den mit Charismen begabten Gläubigen die kirchlichen Vorsteher als die regelmäßigen Organe, die das religiöse Leben der Gemeinden leiteten. Auch im Brief des hl. Polykarp an die Philipper und im „Hirten“ des Hermas werden die Vorsteher im allgemeinen erwähnt ³⁴⁷. Sie sind überall vorhanden und erscheinen als die von den Aposteln angeordneten Leiter der Gemeinden. Näheres über das Vorsteheramt erfahren wir aus den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien ³⁴⁸. Er selbst bezeugt sich als den obersten Vorsteher, den Bischof, von Antiochien, und stets spricht er von einer dreigliedrigen Hierarchie. Jede Gemeinde hat einen Bischof als den monarchischen Leiter der ganzen Gemeinde, der

³⁴⁶ Tertull., *De anima* c. 58. Cypr., *Ep.* 52. Clem. Alex., *Strom.* 6, 14 (Migne, *Patr. gr.* 9, 329); 7, 6 12 (ebd. 508). Orig., *In Ier. hom.* 15, n. 5 f.; *In Exod. hom.* 6; *In Luc. hom.* 24. Acta S. Perpet. c. 8 bei Ruinart, *Acta sincera martyrum*. 84. J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum* 32 ff.; *Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften*, Köln 1897. Vacandard, *La prière pour les trépassés dans les quatre premiers siècles: Revue du Clergé français* LII (1907) 146 ff.

³⁴⁷ Dorsch, *Zur Hierarchie des „Hirten“*: *Zeitschr. für kathol. Theol.* 1904, 250 bis 294.

³⁴⁸ Cristiani, *La notion d'église dans St. Ignace d'Antioche*: *Revue cathol. des églises* 1908, 193 ff. H. de Genouillac, *L'église chrétienne au temps de St. Ignace d'Antioche* (Paris 1907) 122 ff.

Mittelpunkt ihrer Einheit ist, ohne den nichts geschehen darf. Unter ihm, als dessen Ratgeber und Gehilfen, nennt Ignatius die Presbyter, und als die Organe der Dienstleistung bei der Liturgie und der Verwaltung die Diakonen. Wie sich die Vorsteher in ihrer Amtsverwaltung den Gläubigen gegenüber benehmen sollen, führt der hl. Polykarp in seinem Pastoral Schreiben an die Philipper (Kap. 5 6) näher aus. Der monarchische Episkopat bestand zu derselben Zeit in gleicher Weise bei den übrigen Christengemeinden, wie wir ihn in den kleinasiatischen Gemeinden vorfinden. Alle Quellen bis um die Mitte des 2. Jahrhunderts, die über die christlichen Gemeinden überhaupt nähere Aufschlüsse geben, bezeugen die Bischöfe in gleicher Weise als die obersten Vorsteher der Gemeinden³⁴⁹. Und zwar erscheinen sie nirgends als eine Neuerung, sondern im Gegenteil überall als eine althergebrachte Einrichtung, was angesichts der leitenden Stellung der Bischöfe in den Gemeinden um so wichtiger ist. Man kannte die Reihenfolge der Bischöfe, und Hege-sippus ist bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts bemüht, die Sukzession der Vorsteher von den Aposteln an in einzelnen Kirchen festzustellen.

Die Stellung der Bischöfe wurde im Laufe des 2. Jahrhunderts immer mehr gekräftigt, weil sie den verschiedenen häretischen Bewegungen gegenüber als der Mittelpunkt der Einheit und Eintracht in den Gemeinden, als die autoritativen Zeugen der richtigen Lehrüberlieferung auftraten. Sie wurden als solche von den Gläubigen, die nicht von der apostolischen Lehre abweichen wollten, allgemein anerkannt. Schon Ignatius von Antiochien empfahl mit den eindringlichsten Worten den häretischen Abweichungen gegenüber, vor denen er die Gläubigen warnte, den engen Anschluß an den Bischof. Durch diese feste kirchliche Organisation wurden die Häresien des Gnostizismus und des Montanismus abgewiesen und für die Kirche unschädlich gemacht. Nicht durch ein ausgebildetes Lehrsystem, das im 2. Jahrhundert nicht vorlag und auch nicht entwickelt wurde, sondern durch die anerkannte Autorität der Bischöfe als Vertreter der wahren Überlieferung trat die Kirche den Neuerungen gegenüber. Hatte sich ein Bischof überzeugt, daß eine vorgetragene Lehre nicht mit dem übereinstimmte, was als Glaubensregel überliefert war, oder daß Lehrer eine von der ihrigen unabhängige Stellung beanspruchten, so schloß er die Neuerer aus der Gemeinde aus. Dies wurde den andern Kirchen mitgeteilt und von diesen anerkannt, und damit waren die gefährlichen Elemente aus der Kirche überhaupt entfernt. Die so ausgeschlossenen Führer häretischer Bewegungen gründeten dann vielfach eigene Genossenschaften, in denen

³⁴⁹ In den von Eusebius zu den ersten Büchern (bis um 150) seiner Kirchengeschichte benutzten Quellen werden Bischöfe erwähnt in Rom und Lyon im Abendland, in den Provinzen Kreta, Pontus, Asia und besonders noch für die Städte Athen, Korinth, dann Smyrna, Sardes, Hierapolis im Orient.

sie ihre Anhänger sammelten, und suchten ihre Gemeinschaft nach dem Vorbilde der rechtgläubigen Kirche zu organisieren. Sie blieben eine Gefahr für den einzelnen, nicht aber für die Gesamtheit. Es ist nun kein Zweifel, daß jene Autorität des Episkopates nicht erst durch das Vorgehen gegen die Häretiker geschaffen wurde, sondern dieses setzt vielmehr das Bestehen und die Anerkennung jener Autorität in ihrer Grundlage notwendig voraus.

So finden wir tatsächlich den Episkopat als Träger der apostolischen Überlieferung in der Kirche anerkannt; er war als solcher aufgetreten, ehe Tertullian und Irenäus und später besonders Cyprian theoretisch die Unverfälschtheit der kirchlichen Lehrüberlieferung, die durch die ununterbrochene Reihenfolge der Bischöfe von der Apostel Zeit an verbürgt wurde, darlegten³⁵⁰. Von Anfang an war der Vorsitz bei den liturgischen Versammlungen, die Obliegenheit, die Gebete vorzutragen, die Opfergaben entgegenzunehmen, über diese das eucharistische Gebet zu sprechen, das eucharistische Mahl zu feiern, überhaupt die Vornahme und Leitung der Liturgie eine der hauptsächlichsten Amtspflichten der Vorsteher in den christlichen Gemeinden. Hierin durfte, wie der hl. Ignatius ausdrücklich betont, nichts geschehen ohne den Bischof; dieser war der eigentliche Priester der Gemeinde³⁵¹. Nicht minder hatte er den einzelnen Gläubigen gegenüber die Seelsorge in erster Linie auszuüben und darum auch die kirchliche Disziplin (Bußwesen) zu handhaben. Die Entwicklung des Episkopates kommt somit, auf der von den Aposteln im kirchlichen Vorsteheramt geschaffenen Grundlage, in den wesentlichen Zügen im Laufe des 2. Jahrhunderts zum Abschlusse. Die Bischöfe standen untereinander in regem Verkehr, der dann besonders eintrat, wenn es sich um Fragen handelte, die mehrere Gemeinden in gleichem Maße interessierten. Sie waren die autoritativen Zeugen der wahren apostolischen Lehre und somit die Träger des Lehramtes in der Kirche; der Episkopat ist die Fortsetzung des Amtes der Apostel.

Wenn nun die Bischöfe Nachfolger der Apostel waren, so waren sie es doch nicht in jeder Beziehung; sie waren nicht wie diese außerordentliche, mit besondern Vollmachten ausgestattete Gesandte Gottes, nicht unmittelbare Zeugen der Lehre und Auferstehung Christi, nicht mit der Obsorge für alle Kirchen (2 Kor 11, 28) betraut. Vielmehr hatte jeder von ihnen seinen bestimmten Sprengel, in dem er als Hirte und Lehrer wirkte, ohne an sich außerhalb desselben seine Befugnisse ausüben zu dürfen. Die Bischöfe, deren bald sehr viele waren, folgten nicht einzeln den einzelnen Aposteln nach, sondern ihre Gesamtheit dem Kollegium der Apostel; sie stellten zusammen solidarisch den Episkopat dar. So bildeten sich einzelne

³⁵⁰ Iren., Adv. haer. 3, 2, 2; 3, 1. Tertull., De praescr. c. 32.

³⁵¹ Vgl. auch Iustin., I. Apol. 65 ff.

geschiedene Sprengel, jetzt Diözesen, ehemem Parochien genannt, Einzelkirchen, die zusammen die Gesamtkirche bildeten und wieder in ihren Einrichtungen diese letztere in sich ausprägten und widerspiegelten³⁵². Das bischöfliche Amt zu übernehmen, war ein gutes Werk (1 Tim 3, 1); auch abgesehen von den Verfolgungen war es ein Dienst, eine Knechtschaft für alle.

Die ersten kirchlichen Vorsteher wurden von den Aposteln selbst eingesetzt (oben S. 125 f.). Aber schon frühzeitig legte man großes Gewicht auf das Zeugnis der Gemeinden und nahmen die Gläubigen an der Wahl ihrer Oberhirten teil. Es bildete sich der Brauch aus, daß der Klerus der Gemeinde einen Kandidaten für den erledigten Bischofssitz aufstellte und dem Volke vorschlug. Die Nachbarbischöfe kamen zusammen, leiteten den Wahlakt und erteilten dem von Klerus und Volk Auserkorenen die Weihe durch Handauflegung³⁵³. Wenn die Bischöfe auch in Verwaltung des religiösen Lebens in ihrer Gemeinde selbständig waren, so berieten sie sich doch häufig mit ihren Geistlichen und ihrem Volke³⁵⁴. Überhaupt wurden die gemeinsamen kirchlichen Angelegenheiten in allgemeiner Versammlung des Bischofs mit dem übrigen Klerus in Gegenwart des Volkes beraten, und auch die Laien wurden gehört, wenngleich die Beschlußfassung den Vorstehern zustand. Mit der Zunahme der Gläubigen und den sich nach und nach festsetzenden Formen der Verwaltung wurden später viele Dinge durch den Klerus allein beraten und entschieden oder auch durch den Bischof allein. Nur wichtige Dinge wurden später in Gegenwart des Laienvolkes öffentlich verhandelt. Im einzelnen läßt sich die Entwicklung in dieser Hinsicht nicht verfolgen; sie wird auch nicht gleichmäßig in den verschiedenen Gegenden verlaufen sein.

³⁵² Über die Beschränkung der Bischöfe auf bestimmte Sprengel vgl. Iren. a. a. O. 5, 20, 1: „episcopi, quibus Apostoli tradiderunt ecclesias“; ebd. 3, 3, 4: die Apostel machten den Polykarp zum Bischof ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ. Cyr., Ep. 59, c. 14, ed. Hartel Tl. 2, S. 683: „singulis pastoribus portio gregis adscripta, quam regat unusquisque atque gubernet“. Ignatius (Ad Magn. c. 6) faßt den Episkopat als συνέδριον τῶν ἀποστόλων. Cyr., De unit. Eccles. c. 5: „Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.“ Er will sagen: a) Der Episkopat ist im einzelnen Inhaber nur partiell, inadäquat, insofern er bloß ein Glied des „corpus episcoporum“ ist; „episcopatus unus episcoporum multorum concordie numerositate diffusus“ (Ep. 55, c. 24, S. 642); b) der einzelne hat den Episkopat aber solidarisch, indem er im solidarischen Verbande zu Christus und der Gesamtkirche steht und alles, was die bischöfliche Gewalt einschließt, gleich andern Bischöfen auszuüben befugt ist.

³⁵³ Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 44. Euseb., Hist. eccles. 6, 43. Cyr., Ep. 38 39, ed. Hartel S. 579 f. Ep. 67 (al. 68), ebd. Tl. 2, S. 735 f., besonders c. 5, S. 739. Später wurde Regel, daß wenigstens drei Bischöfe zugegen waren.

³⁵⁴ Über die Beratung mit Klerus und Volk sagt Cyprian (Ep. 14, c. 4, S. 512): „quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere“. Aber der Bischof mahnt und befiehlt (ebd. c. 2, S. 510), fordert Rechenschaft und straft (Ep. 34, c. 3, S. 570), und Gehorsam gegen ihn ist strenge gefordert (Ep. 59, c. 5, S. 672). Vgl. Ep. 3, S. 469 f. usw.

In der Gesamtkirche erscheint seit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts die römische Kirche als die hervorragendste Gemeinde, als der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit in der katholischen Kirche: ihr Bischof als derjenige kirchliche Vorsteher, dessen Hirtensorge sich auch über die andern Kirchen erstreckt. So offenbart sich die Stellung der römischen Kirche bereits im Briefe des Klemens an die Korinther³⁵⁵. Ihre zentrale Stellung tritt deutlich hervor in der Adresse des Briefes des hl. Ignatius von Antiochien an die Römer³⁵⁶. Durch einen Brief des Bischofs Dionysius von Korinth³⁵⁷ erfahren wir, daß zu seiner Zeit die römische Kirche Almosen nach Korinth geschickt und daß Papst Soter die Sendung mit einem Schreiben begleitet hatte, das in Korinth bei den Versammlungen vorgelesen wurde, gerade wie es noch immer mit dem Briefe des Klemens geschah. So bezeugt Irenäus durch seinen Hinweis auf die Autorität der römischen Kirche und ihres Bischofs nur die allgemeine und alte kirchliche Anschauung³⁵⁸. Besonders in den Lehrstreitigkeiten, die durch den Gnostizismus und den Montanismus hervorgerufen wurden (oben S. 170 ff. und S. 204 ff.), wie auch im Streit über die Osterfeier (unten S. 249 ff.) tritt die autoritative Stellung der Kirche Roms klar hervor.

Den Bischöfen zur Seite standen als Gehilfen die Priester, berufen, in Stellvertretung jener die heiligen Geheimnisse zu feiern, bei der ganzen kirchlichen Verwaltung deren Rat zu bilden und sie zu unterstützen. Sie hatten die Bevollmächtigung vom Bischof nötig, und ohne dieselbe konnten sie nichts tun³⁵⁹. Bei den Versammlungen der Gemeinde saßen sie neben dem obersten Vorsteher, dem Bischof. In der Ausübung der Seelsorge gegenüber den einzelnen Gläubigen, im Unterricht der Katechumenen waren sie mit dem Bischof tätig. In späterer Zeit hat man die Priester ebenso als Nachfolger der 70 oder 72 Jünger, wie die Bischöfe als Nachfolger der Apostel dargestellt³⁶⁰; allein dies ist eine spätere bloße Konjektur ohne historische Grundlage. Bei Erledigung des bischöflichen Stuhles besorgten die Priester gemeinsam die kirchlichen Geschäfte, desgleichen auch bei Abwesenheit des Bischofs, dem sie aber, als ihrem Haupte,

³⁵⁵ Clem., Ad Cor. c. 58.

³⁵⁶ Ign., Ad Rom., Anrede: ἡ τις καὶ προκαθῆται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων... ἀξιώματος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης (ed. Funk, Patr. apost. Opp. I 252). Der Ausdruck ἀγάπη kann nicht im Sinne von Liebestätigkeit verstanden werden (Harnack: Sitz.-Ber. der preuß. Akad. d. Wiss. 1896, III ff.), sondern hat die Bedeutung von Liebesbund = Gesamtheit der Einzelgemeinden. J. Chapman: Revue Bénéd. 1896, 385–400.

³⁵⁷ Bei Euseb., Hist. eccles. 4, 23.

³⁵⁸ Oben S. 215.

³⁵⁹ Ignat., Ad Smyrn. c. 8: οὐκ ἔξὼν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν. Tertull., De bapt. c. 17: „Dandi baptismum ius quidem habet summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate.“

³⁶⁰ Hieron., Ep. 42 ad Fabiol., wo sie „secundi ordinis praeceptores“ heißen. Isid. Hispal., In Exod. c. 22. Beda, In Luc. c. 42.

Rechenschaft schuldig waren³⁶¹. Sie ordneten alles an für die Neuwahl eines Bischofs.

Nach den Priestern kamen die Diakonen, die schon frühzeitig im Auftrage des Bischofs predigen und taufen durften. Sie verwalteten unter Aufsicht des Bischofs das Kirchenvermögen, kündigten die gottesdienstlichen Versammlungen an, hielten die Ordnung bei diesen aufrecht, dienten dem Bischof am Altare, nahmen die Opfergaben in Empfang und teilten nach dem eucharistischen Hochgebet den Gläubigen davon aus³⁶². Ihre Funktionen kann man besonders erschließen aus den Tugenden, die der hl. Polykarp³⁶³ von ihnen verlangt: sie sollen tadellos sein als Diener Gottes und Christi, nicht der Menschen; nicht Verleumder, nicht Doppelzüngige, nicht Geizige sein, sondern enthalten in allem, barmherzig, fleißig, nach der Wahrheit des Herrn wandelnd. Mit der Entwicklung der bischöflichen Verwaltung nahm auch die Bedeutung der Diakonen als der ausführenden Organe des Bischofs zu.

Die besondere Schätzung und Pflege der Angehörigen des Witwenstandes in den christlichen Gemeinden (vgl. 1 Tim 5, 3 ff.) hatte zur Folge, daß bereits im 2. Jahrhundert die christlichen Witwen eine besondere Gruppe in den Gemeinden bildeten. Die asketischen Forderungen den Witwen gegenüber brachten es mit sich, daß auch christliche Jungfrauen, die sich zur Enthaltsamkeit verpflichteten, besonders im Orient dieser Gruppe angeschlossen wurden. Schon von der apostolischen Zeit an war die Ausübung tätiger Nächstenliebe in verschiedener Form eine besondere Forderung an diese Vertreterinnen des christlichen Viduates, während die Gemeinden für den Unterhalt der armen Witwen zu sorgen hatten. Für gewisse Dienstleistungen bei Frauen (Beaufsichtigung von Frauen, Unterricht weiblicher Katechumenen, Pflege armer und kranker Frauen, Aushilfe bei der Taufe weiblicher Gläubigen u. dgl.) zogen die Gemeinden bereits im 2. Jahrhundert solche Witwen und Jungfrauen heran; so entstand das weibliche Diakonat, das Amt der Diakonissen, das für das ausgehende 2. Jahrhundert für Syrien und Ägypten wie auch für Karthago bezeugt ist³⁶⁴. Es wurde später noch näher umschrieben und organisiert.

Mit großer Sorgfalt wurden die kirchlichen Vorsteher ausgewählt; sie sollten nicht Neulinge im Glauben, nicht unwissend und lasterhaft, nicht anrühlig bei dem Volke sein³⁶⁵. Bischöfe, Priester und

³⁶¹ Briefe des röm. Presbyteriums „sede vacante“ an Cyprian (Cyp r., Ep. 30, 36, ed. Hartel S. 549 572).

³⁶² Ignat., Ad Trall. c. 2. Iustin., I. Apol. 65.

³⁶³ Ad Philipp. c. 5.

³⁶⁴ Über die Diakonissen s. Röm. 16, 1; 1 Tim. 5, 9 f. Tertull., De virgin. veland. c. 9; Ad uxor. 1, 7. Ignat., Ad Smyrn. c. 12. Vgl. die Texte bei A. Kalsbach, Die altkirchl. Einrichtung der Diakonissen, Freiburg i. Br. 1926.

³⁶⁵ Die Sorgfalt der Christen bei Auswahl ihrer Kirchenbeamten fanden auch die Heiden nachahmenswert; vgl. Lamprid., In Alex. Sev. c. 45; dazu Orig., C. Cels. 8, 75. Vom Klerus, besonders vom Episkopat, sollten ausgeschlossen sein:

Diakonen, selbst Diakonissen, durften bloß eine Ehe eingehen (Tit 1, 6. 1 Tim 3, 2 12; 5, 9). Bei der Hochschätzung der Ascese im Urchristentum und angesichts des Dienstes bei der eucharistischen Feier, der besondere Reinheit verlangte, kam es häufig vor, daß manche aus freien Stücken ehelos blieben oder sich des Umgangs mit ihren Frauen enthielten. Eine kirchliche Gesetzgebung betreffs des Zölibates der Kleriker gab es jedoch damals nicht³⁶⁶. Viele Kleriker, die ohne Vermögen waren, lebten nach apostolischem Beispiel (1 Kor 4, 12; 9, 7 ff. Apg 20, 34) von Händearbeit. Es ist kein Zweifel, daß noch lange Zeit hindurch, besonders in kleineren Gemeinden, die Bischöfe und die übrigen Mitglieder des Klerus für ihren Unterhalt größtenteils selbst sorgen mußten. Allein die Kleriker erhielten auch als Arbeiter im Weinberge des Herrn, die ihres Lohnes würdig waren, und als Diener des Altars, die vom Altare leben durften (Lk 10, 7. Mt 10, 10 f. 1 Kor 9, 13. 1 Tim 5, 17 f.), frühzeitig Unterstützungen von den Gläubigen. In mehreren Kirchen fanden bereits gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts monatliche Verteilungen aus den vorhandenen Mitteln an die Geistlichen statt³⁶⁷; in einigen gab es schon nicht unbedeutendes Kirchenvermögen; es bestand eine aus freiwilligen Beiträgen gebildete Kirchenkasse. Bei größeren Gemeinden ist daher wohl anzunehmen, daß gegen Ende dieser Periode der Bischof und vielleicht auch die Diakonen ihren Lebensunterhalt, falls sie persönlich nicht die notwendigen Mittel besaßen, aus dem kirchlichen Besitz der Gemeinde erhielten. Daß man aber auch darauf hielt, daß Priester nicht durch weltliche Verrichtungen ihren Amtspflichten entzogen würden (2 Tim 2, 4), zeigt der Beschluß einer karthagischen Synode vor 250, wonach einem Christen, der einen Priester zum Vormund seiner Kinder gegen das kirchliche Verbot bestimmt hatte, sogar nach dem Tode das Kirchengelb und das Opfer versagt ward³⁶⁸.

a) die bigami (1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6. Tertull., *De exhort. cast.* c. 14. Orig., *In Luc. hom.* 17; Opp. III 953. Philosoph. 9, 12. Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus 140 f.); b) diejenigen, die sich selbst entmannten; c) die der Unzucht oder sonst schwerer Verbrechen Überführten (Cypr., *Ep.* 65, c. 2 f., ed. Hartel S. 723 f.); d) die Neophyten (1 Tim. 3, 6; über *clinci* s. auch Cypr., *Ep.* 69, c. 13. S. 762); e) Eneumenen (Euseb., *Hist. eccles.* 6, 43).

³⁶⁶ Die von Bickell (*Der Zölibat, eine apostolische Anordnung: Zeitschr. für kathol. Theol.* 1878, 26—64; 1879, 792—799) vertretene Ansicht, daß die Verpflichtung der Bischöfe wie auch der Presbyter und Diakonen zur Enthaltung von der Ehe auf apostolischer Anordnung beruhe, ist nicht stichhaltig. Die angeführten Argumente beweisen nur, daß die Virginität oder die Enthaltensamkeit in der Ehe als für den kirchlichen Dienst am passendsten betrachtet und auch tatsächlich vielfach geübt wurde. Vgl. Funk, *Zölibat und Priestertum im Altertum: Kirchen-gesch. Abhandl. und Untersuchungen* I, Paderborn 1897, 121—155.

³⁶⁷ *Iren.*, *Adv. haer.* 4, 18, 2. Orig., *In Jos. hom.* 17; *In Prov.* 3, 9 (Migne, *Patr. gr.* 12, 910—913; 13, 29). Cyprian (*Ep.* 1, c. 1, S. 466; *Ep.* 39, c. 5, S. 584 f.) erwähnt „sportulae“ und „decimae“.

³⁶⁸ *Conc. Carthag. bei Cypr.*, *Ep.* 1, ed. Hartel S. 465—467. Hefele, *Konziliengeschichte* I² 105.

13. Die christlichen Mysterien (Taufe und Eucharistie) und die gottesdienstlichen Versammlungen.

Die feierliche Aufnahme in die Kirche (*initiatio*) geschah durch die Taufe (vgl. oben S. 117), die daran sich anschließende Salbung (*consignatio*) und die Teilnahme an der Eucharistie. In dieser Form erscheint sie am Ende des 2. Jahrhunderts allgemein verbreitet und wird so in der Mitte dieses Jahrhunderts durch Justinus³⁶⁹ beschrieben (nur die Salbung ist hier nicht ausdrücklich erwähnt). Diese Form ist wohl in der apostolischen Zeit begründet worden, da es nahe lag, die Neugetauften sogleich am eucharistischen Mahle teilnehmen zu lassen. Das Wesentliche war die von Christus (Mt 28, 19) vorgeschriebene Taufe im Namen der drei göttlichen Personen, das Bad der Wiedergeburt, das die Johannestaufe nicht ersetzen konnte, daher die von Johannes Getauften noch die christliche Taufe empfangen mußten (Apg 19, 1—7)³⁷⁰. Sie geschah gewöhnlich als förmliches Bad, durch Untertauchen der ganzen Person (*Immersion*), die ein Symbol des Begrabenwerdens mit Christus war, wie das folgende Emportauchen ein Zeichen der Auferstehung mit ihm (Röm 6, 4. Kol 2, 11 12). Diese Immersion war eine dreimalige, im Zusammenhang mit dem Bekenntnis der drei göttlichen Personen³⁷¹. Doch wurde auch, namentlich bei Kranken (*Klinikertaufe*³⁷²), die Taufe

³⁶⁹ Iustin., I. Apol. 61 65.

³⁷⁰ Die Taufe heißt bei den Alten *παλιγγενεσία, ἀναγέννησις* (Jo 3, 3 5. Tit 3, 5. Orig., In Io. tom. 6, n. 17: Migne, Patr. gr. 14, 251), *λουτρόν* (Eph 5, 26. Iustin., a. a. O. 61 f. Clem. Alex., Paed. 1, 6), *φώτισμα, φωτισμός* (Clem. Alex. a. a. O. Vgl. Iustin. a. a. O.), *τέλειον, χάρισμα* (Clem. Alex. a. a. O.), *lavacrum regenerationis* (Iren., Adv. haer. 5, 15, 3), *sigillum, σφραγὶς τῆς πίστεως* (Herm., Past. Sim. 9, 16), *τὸ διὰ ὕδατος λουτρόν σύμβολον τύγχανον καθαροῦ ψυχῆς, χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγὴ* (Orig. a. a. O.). Die Anrufung der drei göttlichen Personen ist notwendig: Iustin. a. a. O. 61. Orig., De princ. 1, 3, 2; In Io. a. a. O. Tertull., Adv. Prax. c. 26. Cyp., Ep. 73, c. 18, ed. Hartel S. 792. Eulog. bei Phot., Bibl. cod. 280. Phot., Amphiloch. q. 43: Migne, Patr. gr. 101, 301 f.

³⁷¹ Über die dreimalige Immersion vgl. Tertull. a. a. O. Nach Bildern aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bestand in Rom der Taufritus damals in der Immersion, die durch den Taufenden vorgenommen wurde, indem er dem Täufling dabei die Hand auf das Haupt legte. Vgl. De Rossi, Roma sotterr. II 334; Wilpert, Die Malereien in den Sakramentskapellen in der Katakomben des hl. Callistus, Freiburg i. Br. 1897; Die Malereien der Katakomben Roms, ebd. 1903, 255 ff.

³⁷² Über die Klinikertaufe vgl. Euseb., Hist. eccl. 6, 43; Cyp., Ep. 69 ad Magn. c. 12, ed. Hartel S. 760. Die Totentaufe denken einige als eine stellvertretende Handlung, wodurch sich jemand für verstorbene Freunde und Verwandte, die sich hatten taufen lassen wollen, wirklich taufen ließ, um ihnen die kirchlichen Suffragien zu verschaffen (Ad. Maier, Kommentar zum ersten Korintherbriefe 318. Döltinger, Christentum und Kirche 341), wofür auch Tertullian (De resurr. carnis c. 48) spricht, der aber bezweifelt, ob es vernünftigerweise geschehe. Chrysostomus (In I Cor. hom. 40, n. 1: Migne, Patr. gr. 61, 347 f.) erwähnt einen solchen Gebrauch bei den Marcioniten, erklärt aber in I Kor 15, 29 *ὕπὲρ νεκρῶν* (sc. τῶν σωματῶν) in Bezug auf die getauften Personen selbst. Ähnlich Theodoret zu dieser Stelle (Migne a. a. O. 82, 361): *εἰ δὲ νεκρὸν ἐστὶ τὸ σῶμα καὶ οὐκ ἀνίσταται, τί δὴποτε καὶ βαπτίζεται*; so auch Photius, Ökumenius (Migne a. a. O. 118, 877).

durch Asperision und Infusion erteilt, die bereits die Didache als zu Recht bestehende Form der Taufe erwähnt (s. oben S. 117); hierbei fand nur die eigentliche Taufe statt. Dem Empfang der Taufe ging eine Zeit der Belehrung und der Prüfung des Kandidaten voraus. Eine solche Einrichtung lag, da die große Mehrzahl der Kandidaten für die Aufnahme in die Kirche aus bekehrten Heiden bestand — wenngleich auch die Kinder nach apostolischer Überlieferung die Taufe erhielten³⁷³ —, in der Natur der Sache, und so bildete sich das *Katechumenat* als Vorstufe heraus. Eine besondere Organisation des Katechumenates kennen wir im 2. Jahrhundert noch nicht. Daß jedoch zugleich mit der Belehrung der Neubekehrten in den christlichen Wahrheiten und Sittenvorschriften besondere religiöse Übungen schon sehr früh stattfanden, geht aus den Worten des hl. Justinus³⁷⁴ hervor: „Alle jene, die zur Überzeugung gekommen sind und glauben, daß das wahr ist, was von uns gelehrt und gesagt wird (dies setzt den Unterricht voraus), und die angeloben, daß sie es vermögen, so zu leben (Versprechen vor der Taufe), werden angeleitet zu beten und unter Fasten von Gott die Verzeihung ihrer vorher begangenen Sünden zu erflehen; dabei beten und fasten wir mit ihnen.“ Tertullian erwähnt auch ein Sündenbekenntnis vor Empfang der Taufe, und die Didache deutet an, daß nach der von ihr mitgeteilten Lehre „von den zwei Wegen“ das christliche Sittengesetz den Bekehrten vor der Taufe eingeschärft wird.

Mit der feierlichen Taufe war, wie aus den Schriften Tertullians zuerst klar hervorgeht, in der alten Kirche die *Firmung* verbunden, bestehend in Händeauflegung und Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen und Salbung mit Chrisma durch den Bischof. Schon in der ersten Zeit teilten die Apostel den von andern Getauften den Heiligen Geist mit (Apg 8, 14—17; 19, 5 6), wodurch diese bestärkt, gesalbt, gesiegelt wurden und das Unterpfand des Geistes in ihrem Herzen erhielten (2 Kor 1, 21 22). Dieses „Siegel der Gabe des Heiligen Geistes“ war eine Vollendung der Taufe und gleich dieser unwiederholbar, später von Cyprian gleich ihr Sakrament genannt³⁷⁵. Fand die

³⁷³ Iren., Adv. haer. 2, 22, 4. Orig., In Rom. l. 5, n. 9 (Migne, Patr. gr. 14, 1047): „Pro hoc et ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare etc.“; In Luc. hom. 14 (ebd. 13, 1385): „Et quia per baptismi sacramentum natiuitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli“ (Io 3, 5). Vgl. In Lev. hom. 8, n. 3 (ebd. 12, 496). Justinus (I. Apol. 15) erwähnt solche, die ἐκ παίδων ἐμαθητευθήσαν τῷ Χριστῷ. Eine Synode unter Cyprian verwarf 252 die Ansicht des Bischofs Fidus, die Neugeborenen seien mehrere Tage ohne Taufe zu lassen (Cypr., Ep. 64 [al. 59], c. 2, ed. Hartel S. 718 f.). So ergänzt die Tradition im Anschluß an Jo 3, 5 die Andeutungen in Apg 2, 39; 16, 15 33 und 1 Kor 1, 16; 7, 14. Über die von einigen Protestanten bestrittene Notwendigkeit der Kindertaufe war das Altertum sicher. Gegen den Aufschub der Taufe vgl. Cypr. a. a. O.; Euseb., Hist. eccles. 6, 43.

³⁷⁴ I. Apol. 61.

³⁷⁵ Über die Firmung (σφραγίς, μύρον, βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας, confirmatio, perfectio, chrismatio, consignatio) vgl. Iren., Adv. haer. 4, 38, 2; Tertull., De bapt.

Taufe nicht feierlich durch den Bischof oder in seinem Beisein statt, so wurde diese Firmung nachträglich von ihm erteilt. Nach Spendung der Taufe und der Salbung wurden die neuen Gläubigen in den gemeinsamen Gottesdienst geführt, wo ihnen zum ersten Mal das Abendmahl des Herrn gereicht ward.

Die regelmäßige Zeit für die feierliche Aufnahme der Neubekehrten in die Kirche war bereits im 2. Jahrhundert die Nacht vor dem Ostersonntag. Tertullian erwähnt außerdem die Zeit der Pentekoste nach Ostern als für die Spendung der Initiatio geeignet; er fügt aber hinzu, daß, wenn von den Feierlichkeiten abgesehen werde, jeder Sonntag und jeder Tag für die Taufe geeignet sei³⁷⁶.

Der regelmäßige feierliche Kultakt der christlichen Gemeinde war die Eucharistie, die das christliche Abendmahl umschloß und vorzugsweise Liturgie genannt wird. Nach dem Gebote des Herrn ward Brot und Wein dargebracht und vom Bischof oder von den Priestern durch das eucharistische Hochgebet (Anaphora) gesegnet, durch die Macht Gottes aber verwandelt in das Fleisch und Blut Jesu Christi und so von den Gläubigen als himmlische Speise und als göttlicher Trank genossen³⁷⁷. Neben der eucharistischen Feier bestanden die Liebesmahle (Agapen) fort (oben S. 119 f.). Sie wurden aber vor allem eine Form der Armenunterstützung, indem wohlhabendere Gläubige diese einfachen Mahlzeiten für die Bedürftigen veranstalteten; doch sollte dabei der Bischof den Vorsitz führen, wie der hl. Ignatius von Antiochien fordert³⁷⁸. In dieser Gestalt waren sie gegen Ende des 2. Jahrhunderts besonders auch mit den Feierlichkeiten bei der Bestattung der Toten verbunden. Seit dem Anfange des 2. Jahrhunderts finden wir jedenfalls keine Spur mehr

c. 7 8; De resurr. carnis c. 8; Adv. Marc. 1, 14; Cypr., Ep. 73, c. 9, S. 785; c. 21, S. 795. Die ausführliche Stelle über die Initiatio bei Tertull., De resurr. carnis c. 8 lautet: „Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecratur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur.“ Von Novatian sagt Kornelius (bei Euseb., Hist. eccles. 6, 43), daß er auf dem Krankenbette getauft und auch nach seiner Genesung die Konfirmation durch den Bischof nicht an ihm vollzogen ward. Hier ist der Bischof als Spender der Sphragis vorausgesetzt, woran der Okzident stets festhielt, während im Orient und in Ägypten gerade so auch die Priester firmen konnten (Ps.-Ambros., In Eph. c. 4. Ps.-August., Quaest. Vet. et Novi Test. q. 101). Als wesentlich bei der Firmung erscheint die spezielle, bei der Chrismation vor sich gehende Berührung der einzelnen, eine wirkliche Handauflegung.

³⁷⁶ Tertull., De baptismo c. 19. — Über die der Taufe vorhergehenden Abschwörungen vgl. Tertull., De corona mil. c. 3.

³⁷⁷ Das Wort λειτουργία, häufig in der LXX (vgl. Apq 13, 2; Phil 2, 17; Röm 15, 16; Hebr 8, 6 ff.; 9, 21; 10, 11; Constitut. apost. 2, 25; Can. apost. n. 27; Testament. duodecim Patriarch., Levi c. 3), ward bei den Griechen stehender Ausdruck, wie bei den Lateinern Missa. Sonst steht auch λειτουργία, ἀναφορά, προσφορά, μυστήριον, τελετή, λειτουργία τῆς οἰκονομίας, σύναξις, collecta. Schon Klemens von Rom (Ep. 1 ad Cor. c. 40 41 44) verbindet λειτουργίας καὶ προσφοράς.

³⁷⁸ Ign., Ep. ad Smyrn. c. 8.

von einer Verbindung des eucharistischen Mahles mit der Agape, falls in der apostolischen und der ersten nachapostolischen Zeit eine solche bestanden hat. Die Eucharistie entwickelte sich selbständig und nahm rasch feste Formen an. Auch die Charismen der apostolischen Zeit, die noch in der Apostellehre³⁷⁹ beschrieben werden, hörten seit Anfang des 2. Jahrhunderts auf. Dem vom Vorsteher gesprochenen eucharistischen Gebete über das Brot und den Wein gingen, wie in der apostolischen Zeit (oben S. 118 f.), Lesungen aus den heiligen Schriften, Gesänge (Psalmen, Hymnen) und gemeinschaftliche Gebete für die Gläubigen, die Herrscher und alle Menschen voraus. Dieser erste Teil der eucharistischen Feier erhielt allmählich eine genauere, festere Ausgestaltung; es bildeten sich regelmäßig gebrauchte Formeln dafür aus. Auf das eucharistische Gebet folgte das Brotbrechen, und dann genossen alle Anwesenden das heilige Mahl von Brot und Wein³⁸⁰.

Ziemlich ausführliche Nachrichten über die eucharistische Feier besitzen wir in der Apostellehre (Kap. 14)³⁸¹, in den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien³⁸² und in der ersten Apologie des hl. Justinus (Kap. 65 66 67). Dazu kommt das Gebet im Klemensbrief an die Korinther (Kap. 59 60 61), das unzweifelhaft Reminiszenzen aus den Gebeten bei der Liturgie enthält. Am klarsten drückt sich über die Feier selbst Justinus aus: „Nachdem die Verlesung der Schriften der Propheten und der Apostel, die Ansprache des Vorstehers und die folgenden Gebete beendet sind, wird dem Vorsteher Brot und mit Wasser gemischter Wein gebracht; dieser nimmt es und bringt Lob und Preis dem Allvater durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes dar; er spricht dann eine Danksagung und Gebete aus; das Volk antwortet mit Amen. Die Diakonen verteilen das gesegnete Brot und den gesegneten Wein an alle Anwesenden und tragen sie zu den Abwesenden hin.“³⁸³ Dabei sagt uns Justinus deutlich, was er von diesem gesegneten Brote hält: „Wir nennen diese Speise Eucharistie, und es darf niemand daran teilnehmen, der nicht an die Wahrheit unserer Lehre glaubt, vorher getauft worden ist zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt und so lebt, wie auch Christus gelebt hat. Denn nicht als gemeines Brot und als gemeinen Trank nehmen wir sie, sondern so wie Jesus Christus unser Heiland

³⁷⁹ Didache c. 11.

³⁸⁰ Über die im Pliniusbriefe beschriebene Feier vgl. Stöffler, Das Problem der altchristl. Agape und der Pliniusbrief an den Kaiser Trajan: Zeitschr. für kathol. Theol. 1909, 606 ff.; dazu Baumgartner, ebd. 613 ff.

³⁸¹ Die Frage, ob die Gebete in Kap. 9 und 10 der Didache bei der Eucharistie oder bei der Agape gebraucht wurden, ist kontrovers (s. oben S. 120). Vgl. noch Ladeuze, L'eucharistie et les repas communs dans la Didache: Revue de l'Orient chrétien 1902, 339 ff.; Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie (s. Literatur) 6 ff.; Batiffol, L'eucharistie dans la Didache: Revue biblique 1905, 58 ff.; Funk, Die Agape: Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. III, Paderborn 1907, 3 ff.

³⁸² Ad Smyrn. c. 7; Ad Ephes. c. 20.

³⁸³ Der Versuch Harnacks (Brot und Wasser, die Abendmahls-elemente bei Justin: Texte und Untersuch. VII, 2, Leipzig 1891), als Elemente der eucharistischen Feier bei Justin Brot und Wasser zu erweisen, ist mit Recht allgemein abgelehnt worden.

Fleisch geworden ist und Fleisch und Blut zu unserer Erlösung angenommen hat, so glauben wir auch, daß die durch das Gebet, das seine Worte enthält, gesegnete Speise, durch die unser Fleisch und Blut durch Verwandlung (μεταβολή) genährt wird, jenes fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut sei. Denn die Apostel haben in den von ihnen verfaßten Denkwürdigkeiten, die Evangelien heißen, überliefert, daß ihnen dies von ihm aufgetragen worden sei, als er Brot nahm und, indem er es danksagend segnete, sprach: „Das tut zu meinem Andenken.“ In seinem Dialog mit dem Juden Tryphon bezeichnet Justinus die Eucharistie als Opfer, worin die Weissagung Mal 1, 10 f. erfüllt sei, als ein Opfer, das in der ganzen Welt zur Verherrlichung des göttlichen Namens dargebracht werde, das aber Gott von niemand annehme als von seinen Priestern. Dieselbe Beziehung zu den Worten des Malachias und denselben Opfercharakter deuten auch andere Väter dieser Zeit an, sehr bestimmt Irenäus. Die Kirche hatte einen den Dienern der Stiftshütte unzugänglichen Opferaltar (Hebr 13, 10)³⁸⁴.

Die liturgischen Versammlungen wurden in größeren Sälen der Privathäuser wohlhabender Gläubigen abgehalten, die gewiß vielfach schon dauernd der Gemeinde für diesen Zweck zur Verfügung gestellt wurden. Eigene, den Gemeinden gehörende Häuser, die ausschließlich religiösen Zwecken dienten, gab es in dieser Zeit noch nicht³⁸⁵.

Beim feierlichen Gottesdienst ward das Abendmahl unter den beiden Gestalten des Brotes und des Weines empfangen. Es konnte aber auch nur unter der einzigen Brotsgestalt gereicht werden: so erhielten es die Gläubigen, besonders in Zeiten der Verfolgungen, mit nach Hause; die negetauften Kinder erhielten es in der Gestalt des Weines³⁸⁶. Man legte den Gläubigen das eucharistische Brot auf die Hand, und sie genossen es oder nahmen einen Teil mit sich nach Hause³⁸⁷. In Brotsgestalt sandten auch die Bischöfe die Eucharistie einander zum Zeichen der Gemeinschaft zu³⁸⁸. Teilnahme an dem Empfange der Eucharistie war das vorzüglichste Recht der in ungetrübter Gemeinschaft der Kirche stehenden Christen, die in ihr die übernatürliche geistige Nahrung und das Unterpand der Unsterblichkeit erblickten. Ausschuß von ihr war die Strafe für schwere Schuld; nach der Wiederaufnahme der Sünder nach vollzogener Buße wurde ihnen die Teilnahme wieder gewährt. Ein sehr wichtiges Zeugnis enthält in dieser Hinsicht ein Brief des Bischofs Dionysius von Alexandrien³⁸⁹. Ein Greis, der ein untadelhaftes christliches Leben geführt hatte, fiel in der Verfolgung ab. Er flehte vergebens um Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Als er nun in eine schwere Krankheit fiel, schickte er seinen Enkel zum Priester, damit ihm dieser vor dem Tode die Lossprechung erteile. Der Priester selbst

³⁸⁴ Justin., Dial. c. Tryph. c. 41 116 117. Iren., Adv. haer. 4, 17, 5 et c. 18; 5, 2, 2 3.

³⁸⁵ J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum, Köln 1893.

³⁸⁶ Über die Kommunion unter einer Gestalt vgl. Dionys. Alex. bei Euseb., Hist. eccles. 6, 44. Tertull., Ad uxorem 2, 5; De orat. c. 19. Cypr., De laps. c. 26, ed. Hartel S. 256; Ep. 62 ad Caecil. c. 8, S. 707.

³⁸⁷ Das Empfangen des konsekrierten Brotes mit den Händen beweisen die Worte des Kornelius und des Dionysius von Alex. bei Euseb., Hist. eccles. 6, 43; 7, 9, sowie die Inschrift von Autun: ἰϰθὺν (den eucharistischen Christus) ἔχων παλάμῃς (Pohl, Das Ichthysmonument von Autun, Berlin 1880).

³⁸⁸ Euseb., Hist. eccles. 5, 24; über das Verbot des Konzils von Laodikea can. 14 vgl. Hefele, Konziliengeschichte I² 760.

³⁸⁹ Bei Euseb., Hist. eccles. 6, 44.

war krank und konnte nicht hingehen. Da jedoch Dionysius befohlen hatte, reuigen Abgefallenen die Lossprechung zu erteilen, gab der Priester dem Knaben ein Stückchen vom konsekrierten Brote, damit er dasselbe in Wasser tauche und dem Greise reiche. Dies geschah, und kaum hatte der kranke Greis die Eucharistie hinuntergeschluckt, als er den Geist aufgab. „Ist er nicht offenbar so lange aufbewahrt und am Leben erhalten worden, bis er die Lossprechung empfangen und nach Verzeihung seiner Sünden ob der vielen guten Werke, die er vollbracht, von Christus anerkannt werden konnte?“ So schließt Dionysius seinen Bericht. Schwere Sünde war es, den Leib des Herrn unwürdig zu genießen; das hieß das Gericht im Genusse sich zuziehen, daher eine reifliche Selbstprüfung vor dem Hinzutritt zu diesem erhabenen Geheimnisse schon von den Aposteln vorgeschrieben war (1 Kor 11, 27—29).

14. Die liturgischen Tage und Feste. Das Osterfest und der Osterfeierstreit.

Solange die Verbindung zwischen den Christen und den Juden nicht abgebrochen war, besuchten die Judenchristen am Sabbat die Synagoge, gleichwie die Gläubigen der Urgemeinde in Jerusalem am Gottesdienste im jüdischen Tempel teilgenommen hatten. Daneben hatten die Christen von Anfang an ihre besondere gottesdienstliche Versammlung, die nach der definitiven Trennung der Kirche vom Judentum allein übrigblieb (oben S. 117 ff.). Diese christliche Versammlung zum Gottesdienst wurde schon seit der Apostelzeit am ersten Wochentag, dem Sonntag, zur Erinnerung an die Auferstehung des Herrn abgehalten. Sie wurde gefeiert als Tag des Gebetes und heiliger Ruhe ohne die ängstliche Scheu der Juden, ohne Fasten, ohne knechtliche Arbeit³⁹⁰. Der Sonntag war in der alten Kirche der eigentliche liturgische Tag. Der Mittwoch und Freitag dagegen, die an das Leiden des Herrn und seinen Tod erinnerten, wurden als halbe Fasttage (bis mittags 3 Uhr, Stationstage) begangen³⁹¹. In einzelnen Kirchen fand an diesen Tagen bereits im 2. Jahrhundert eine besondere liturgische Feier statt, die in Afrika mit dem eucharistischen Opfer verbunden war, wie Tertullian bezeugt³⁹²; die Art der Feier war verschieden. Einzelne Gläubige dehnten das Fasten bis auf den Samstag aus; dieser Tag wurde speziell in Rom allgemeiner Fasttag. Die Tage, an denen man den Bräutigam entfernt dachte (Mt 9, 15), waren Tage des Fastens³⁹³, der Tag seiner Auferstehung, seiner glorreichen Erscheinung Tage der Freude.

³⁹⁰ Auf den Sonntag (κυριακή scil. ἡμέρα) weisen die Stellen Offb 1, 10; Apg 20, 7 f.; 1 Kor 16, 2 vgl. mit Mt 28, 1; Jo 20, 26. Barnab., Ep. c. 15. Ignat., Ad Magn. c. 9. Iustin., I. Apol. 67: τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ. Tertull., De orat. c. 23; De corona mil. c. 3; Apol. c. 16. Melito von Sardes schrieb περὶ κυριακῆς. Dionysius von Korinth (bei Euseb., Hist. eccles. 4, 23) erwähnt τὴν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν.

³⁹¹ Didache 8, 1. Hermas, Pastor Sim. 5, c. 1. Tertull., De ieiunio 2, 14. Clem. Alex., Strom. 6, 75. Orig., In Lev. hom. 10, n. 2. Vgl. J. Bonsirven: Recherches de science relig. 1925, 258—266.

³⁹² Tertull., De orat. c. 14.

³⁹³ Tertull., De ieiunio c. 2.

Außer dieser wöchentlichen Feier wurde in der alten Kirche jährlich das Andenken an den Erlösungstod Christi und an seine Auferstehung besonders begangen. Dies war das Osterfest, das nach dem Brauche der Synagoge, aber mit veränderter Bedeutung als Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung Christi gefeiert wurde. Die 50 Tage nach Ostern (Pentecoste) waren eine Zeit der Freude³⁹⁴. Origenes deutet an, daß am Schlusse dieser Freudenzeit, am Pfingstsonntag, das Andenken an die Herabkunft des Heiligen Geistes begangen wurde. Dem Osterfeste ging eine Zeit der Vorbereitung voraus, die dem Fasten gewidmet war. In dem bald zu behandelnden Osterfeierstreit bildet die Frage, wann das Fasten aufhören soll, einen Hauptpunkt. Dieses besondere Fasten vor Ostern war in der ganzen Kirche üblich und reicht nachweisbar in die nachapostolische Zeit zurück; Irenäus beruft sich für die Praxis der römischen Kirche auf die Päpste Telesphorus und Xystus, die diese bereits eingehalten hatten. Die Dauer und die Art des Fastens waren jedoch verschieden, ebenso wie die Tage, an denen es gehalten wurde³⁹⁵. Mit Ostern hörte alles Fasten auf, und es wurde nun die Zeit gefeiert, in der Christus sich noch bei seinen Jüngern befand (40 Tage nach Apg 1, 3), mit Anschluß der folgenden 10 Tage bis Pfingsten. Außer dem Osterfeste mit dem vorausgehenden Fasten und der darauffolgenden Festzeit gab es im 2. Jahrhundert kein in der Kirche allgemein gefeiertes Fest. In einzelnen Gemeinden begann man jedoch Ende des 2. Jahrhunderts das Andenken an den Todestag hervorragender Martyrer als lokalen Festtag dieser Gemeinde zu feiern. Das älteste Zeugnis dafür bietet uns der Brief über den Tod des hl. Polykarp. Dieser Gebrauch, der aus der Sitte erwachsen ist, am Jahrestage des Todes eines Gläubigen überhaupt dessen Gedächtnis im Kreise der Verwandten und Bekannten zu begehen, bestand im 2. Jahrhundert in Rom und im Abendland noch nicht, da sich sonst kaum erklären ließe, warum in den ältesten römischen Verzeichnissen der Martyrerfeste

³⁹⁴ Tertull., *De idololatria* c. 14; *De baptismo* c. 19; *De corona mil.* c. 3: „Die dominico ieiunium nefas ducimus vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus.“ Vgl. Orig., *C. Cels.* 8, 22.

³⁹⁵ Das Wort *πάσχα*, das einige Griechen sogar von *πάσχειν* ableiten wollten, ist das hebräische *פֶּסַח*, daraus *פֶּסַח* (Ex 12, 21 27), *διαβήτρια* (Orig., *C. Cels.* 8, 22) und ward auch von Christus als Osterlamm (1 Kor 5, 7) gebraucht. Pascha bedeutete bald die ganze Leidens-(Kar-)woche (*ἑβδομάς μεγάλη*, hebdom. sancta), bald die ganze Festfeier, bald nur einen oder den andern Wochentag. Vgl. Tertull., *De ieiunio* c. 14; *De orat.* c. 14; Euseb., *Vita Const.* 3, 18; *Epiph.*, *Haer.* 50, 4. Von der Verschiedenheit des Fastens handeln Irenäus bei Euseb., *Hist. eccles.* 5, 24; Dionys. Alex., *Ep. ad Basil.* (Pitra, *Iuris eccles. Graecor. historia et monumenta* I 541—545). An den strengen Fasttagen fastete man bis zum Abend (*pleniieiunium*), an andern nur bis 3 Uhr (*semiieiunium*); die Montanisten wollten hierin eine strengere Praxis einführen und sie für alle Christen obligatorisch machen. Vgl. auch Conc. Eliber. can. 23, 26. Zur Zeit des Irenäus hielten einige 24, andere 40 Stunden und noch länger das strengste Fasten ein, die Xerophagien, die der Okzident meistens nur am Karfreitage beobachtete.

die Namen berühmter Blutzegen, wie Papst Telesphorus, Justinus u. a., fehlen. Gegen Ende des genannten Jahrhunderts bezeugt Tertullian die Sitte, am Jahrestage der Verstorbenen eine Feier mit eucharistischer Oblatio zu begehen. Diese Feier fand naturgemäß auch für die als Blutzegen ihres Glaubens gestorbenen Martyrer statt, und die Feier erhielt durch diesen Umstand einen andern Charakter, ward durch die ganze Gemeinde begangen und blieb seit Anfang des 3. Jahrhunderts stets in Übung als jährlicher Festtag (*dies natalis*) des Martyrers³⁹⁶.

Bezüglich der Osterfeier und des vorausgehenden Fastens entstanden im 2. Jahrhundert mehrere Streitigkeiten. Die Asiaten (Gemeinden der Provinz Asia) hatten eine andere Praxis als Rom und die übrigen Kirchen. Obschon sonst den Ebioniten ferne stehend, feierten sie mit diesen als Todestag Christi den 14. Nisan, auf welchen Wochentag er auch fallen mochte, die Auferstehung am 16. Nisan, während man in Rom und anderwärts letztere stets an einem Sonntag, den Todestag stets an einem Freitag feierte, und wenn dieser nicht auf den 14. Nisan fiel, an dem Freitage nach demselben. In Rom war der Wochentag, in der Provinz Asia der (hebräische) Monatstag entscheidend. Hier beendigte man das Fasten immer mit dem 14. Nisan, in Rom erst am Ostersonntage. Dabei war auch die Art des Fastens in den einzelnen Kirchen verschieden, nicht bloß die Dauer. Als unter Papst Anicet Bischof Polykarp von Smyrna nach Rom kam, ward über diese Unterschiede verhandelt, ohne daß eine Vereinigung zustande kam; es störte dies aber die Gemeinschaft nicht, und Anicet ließ den asiatischen Bischof feierlich das Opfer darbringen³⁹⁷. Mehrere Jahre später, um 170, trat in Laodikea nach dem Martertode des dortigen Bischofs Sagaris eine Partei hervor, die Ostern ganz auf jüdische und ebionitische Art mit einem Lamme am 14. Nisan feierte (häretische Quartodezimaner). Dies veranlaßte einen mehrfachen Schriftwechsel, an dem sich Melito, Apollinaris und andere beteiligten. Wenn auch die Genannten als Asiaten den Todestag Christi am 14. Nisan, und zwar als Freudentag (in Rom galt der Karfreitag als Tag der Trauer) begingen, so waren sie doch von einer jüdischen Feier und dem ganzen jüdischen Ritus weit entfernt³⁹⁸. Eine ähnliche judaistische Richtung suchte in Rom ein

³⁹⁶ Die Heiligenverehrung ist somit auf dem christlichen Boden erwachsen und nicht aus dem antiken Heidentum entsprossen, wie Lucius (Die Anfänge des Heiligenkultes in der christl. Kirche, herausgeg. von Anrich, Tübingen 1904) nachzuweisen sucht. Vgl. J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im Altertum, Mainz 1900; Der stadtrömische christl. Festkalender im Altertum (Liturgiegesch. Quellen 7/8), Münster i. W. 1924. Vacandard, Origines du culte des saints: Revue du clergé français LXIV (1910) 293—315 (mit Forts.). H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs. Brüssel 1912; Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Brüssel 1927.

³⁹⁷ Iren. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 24.

³⁹⁸ Quartodezimaner in Laodikea bei Euseb. a. a. O. 4, 26. Daß Melito durch Klemens von Alex. bekämpft ward, ist bei Euseb. a. a. O. vgl. mit 6, 3 nicht ge-

Priester Blastus zu verbreiten³⁹⁹. Dies war es wohl hauptsächlich, was die römische Kirche bald zu strengerem Auftreten gegen die asiatische Osterfeier bewog, die den judaisierenden Bestrebungen Vorschub zu leisten schien. Auch mochten Asiaten, die in Rom ansässig waren, Ostern nach der Gewohnheit ihrer Heimat in Rom gefeiert haben. Papst Viktor befahl Synoden abzuhalten, um festzustellen, wie es in den verschiedenen Teilen der Kirche gehalten werde (196—198). Alle Bischöfe, mit Ausnahme der einen Provinz Asia, sprachen sich auf ihren Zusammenkünften für den römischen Gebrauch aus, so Palmas von Amastris im Pontus und die Bischöfe von Achaia, Ägypten, Palästina und Gallien; sie erklärten es für eine kirchliche Regel, daß das Fest der Auferstehung bloß am Sonntag gefeiert werden dürfe. Nur Bischof Polykrates von Ephesus verteidigte mit den Bischöfen der Provinz Asia die asiatische Ansicht, indem er sich auf die Überlieferung der Apostel Philippus und Johannes sowie mehrerer kleinasiatischer Heiligen, auch des Polykarp, berief, denen man römischerseits die Tradition von Petrus und Paulus entgegenhielt. Papst Viktor bedrohte die Kleinasiaten für den Fall weiteren Widerstandes mit der Exkommunikation; doch machte ihm Bischof Irenäus von Lyon Vorstellungen unter Berufung auf das Benehmen des Anicet gegenüber Polykarp und auf den Grundsatz, daß die Verschiedenheit der Riten, insbesondere des Fastens, die Einheit des Glaubens nicht störe, vielmehr noch stärker hervortreten lasse. Irenäus, der selbst dem römischen Gebrauche huldigte, scheint auch Gehör gefunden zu haben; aller Wahrscheinlichkeit nach stand Viktor von weiterem Einschreiten gegen Polykrates und die Seinen ab. Einzelne kleinasiatische Bischöfe folgten übrigens der römischen Anordnung, die dann später auf dem Nizänischen Konzil 325 allgemein vorgeschrieben wurde, wie sie denn auch der bei weitem größere Teil der Kirche schon vorher beobachtete.

Es bestanden aber wegen der Berechnung des Ostersonntages noch weitere Differenzen, die wir hier im Zusammenhange mit dem Osterfeiertag behandeln wollen. In Rom konnte der Karfreitag nie vor den 14. Nisan fallen, wohl aber war dies bei den Alexandrinern der Fall. Dazu kam die Frage, ob dieser 14. Nisan (10^e) vor oder nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühlings anzusetzen sei. Die alten Juden hatten ihn immer am ersten Vollmond nach dieser gefeiert, und danach war auch die Auferstehung Christi nach ihr anzusetzen. Nach der Zerstörung Jerusalems begingen aber die Juden denselben Tag schon vor dem Frühlingsäquinoktium. Es entstand nun die (zunächst astronomische) Frage, wie das Mondsdatum des

sagt, sondern nur, daß dieser aus Anlaß der Schrift Melitos über diese Frage schrieb: auch ist nicht erwiesen, daß Claudius Apollinaris von Melito abwich.

³⁹⁹ Von Blastus (Euseb. a. a. O. 5, 15) heißt es (Append. zu Tertull., *De praescr.* c. 53): „Blastus, qui latenter vult Iudaismum introducere . . . Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse nisi secundum legem Moysi XIV^a mensis.“ Er war nach Pacian., *Ep. 1* (Gallandi, *Biblioth. vet. Patr.* VII 257), Montanist, nach Theodoret, *Haer. fab.* 2, 23, Valentinianer.

14. Tages des ersten jüdischen Monats Nisan mit dem Sonnenjahre in Verbindung zu bringen sei. Die meisten Christen hielten an dem älteren jüdischen Brauche fest⁴⁰⁰ und richteten sich nicht mehr nach den Juden. Andere dagegen, wenn auch an Zahl geringer, nahmen die jüdische Rechnung zum Muster, so daß — gegen den Brauch der übrigen Christenheit — ihr Osterfest auch vor das Frühlingsäquinoktium fallen konnte; sie hießen *Protopaschiten*. Nun wurden verschiedene Osterzyklen angefertigt, die aber nicht allgemeine Aufnahme fanden. Hippolyt hielt den 18. März für die Zeit des Frühlingsäquinoktiums, Anatolius den 19. März, andere Alexandriner den 21. Die Synode von Arles 314 verordnete can. 1, das Passah sei an einem Tage und zu derselben Zeit auf dem ganzen Erdkreise zu feiern, und der römische Papst möge hierüber nach gewohnter Weise nach allen Gegenden Briefe senden. Da aber die Alexandriner in jener Zeit die berühmtesten Astronomen besaßen, so bestimmte nachher das Nizänische Konzil 325, der Bischof von Alexandrien habe die Berechnung der Osterzeit anzustellen und dem Papste zu weiterer Bekanntgabe mitzuteilen. Dieses Konzil verbot überhaupt, Ostern mit den Juden zu feiern, und verordnete, es sei stets am Sonntag nach dem 14. Nisan zu halten, welcher Tag immer nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche angesetzt werden müsse, so daß das Fest nicht zweimal in einem Sonnenjahre gefeiert werde. Fiel der 14. Nisan auf einen Sonntag, so war das Osterfest acht Tage später zu begehen⁴⁰¹.

15. Die Buße und die kirchliche Bußdisziplin im 2. Jahrhundert.

Durch ein feierliches Gelöbniß vor dem Empfang der Taufe hatte sich der Jünger Christi verpflichtet, die Vorschriften des christlichen Sittengesetzes treu zu erfüllen. Nicht alle Christen blieben diesem Versprechen treu; es gab auch Unheilige, die in ihre früheren schweren Sünden zurückfielen. Solche unwürdigen Glieder wurden aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, bis sie durch entsprechende Genugtuung ihre Sünde gesühnt hatten. Für diese in Sünden gefallenen Christen entwickelte sich eine besondere Behandlung, die zur Ausbildung der kirchlichen Bußdisziplin führte. Christus hatte den Aposteln die richterliche Gewalt erteilt, Sünden zu behalten und nachzulassen (Jo 20, 22 23), zu binden und zu lösen (Mt 18, 18). Paulus handhabte die Ausschließung sowohl gegen Irrlehrer (2 Thess 3, 6 14. 1 Tim 1, 20) als auch gegen die schwerer Sittlichkeitsvergehen Schuldigen, wie gegen den Blutschänder zu Korinth, den er (1 Kor 5, 1 ff.) dem Satan übergab (nach Job Kap. 1 2),

⁴⁰⁰ Hippolyt, Dionysius von Alexandrien.

⁴⁰¹ Hippol., Cycl. pasch. bei Migne, Patr. gr. 10, 875 f.; De Rossi, Inscript. christ. urbis Romae I LXX f. LXXX f. Epiph., Haer. 70, 12 f. Über das nicänische Dekret vgl. Athan., De decretis Nicaenae synodi c. 5; Euseb., Vita Const. 3, 28. Socr., Hist. eccles. 1, 9; Theodoret a. a. O. 1, 10. Cyrillus von Alex. (Prolog. pasch.) bezeugt den der alexandrinischen Kirche wegen ihrer astronomisch gebildeten Glieder gegebenen Auftrag. Der römische Stuhl hatte den richtigen Ostag allenthalben zu verkündigen. Vgl. Leo M., Ep. 121, al. 94; Opp. I 1228, ed. Ballerini.

damit er am Leibe gezüchtigt, seine Seele aber gerettet werde, dann aber wieder (2 Kor 2, 9—11) begnadigte. Nach den Weisungen Christi und dem Beispiele der Apostel handhabte auch die Kirche die Disziplin der Buße. Wer mit einem Glaubensgenossen Streit hatte, durfte der gottesdienstlichen Versammlung nicht beiwohnen, bis sie sich ausgesöhnt hatten⁴⁰². In der Bußschrift „Pastor“ des Hermas, um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom verfaßt, wird allen Christen, die nach der Taufe in schwere Sünden gefallen sind, ohne Ausnahme und einschließlich Abfall vom Glauben wie Ehebruch, falls sie wahre Bußgesinnung haben und durch Werke äußern, die einmalige Verzeihung der Sünden angekündigt. Die Entwicklung der Bußdisziplin im 2. Jahrhundert ist nicht genau festzustellen. Gegen Ende dieses Jahrhunderts erscheinen als besonders schwere Vergehen die drei Kapitalsünden: Götzendienst (Rückfall ins Heidentum), Totschlag und Ehebruch (mit andern schweren Fleischesünden). Wenn Christen sich solcher Vergehen schuldig machten, wurden sie durch ein Urteil des Bischofs aus der Kirche ausgeschlossen und durften den gottesdienstlichen Versammlungen nicht mehr beiwohnen. Diese Sünden konnten nur gesühnt werden durch eine „mühevollen Taufe“, das „zweite Brett nach dem Schiffbruch“, die Buße, die ihnen die Wiederversöhnung (Rekonziliation), den „Frieden“ verschaffte. Die Bußübungen bestanden in leiblichen Abtötungen (Fasten, Nachtwachen), in Gebeten und in Anrufung der Fürbitte der Gläubigen (Exomologese). Es war gleichsam eine Wiederholung der Probezeit vor der Taufe, nur viel strenger und mit schweren Entsagungen verbunden.

Nachdem der ausgeschlossene Sünder eine Zeit lang die Buße geübt hatte, konnte er durch den Bischof wieder in die Kirche aufgenommen werden⁴⁰³. Allein im 2. Jahrhundert herrschte hierin große Strenge, so daß der Ausschluß von der kirchlichen Gemeinschaft wohl in der Regel ein immerwährender war; wenn Wiederaufnahme erfolgte, geschah es nur in Todesgefahr des Büßers. Doch wurden die Kapitalsünder zur öffentlichen Buße (Exomologesis) zugelassen und angeleitet, und man hegte die Hoffnung, daß ihnen Gott auch ohne deren Wiederaufnahme in die Kirche Verzeihung gewähre. Nur wenn Bekenner, die als Märtyrer starben, einen reuigen Kapitalsünder, der die öffentliche Buße übernommen hatte, der Milde des Bischofs empfahlen, erfolgte gewöhnlich die Rekonziliation früher, nach der eine Zeit lang geleisteten Exomologese. Die Rekonziliation geschah durch Handauflegung des Bischofs und entsprechende Ge-

⁴⁰² Doctr. apost. c. 14; vgl. c. 15.

⁴⁰³ Tertullian hat in seiner Schrift *De poenitentia* noch vollständig katholische Grundsätze. C. 6 sagt er: „Omnibus ergo delictis, seu carne seu spiritu, seu facto seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spondit dicens ad populum: Poenitere et salvum faciam te.“

bete⁴⁰⁴. Jedoch konnte dies jedenfalls nur einmal geschehen; wer nach der Wiederaufnahme in eine Kapitalsünde zurückfiel, wurde stets für immer von der Gemeinde ausgeschlossen; er konnte nur durch eigene wahre Bußgesinnung und deren Betätigung Verzeihung von Gott erlangen. Kein allgemeines Kirchengesetz regelte noch im Anfang die Leistungen der Büsser; die Fälle waren unter sich zu sehr verschieden, weshalb dem einzelnen Bischof die Beurteilung derselben anheimgestellt war. Allmählich erst gestaltete sich eine geregelte Bußdisziplin; durch kirchliche Bestimmungen, die im Laufe des 3. Jahrhunderts eintraten, bildete sich nach und nach eine mehr einheitliche Bußordnung aus, obgleich auch dann vieles noch dem Ermessen der Bischöfe anheimgegeben blieb. Der Lossprechung des Sünders gingen stets die Werke der Genugtuung voraus. Man wollte nicht nur den Sünder selbst, sondern auch andere durch das Beispiel schwerer und anhaltender Bußübungen abschrecken, mit Haß gegen die Sünde erfüllen, zugleich den Pönitenten Gelegenheit geben, schon auf Erden möglichst vollständige Genugtuung zu leisten.

Von dieser kirchlichen Bußdisziplin sind die Bußgesinnung und die daraus hervorgehenden Werke der Genugtuung für die nicht zu den Kapitalsünden gehörenden Vergehen der Gläubigen zu unterscheiden. Hier trat kein Ausschluß von der kirchlichen Gemeinschaft ein, keine Exomologesis und Wiederaufnahme durch den Bischof. Durch Gebet, Almosen, freiwilliges Fasten, Bekenntnis der Sünden vor Gott oder vor den Priestern und andere Werke der Genugtuung waren die Christen bestrebt, sich die Verzeihung von Gott zu verschaffen.

16. Die christliche Sitte und das religiöse Leben im 2. Jahrhundert.

Die gottesdienstlichen Versammlungen der Christengemeinden an den Sonntagen und die Feier besonderer heiliger Tage und Zeiten boten den Gläubigen Gelegenheit, die Pflicht der Gottesverehrung zu erfüllen und das übernatürliche Leben, zu dem sie durch die heilige Taufe wiedergeboren waren, zu nähren. Allein mit der Teilnahme an diesem gemeinschaftlichen Gottesdienst waren die religiösen Übungen der einzelnen nicht erschöpft. Das Ideal des christlichen Lebens war ein beständiger Verkehr mit Gott im Gebet. Wir finden

⁴⁰⁴ In der alten Kirche hatte die Handauflegung eine mehrfache Bedeutung. Kurz sagt Augustinus (De bapt. 3, 16): „Quid est manus impositio aliud quam oratio super hominem?“ So vielfach das kirchliche Gebet über einzelne Personen war, ebenso vielfach war auch die Handauflegung. Die Griechen gebrauchen χειροθεσία für jede Art der Handauflegung, wie sie bei der Taufe, der Buße, der Rückkehr aus der Häresie usw. vorkam (Constit. apost. 3, 15; 2, 41 43; 7, 39 44. Conc. Nicaen. c. 8; vgl. Pitra, Iuris eccles. Graec. hist. et mon. I 186 189 239 373 377 430), bei der Ordination aber meistens χειροτονία (Pitra a. a. O. I 54—58), welches Wort jedoch auch für Wahl und Einsetzung gebraucht wird.

bei den Gläubigen frühzeitig den Gebrauch, an bestimmten Stunden des Tages in privater Weise Gebete zu verrichten. Die Stunden in der Frühe, bei Tagesanbruch, und am Abend erscheinen als die geeignetsten für diese Privatgebete; dazu kamen die Hauptzeiten des Tages (dritte, sechste und neunte Stunde), nach denen die Tageszeit eingeteilt war und an denen, nach den Berichten der heiligen Schriften, die Apostel bei besondern Anlässen gebetet hatten⁴⁰⁵. Sehr häufig war der Gebrauch des Kreuzzeichens, das auf die Stirne gemacht wurde von vielen Christen, ehe sie irgend etwas unternahmen⁴⁰⁶.

Wie feststehende Gebetszeiten, so hatte man auch feste Gebetsformeln. Darunter war die wichtigste das vom Heiland selbst gelehrt Gebet der sieben Bitten, das *Vater unser*, schon frühzeitig von den großen Lehrern der Kirche mit besonderer Vorliebe erläutert und verherrlicht⁴⁰⁷. Dazu hatten die Gläubigen die Psalmen, die Lobgesänge der (sooft in den Katakomben dargestellten) Jünglinge im Feuerofen, des Zacharias, der Jungfrau Maria, schon vom Altertum bei feierlichen Anlässen gebraucht⁴⁰⁸. Die Stellung der Gläubigen beim Gebete war aufrechte Haltung mit ausgebreiteten und etwas erhobenen Armen. In dieser Haltung sind stets die betenden Figuren (Oranten) vom Anfang des 2. Jahrhunderts an in den römischen Katakomben dargestellt. Das religiöse Leben der Gläubigen erhielt eine hohe sittliche Weihe durch das häufige Gebet. Es war ein Hebel sittlicher Erneuerung, mit dessen Wirkungen nichts anderes in Vergleich gebracht werden konnte.

Die sittliche Kraft des Christentums offenbarte sich im Leben seiner Bekenner in der verschiedensten Weise. Sie zeigte sich in größtem Maße in der Hebung der Würde der Frau und in der Verbesserung der ehelichen Verhältnisse. Die Ehe, die bei den Heiden so entartet, bei den Juden von der ursprünglichen Reinheit abgewichen war, galt den Christen als Symbol der Verbindung Christi mit der Kirche, als ein großes Geheimnis (Eph 5, 32), daher wiederhergestellt, wie sie von Anfang an sein sollte (Mt 19, 4 ff.), als ein wahrhaft unauflösliches Band (1 Kor 7, 10 ff. Röm 7, 2 3), auch im Falle des Ehebruchs nicht aufzuheben (Mk 10, 6—9. Lk 16,

⁴⁰⁵ Tertull., De ieiunio c. 10; De orat. c. 25. Clem. Alex., Strom. 7, 40.

⁴⁰⁶ Tertull., Adv. Marc. 3, 22; De corona mil. c. 3.

⁴⁰⁷ Hierher gehören die trefflichen Schriften De oratione von Tertullian, Origenes und Cyprian. Tertullian (De orat. c. 1) sagt über das Vaterunser: „Quantum sub-stringitur verbis, tantum diffunditur sensibus. Neque enim propria tantum orationis officia complexa est, venerationem Dei aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem Domini, omnem commemorationem disciplinae, ut revera in oratione brevium totius Evangelii comprehendatur.“ Schöne Ermahnung zum Gebete bei Cyprian, Ep. 11, ed. Hartel S. 495.

⁴⁰⁸ Canticum trium puerorum (Dt 3, 24 ff. 51 ff.), von Cyprian (De dominica orat. c. 8, ed. Hartel S. 271) als scriptura divina angeführt. Vgl. Orig., De orat. c. 13.

18)⁴⁰⁹. Mann und Weib erhielten im Christentum gleiche Rechte (1 Kor 7, 3—5 10); das Weib sollte nicht mehr Sklavin des Mannes, sondern wahre Lebensgefährtin sein. Das Band wurde durch die Kirche geheiligt, schon in ältester Zeit mit Zurateziehung des Bischofs und unter seinem Segen geschlossen, wobei auch das eucharistische Opfer dargebracht ward⁴¹⁰. Die zweite Ehe, die der Apostel den Witwen gestattet hatte (1 Kor 7, 9. Röm 7, 2 3), die Montanisten aber schlechthin verboten, ward von vielen strengen Lehrern der Kirche mißbilligt als gefährliche Schwäche, als anständiger Ehebruch oder doch als etwas minder Vollkommenes⁴¹¹. Ehelich sich mit Heiden zu verbinden, widerrieten und verboten die Väter⁴¹²; aber die vor der Bekehrung abgeschlossenen Ehen wurden aufrecht erhalten (1 Kor 7, 12 14), wofern nur der ungläubige Teil friedfertig und ohne Gefährdung des Seelenheils mit dem gläubigen zusammenwohnen wollte; war dies nicht der Fall, so wurde dem gläubigen Teil die Trennung gestattet⁴¹³.

Groß war die sittliche Umwandlung, die das Christentum unter den Menschen bewirkte, und ein Weg des Lebens fand sich in seiner heilsamen, auf alle Verirrungen hinweisenden Zucht (Spr 10, 17). Die Neubekehrten blieben bei ihren Berufszweigen und Geschäften, soweit sie mit ihrem Bekenntnis verträglich waren und ohne Gefahr des Götzendienstes und der Sünde beibehalten werden konnten; wo dies nicht der Fall war, zogen sie sich davon zurück. Gegen die heidnischen Obrigkeiten bewiesen die Christen treuen Gehorsam und musterhafte Geduld, zahlten ihre Abgaben und erfüllten alle staatsbürgerlichen Pflichten auf das genaueste. Aber wo etwas verlangt wurde, was ihr Gewissen und die Religion verletzte, da gehorchten sie Gott mehr als den Menschen (Apg 4, 19; 5, 29). Gerade diese sittliche Freiheit bahnte allmählich die staatliche an, sie brach den Despotismus der alten Welt, lockerte und milderte die Sklavenketten, um sie später

⁴⁰⁹ Daß Mt 5, 32 und 19, 9 πορνεῖα nicht mit der davon verschiedenen πορνεία zu verwechseln ist, zeigt Patrizi (De interpr. SS. Script. I, Rom 1844, 169). Die Unauflöslichkeit des Ehebandes sprechen aus Herm., Pastor, Mand. 4, c. 1; Clem. Alex., Strom. 2, 23; Tertull., Adv. Marc. 4, 34; De pat. c. 12; De monog. c. 9; Cyprian., Testimon. adv. Iud. 3, 90; Orig., In Matth. hom. 14, n. 16 f. (Opp. III 636 f.); Conc. Elib. can. 9. A. Ott, Die Auslegung der neutestamentl. Texte über die Ehescheidung in der ältesten Zeit (Diss.), Würzburg 1910.

⁴¹⁰ Ignat., Ep. ad Polycarp. c. 5. Tertull., Ad uxor. 2, 9: „Unde sufficimus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renunciant, Pater ratam habet?“ Gegenüber der gnostisch-manichäischen Verachtung der Ehe ward stets ihre Heiligkeit festgehalten nach Hebr 13, 4; 1 Tim 4, 1 ff. Tertull., De anima c. 11.

⁴¹¹ Athenag., Supplicatio c. 33 f. Clem. Alex., Strom. 2, 23; 3, 11. Herm., Pastor Mand. n. 4. Orig., In Luc. hom. 17. Theophil., Ad Autol. 3, 15.

⁴¹² Tertull., Ad uxor. 2, 3—7; De monog. c. 7. Unter den Sünden der Christen führt Cyprian (De laps. c. 6, ed. Hartel S. 240) an: „iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi“.

⁴¹³ Nach 1 Kor 7, 15.

ganz zu beseitigen. Einzelne unter den alten Christen waren eher geneigt, zu viel als zu wenig ihren Glauben zu bekennen. Manche gebotene Handlungen zu Ehren des Kaisers, manche übliche Zeremonien erschienen ihnen unerlaubt; die Bekränzung der Soldaten bei festlichen Anlässen erschien ihnen anstößig; auch nicht indirekt wollte man eine Billigung des Götzendienstes aussprechen. Mit großer Schärfe bekämpfen die Kirchenväter die heidnischen Theater, die Gladiatorenspiele, Tänze und öffentlichen Festlichkeiten. Bisweilen ging die Sittenstrenge über das absolut vom Geiste des Evangeliums geforderte Maß hinaus. Finden wir auch unter den Christen einzelne Lasterhafte, ferner Träge und Laue wie auch nicht wenige Abtrünnige, so ragen die Gläubigen dieser ersten Zeit doch im allgemeinen durch einen reinen Wandel und wahre Frömmigkeit in einer erhebenden Weise über alle Zeitgenossen hervor und erwiesen sich als das Salz der Erde, als das Licht der Welt⁴¹⁴.

Die Kirche war die Trägerin und Vermittlerin einer höheren Gesittung und Bildung; sie gab dem Sklaven seine Menschenwürde wieder, sie adelte auch das sonst so verachtete Handwerk, sie stellte den Armen und den Geringen als gleichberechtigten Bruder dem Reichen und Vornehmen an die Seite, sie lehrte die Vorurteile des Lebens und die Schrecken des Todes überwinden. Demut und Entsagung, Enthaltbarkeit und Keuschheit brachte sie zu Ehren. Sie schuf und erzog neue Menschen, gewissenhafte Bürger, treue Gatten, liebende Kinder, verlässige Diener, wahrhaft große Charaktere unter allen Ständen; sie bildete an ihnen das Ideal heraus, das Christus darstellte und wirklich war, und eröffnete eine reich fließende Quelle des Trostes und der Erhebung für alle Gedrückten und Bedrängten; sie erneuerte wahrhaft das Angesicht der Erde.

Als das erste und höchste Gebot hatte Christus das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten bezeichnet. Die Erfüllung dieser Pflicht äußerte sich bei den Christen in ihrer großen Nächstenliebe, die allein eine Verschmelzung so fremdartiger Elemente, wie Gelehrte und Ungelehrte, Juden und Heiden, Reiche und Arme, Freie und Sklaven, Griechen und Barbaren damals waren, herbeiführen konnte. Nicht nur liebten die Christen sich als Brüder, als Söhne eines Vaters im Himmel und unterstützten einander in jeder denkbaren Weise, sondern auch

⁴¹⁴ Iustin., I. Apol. 14 f. Ep. ad Diogn. c. 5. Tertull., Ad nat. 1, 4. Orig., C. Cels. 1, 67; 3, 29. Über die Scheu vor Berührung mit dem Heidentum vgl. Tertull., De idolol.; De spectaculis; De corona mil. Cyr., Ep. 2, ed. Hartel S. 467 f.; gegen Histrionen Minucius Felix, Octav. c. 37, ed. Halm 53. De spectaculis, inter Opp. Cyr., ed. Hartel III 3—13. Origenes (a. a. O. I, 25) bezeugt, daß die Christen lieber sterben wollten, als Gott Zeus nennen; ebenso redet er (ebd. 8, 65) von dem Schwören bei der Fortuna des Kaisers. Vgl. Tertull., Ad nat. 1, 17. Von dem niemals unbeschränkten Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit handeln: Iustin. a. a. O. 17 68. Tatian., Orat. adv. Graec. c. 4. Iren., Adv. haer. 5, 24 1 f. Tertull., De idol. c. 15. Orig., C. Cels. 8, 65; In Rom. I 9, n. 25 f. Minucius Felix a. a. O. c. 37, S. 52.

Andersgläubige erfuhren die Macht der Liebe und Aufopferung der Christen, zumal bei verheerenden Seuchen, wie unter Dionysius in Alexandrien und Cyprian in Karthago. Die Armen und Verlassenen, die Kranken und Gefangenen waren der Gegenstand besonderer Fürsorge. Mit Umsicht wurde die Pflege der Armen durch die Diakonen und Diakonissen geleitet, für außerordentliche Bedürfnisse, z. B. für gefangene Christen, Kollekten veranstaltet, und auch andern notleidenden Gemeinden wurden Unterstützungen zugeschickt⁴¹⁵. Die Werke der Barmherzigkeit wurden den Gläubigen bei jedem Anlaß und auch in eigenen Schriften empfohlen. Mit den Werken der leiblichen Barmherzigkeit sollten die der geistlichen enge verbunden sein, da eben die Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen war. Einer wirkte oft für viele; zur Belehrung und brüderlichen Zurechtweisung kamen Fürbitten und verdienstliche Werke, die auch andern nützen konnten⁴¹⁶.

In hohem Ansehen stand bei den ersten Christen die Aszese: die Bekämpfung der fleischlichen Lüste (Röm 13, 14. Gal 5, 17 24), die Abtötung und Selbstverleugnung, wodurch sie zu einer hohen Sittereinheit und zu heiligem Wandel gelangten und den Namen „Heilige“ wahrhaft verdienten. Manche Christen ergriffen das eigentliche asketische Leben, dessen Wesen in der völligen Ehelosigkeit, in steter Jungfräulichkeit bestand. Die übrigen von den christlichen Aszeten geübten Entsagungen: Nachtwachen, besondere Fasten, waren bloß Mittel zur Unterwerfung des Leibes unter den Geist. Es gab Aszeten, die nicht nur das durch ihr Fasten Ersparne den Armen zuwendeten, sondern auch alle möglichen Entbehnungen trugen, sich vom geselligen Leben zurückzogen. Im 2. Jahrhundert weisen die Apologeten hin auf Christen, die bis in ein hohes Alter um Christi willen ein solches enthaltsames Leben geführt, stete Virginität bewahrt hatten. So sehr die wahre Aszese, die auf den Grundsätzen des Evangeliums ruhte, gepflegt ward, ebensosehr wurde die falsche bekämpft, die aus pharisäischem Stolze oder aus gnostisch-essäischer Mißachtung materieller Dinge oder aus übertriebener Befolgung der jüdischen Speisegesetze hervorging, wonach gewisse Dinge als böse, sittenvergiftend galten, während die christliche Aszese Beschränkung der an sich guten Dinge verlangte⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Tertull., Apol. c. 39. Dionys. Cor. bei Euseb., Hist. eccles. 7, 22. Cypr., De mortalitate, ed. Hartel S. 297 f.; De opere et elemos. S. 373 f.; Ep. 7, S. 485; Ep. 62, S. 698; Ep. 41, S. 588. Orig., In Matth. 24, 46 (Opp. III 689). Pontius, Vita Cypr. c. 9 10. Iustin., I. Apol. 67. Polycarp., Ep. c. 4 10 f. Barnab., Ep. c. 19 20. Tertull., Ad uxor. 2, 4 f.; De fuga c. 12.

⁴¹⁶ J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum, Mainz 1900. Über das Gebet für die Verstorbenen siehe oben S. 235.

⁴¹⁷ Den Namen Aszeten erhielten zuerst die Athleten (Plato, De rep. I. 3, ed. Stephanus 404. Arrian., Diss. in Epictet. 3, c. 12: περί ἀσκήσεως. Artemidor., Oneirocritica 4, 33). Das Altertum kannte ἀσκηταί, ἀσκήτριοι, ἐγκρατεῖς, σακκοφόροι, σπουδαῖοι, ἀποτακτικοί, deren Leben man antonomastisch φιλοσοφία nannte. Über christliche Aszeten vgl. Iustin., I. Apol. 65. Athenag., Supplicatio c. 28 33. Tertull., De cultu fem. c. 11.

Gegen manche Auswüchse hatte die Kirche zu kämpfen, und nicht alle faßten die christliche Vollkommenheit (Mt 19, 11). Einzelne Bischöfe, wie Pinytus auf der Insel Kreta, gingen in dem Streben, ihre Gläubigen auf die Stufe höherer Vollkommenheit zu führen, zu weit und machten zu hohe Anforderungen bezüglich der Keuschheit. Dionysius von Korinth mahnte ihn davon ab, indem er die Schwäche der Menge zu berücksichtigen riet. Hohes Lob spendeten die Väter der freiwillig übernommenen Jungfräulichkeit, wenn sie nur von Selbstüberhebung frei blieb und die nötigen Mittel angewendet wurden, sie in ihrer Reinheit zu erhalten⁴¹⁸.

Die religiös-sittliche Kraft des Christentums zeigte sich am glänzendsten im Martyrium, dem Zeugnisse für Christus. Als Zeugen des Herrn erschienen Stephan (Apg 22, 20), Antipas (Offb 2, 13) und diejenigen überhaupt, die ihr Blut für ihn vergossen, was als der höchste Ruhm der Christen galt. Sie hielten sich an Christi Worte: wer ihn nicht vor den Menschen bekenne, den werde er auch nicht vor seinem Vater im Himmel bekennen (Mt 10, 32); nicht diejenigen seien zu fürchten, die bloß den Leib töten können, sondern der, welcher Leib und Seele in die Hölle stürzen kann (Mt 10, 28); wer sein Leben um Christi willen verliere, werde es finden (Mt 10, 39; vgl. Jo 12, 25). Sie gedachten der Worte des Paulus (2 Tim 2, 11 f.): Wenn wir mit Christus gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben; harren wir mit ihm im Leiden aus, so werden wir mit ihm regieren; verleugnen wir ihn, so wird er auch uns verleugnen. Sie wußten, daß der Jünger nicht über den Meister (Jo 15, 20. Mt 10, 24) und der Tod für den Geliebten der höchste Beweis der Liebe ist (Jo 3, 16; 10, 11 17 f.), daß nichts so sehr die Kirche erhöhe und verherrliche als das Blut ihrer Glieder, nichts in gleicher Weise zu ihrem Wachstum und ihrer Blüte beitrage. Es war der vollendetste Gegensatz gegen das Heidentum, der sich hier aussprach („Ein Christ“, sagt Origenes⁴¹⁹, „gibt für seinen Glauben eher das Leben, als ein Heide für alle Götter ein Stück seines Mantels“), aber ebenso auch gegen die Gnostiker, die die Verleugnung Christi in der Verfolgung für erlaubt hielten und das äußere Bekenntnis von dem innern schieden. „Die Schmach derjenigen, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen (Mt 5, 10), alle Peinen erdulden und dem Tode sich hingeben aus Liebe zu Gott und wegen des Bekenntnisses seines Sohnes, hält die Kirche allein in voller Reinheit aus, oft geschwächt, aber sofort wieder die Glieder mehrend.“⁴²⁰ Ihre

⁴¹⁸ Unter den in der Korrespondenz von Dionysius und Pinytus (Euseb., Hist. eccles. 4, 23) erwähnten ἀδελφοί nur die Geistlichen zu verstehen, ist unrichtig. Denn 1) hießen damals alle Christen Brüder; 2) Dionysius mahnt, die ἀσθέναια τῶν πολλῶν zu berücksichtigen; 3) die Antwort des Pinytus redet von Gläubigen überhaupt und bezieht sich auf den ὑπ' αὐτοῦ λαόν. Über die Virginität vgl. Ignat., Ep. ad Polycarp. c. 5. Ps.-Clem., Epist. ad virgines. Clem. Alex., Strom. 3, 15. Cypr., Ep. 4, ed. Hartel S. 472 f.; De habitu virg. Ps.-Cypr., De bono pudic. (Opp. Cypr., ed. Hartel III 13 f.).

⁴¹⁹ C. Cels. 7, 39.

⁴²⁰ Iren., Adv. haer. 4, 33, 9.

Märtyrer waren von andern Hingerichteten weit verschieden; die Sache, für die sie starben, gab vor allem den Ausschlag⁴²¹. Mochte die heidnische Grausamkeit noch so erfinderisch in neuen Marterwerkzeugen und neuen Todesqualen sein: Christen von jedem Alter, Geschlecht und Stand bestanden in bedeutender Anzahl diesen rühmlichen Kampf, in den sie sich nie verwegen stürzen, dem sie wo möglich zu entrinnen suchen sollten, dem sie sich aber auch nicht entziehen durften, wo er unausweichlich, wo nur zwischen ihm und der Verleugnung die Wahl offen war. Groß war die Ehre dieser ruhmvollen Streiter; man pries sie als selig und gebenedeit, als höchst getreue und starkmütige Kämpen. Von den eigentlichen Märtyrern, die mit dem Tode ihren Kampf endigten, wurden die Konfessoren oder Bekenner unterschieden, die ohne Verlust des Lebens, aber mit Verlust von Ehre und Gütern in Lebensgefahr Christum bekannten, obschon bisweilen auch letztere Märtyrer genannt wurden und hie und da, meistens mit bestimmter Beziehung, auch wirkliche Märtyrer Bekenner⁴²².

Dritter Abschnitt.

Die Entwicklung und erste Blüte der kirchlichen Theologie. Trinitarische Lehrstreitigkeiten.

(Vom Ausgang des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts.)

1. Die weitere Ausbreitung des Christentums und die Christenverfolgungen in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts.

In allen Provinzen des Römerreiches hatte das Christentum im Laufe des 2. Jahrhunderts Eingang gefunden, und trotz der so häufigen blutigen Verfolgungen gegen die Gläubigen in den verschiedenen Teilen des Reiches wuchs die Zahl der Bekenner der Lehre Christi stetig. Besonders im Orient, in Kleinasien und Syrien waren die Christen sehr zahlreich. Über die Reichsgrenzen hinaus, nach Osrhoëne, nach Edessa, waren die christlichen Glaubensboten vorgedrungen. Die Bischöfe dieses Landes hatten sich auf die Aufforderung des Papstes Viktor hin in Sachen der Osterfeier zu einer Synode versammelt, und am Ausgang des 2. Jahrhunderts trat der König von Osrhoëne selbst zum

⁴²¹ Über das Martyrium sagt Tertullian (Apol. c. 50): „Sanguis martyrum semen christianorum.“ Vgl. Cypr., Ep. 6, ed. Hartel S. 480; Ep. 10, S. 490 f.; Ep. 31, S. 559. Über Märtyrer der Häretiker vgl. Iustin., I. Apol. 26. Tertull., Scorp. c. 1. Cypr., Ep. 61, c. 3, S. 697: „Neque enim persequitur et impugnatur Christi adversarius nisi castra et milites Christi; haereticos prostratos semel et suos factos contemnit et praeterit; eos quaerit decidere, quos videt stare.“

⁴²² Über Märtyrer und Bekenner vgl. Cypr., Ep. 13, c. 2; Ep. 16, c. 1 (ed. Hartel 505 517). Die unter Diokletian zu Edessa angeklagten Christen Samonas, Gurias und Abibus (Migne, Patr. gr. 116, 128 f.), die die Gläubigen bestärkten und nach ihrem Martertode als Rächer des Meineids erschienen, nannte man antonomastisch Homologeten als ἐνόπται καὶ μεσῖται ὁμολογιῶν (Phot., Amphiloch. q. 246, p. 1052, Pariser Ausg.).

Christentum über¹. Die große Verbreitung des christlichen Glaubens im Laufe des 3. Jahrhunderts zeigt sich in der Gründung neuer Gemeinden in Städten, wo solche bis dahin nicht bestanden hatten, und in der immer wachsenden Zahl der Gläubigen in solchen Städten, wo bereits organisierte Gemeinden vorhanden waren. Für Rom haben wir das Zeugnis des Briefes des Papstes Kornelius vom Jahre 251, der neben einer großen Zahl von Klerikern, die schon auf eine starke Gemeinde schließen läßt, 1500 Witwen und Hilfsbedürftige erwähnt, „die alle die Gnade und Menschenfreundlichkeit des Herrn ernährt“². Wir ersehen dies ferner aus der großen Ausdehnung der im Laufe des 3. Jahrhunderts neu geschaffenen oder erweiterten unterirdischen Begräbnisstätten. Für Afrika zeugt die bedeutende Anzahl von Bischöfen, die zu den verschiedenen von Cyprian berufenen Synoden zusammenkamen.

Diese stete Zunahme der Bekenner des christlichen Glaubens vollzog sich trotz der seit Ausgang des 2. Jahrhunderts besonders starken Verbreitung der orientalischen Mysterienreligionen und des Sonnenkultes in allen Teilen des Reiches. Septimius Severus, selbst ein Punier, hatte als Gattin Julia Domna, Tochter des obersten Priesters im Tempel des Sonnenbaals in Emesa. Und nach deren Sohn Caracalla kamen zwei Enkel der Julia Mäsa, Schwester der Julia Domna, auf den Thron: Heliogabal (Elagabal) und Severus Alexander. Caracalla verlieh allen freien Untertanen des Reiches das Bürgerrecht und förderte in Rom die orientalischen Kulte. Elagabal brachte die ausschweifenden Kulte des Baal von Emesa und des Sonnengottes von Palmyra in die Hauptstadt. Der Mithrasdienst verbreitete sich überall im Reich, im Westen wie im Osten; der religiöse Synkretismus stand in voller Blüte. Der kaiserliche Absolutismus, gestützt auf das Heer, trat immer mehr hervor. Aber die steten Kämpfe gegen die Germanen an der Rhein- und Donaugrenze wie gegen die Perser unter den Sassaniden im Osten schwächten die Kraft des Reiches, und auch die wirtschaftliche Lage der Provinzen verschlechterte sich. Die unterdrückte Stellung der Christen dauerte grundsätzlich fort, da die bisherigen Gesetze und Maßnahmen gegen die Bekenner Christi weiter bestanden. Es wurden sogar von einzelnen Kaisern besondere Edikte gegen sie erlassen, um der weiteren Verbreitung des Christentums Einhalt zu tun, während andere Kaiser gegen sie wohlwollend gesinnt waren und sie gelegentlich selbst in Schutz nahmen.

Der Kaiser Septimius Severus (193—211), der eine rohe Gewaltherrschaft führte, war anfangs den Christen geneigt. Ein christlicher Sklave, Prokulus, hatte ihn in einer Krankheit geheilt und lebte in seinem Palaste; bei mehreren Anlässen nahm er christliche Männer und Frauen in seinen Schutz. Allein in den Provinzen verfuhrten einige

¹ Siehe unten: 5. Die Kirchen in den Provinzen des Orients.

² Epist. Cornelii bei Euseb., Hist. eccles. 6, 45.

Statthalter grausam und tyrannisch, wie die Verfolgung in Afrika von 197 beweist, auf die Tertullian in seinen Apologien Bezug nimmt. Bisweilen reizte auch unvorsichtiger Eifer einzelner Christen die Heiden zu Gewalttaten. Um 202 erließ dann der Kaiser ein strenges Gesetz, das bei schweren Strafen den Übertritt zum Christentum verbot, nachdem kurz vorher (201) ebenfalls die Annahme des Judentums verboten worden war³. Die Verfolgung wütete in manchen Gegenden so heftig, daß man die Erscheinung des Antichrists für bevorstehend hielt. Am besten unterrichtet sind wir über die Verfolgung in Afrika, wo die heiligen Frauen Perpetua und Felizitas mit ihren Genossen, über die wir den ergreifenden Martyrerbericht besitzen, und in Ägypten, wo Leonidas, der Vater des gelehrten Origenes, die Jungfrau Potamiäna mit ihrer Mutter Marzella und viele andere den Martertod rühmlich auf sich nahmen und die Kirche durch glänzendes Beispiel verherrlichten und erbauten. Aus der Verurteilung dieser letzteren Blutzeugen ersieht man, daß die Verfolgung nicht auf Katechumenen und Neubekehrte beschränkt war.

Günstiger wurde die äußere Lage der Gläubigen in der Folgezeit. Caracalla (211—217) war persönlich den Christen geneigter, doch dauerte in Numidien und Mauretanien die begonnene Verfolgung fort. Makrinus verbot während seiner kurzen Regierung, jemand wegen Verachtung der Götter zu verurteilen; Avitus Bassianus, der sich nach seinem Sonnengott Elagabal (Heliogabalus) nannte (218 bis 222), duldete alle Religionen, weil er sie alle mit seinem syrischen Sonnendienste zu verschmelzen trachtete. Der edelgesinnte, aber schwächliche Severus Alexander (222—235) huldigte einem religiösen Eklektizismus und schätzte auch das Christentum. Er ehrte Christus als ein höheres Wesen neben seinen Göttern, stellte nach Berichten des 4. Jahrhunderts dessen Bild in seinem Lararium neben den Bildern von Abraham, Orpheus und Apollonius von Tyana auf, ließ die Worte Christi Lk 6, 31 in die Wände seines Palastes eingraben und gab den Christen mehrfache Beweise seines Wohlwollens. Seine Mutter Julia Mammäa, die großen Einfluß auf ihren Sohn hatte, ließ den berühmten Origenes zu sich nach Antiochien kommen, der sicher die Gelegenheit benützte, um eine günstige Stimmung für das Christentum in ihr zu nähren⁴. So sehr die Stellungnahme dieser Kaiser das Vorgehen der kaiserlichen Beamten gegen die Christen einschränkte, so blieb doch die rechtliche Lage der Bekenner des Christentums unverändert. In dieser Zeit sammelte der Jurist Domitius Ulpianus in dem siebten seiner zehn Bücher „Von dem Amte des Prokonsuls“ sogar die kaiserlichen Erlasse, die gegen die Christen gegeben waren oder doch auf sie

³ Hist. August. in Sever. c. 17: „Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit.“

⁴ Dio Cass., Hist. rom. 75, 13; 78, 12. Ael. Lamprid., In vita Heliogab. c. 3; In Alex. Sever. c. 22 (Christianos esse passus est) 28 29 43 f. 49. Euseb., Hist. eccles. 6, 21 28. Oros., Hist. 7, 18.

Anwendung finden konnten⁵. Durch spätere legendarische Martyrakten wird der Martertod einzelner Blutzegen in diese Zeit verlegt, aber es fehlt dafür jede historische Begründung.

Alexanders Mörder und Nachfolger, der Illyrier Maximinus Thrax (235—238), haßte die Christen schon als Anhänger seines Vorgängers, in dessen Umgebung christliche Hofbeamte geweilt hatten, und argwöhnte, daß sie diesen rächen würden. Daher brach eine neue Verfolgung aus, die aber, weil der Tyrann nicht allgemein anerkannt war, sich nicht auf alle Provinzen erstreckte. Der Kaiser erließ ebenfalls ein besonderes Edikt gegen die Christen und befahl, gegen die christlichen Vorsteher, Bischöfe und Geistlichen, vielleicht auch gegen die Laien vorzugehen. Der Papst Pontianus und Hippolytus von Rom wurden auf die Insel Sardinien verbannt. Volkstumulte erhoben sich auch wieder gegen die Christen, denen die Schuld an Erdbeben beigelegt wurde. Damals schrieb Origenes seine Ermahnung zum Martyrium für seine Freunde, den Diakon Ambrosius und den Priester Protoktetus von Cäsarea, die wirklich als Opfer fielen. Besonders wütete Serenian, Statthalter von Kappadozien, gegen die Christen. Nach Ermordung des Maximinus regierten Pupienus und Balbinus nur kurze Zeit, wie auch die drei Gordiane. Philippus Arabs (244 bis 249) war den Christen so günstig, daß sich sogar die Meinung verbreitete, er sei selbst zur Kirche übergetreten⁶. Sicher stand Origenes mit ihm und seiner Gattin Severa in Briefwechsel, und unter seiner Regierung genossen die Christen völlige Ruhe; aber im öffentlichen Leben ließ dieser Kaiser keine Spur von Christentum erkennen. Daß er in Antiochien von Bischof Babylas wegen nicht geleisteter Buße für frühere Verbrechen (wie die Ermordung seines Vorgängers) vom Gottesdienste ausgeschlossen worden sei und zuletzt sich der Buße unterzogen habe, ist eine bloße Legende.

In dieser langen Zeit der Ruhe, die nur durch Maximinus unterbrochen wurde, machte die Ausbreitung des Christentums große Fortschritte. Überall wuchs die Zahl der Mitglieder der christlichen Gemeinden. Allein damit fanden auch weniger berufene, irdisch gesinnte Menschen in die Kirche Aufnahme, und auf ältere Glieder übte der lange Friede einen erschlassenden Einfluß. Der Tatsache, wenn auch

⁵ Gegen Collegia illicita vgl. Sueton., In Caes. c. 62; Octav. c. 32. Digest. l. 3, tit. 4; l. 47, tit. 22. Von Ulpian sagt Lactantius (Instit. div. 5, 11), er habe „rescripta principum“ gesammelt, „ut doceret, quibus oportet eos poenis affici, qui se cultores Dei confitentur“. Bruchstücke Digest. l. 1, tit. 16; l. 17, tit. 2, 3; l. 48, tit. 4, 1; tit. 13, 6.

⁶ An die Bekehrung des Kaisers Philipp (Euseb., Hist. eccles. 4, 34 36. Hieron., Chron. a. 246) glaubte man im Mittelalter. Vgl. Ordericus Vitalis, Hist. eccles. 1, 19, ed. Duchesne S. 70: „Primus omnium imperatorum christianus factus est.“ Petr. Bles., Ep. 47 (Migne, Patr. lat. 207, 139): „Philippus inter Rom. principes primus fuit fidei christianae professor.“ In neuester Zeit haben Aubé (Les chrétiens dans l'empire romain 471) und Allard (Histoire des persécutions II 215 ff.) das christliche Bekenntnis des Philippus Arabs als sicher oder sehr wahrscheinlich angenommen.

nicht dem geschriebenen Recht nach, bestand damals für die Christen eigentlich Religionsfreiheit. Indem Origenes diese Tatsache anerkannte, sah er doch neue Verfolgungen voraus, da die Heiden dem Aufhören der Verfolgungen die Überhandnahme der Christen und dieser die vielen Aufstände und Kriege, überhaupt das Unglück des Reiches zugeschrieben haben wollten, war aber auch fest überzeugt, daß die Kirche alle diese Stürme siegreich bestehen werde⁷.

2. Der Neuplatonismus und sein Verhältnis zum Christentum.

Das Bestreben, durch die Philosophie das Heidentum in seiner religiösen und sittlichen Grundlage zu veredeln und es in dieser den Geist mehr befriedigenden Gestalt dem Christentum entgegenzustellen (s. oben S. 156 f.), trat seit Beginn des 3. Jahrhunderts immer mehr hervor. Es war vor allem der Neuplatonismus, der eine Erneuerung des Heidentums unternahm und eine wahre religiöse Gesinnung, verbunden mit einem sittlichen Leben, unter den Heiden zu fördern strebte. In der neuplatonischen Schule, die von platonischen, aristotelischen und stoischen Gedanken beeinflusst ist, raffte die alte Philosophie ihre letzte Kraft zusammen, das geistig immer mehr sinkende Heidentum aufrechtzuerhalten. Sie stellte sich die Aufgabe, in den verschiedenen philosophischen Systemen der Vorzeit wie in den Volksreligionen eine innere wesentliche Einheit bei aller Verschiedenheit der äußern Formen und der Beiwerke nachzuweisen. Sie wollte zeigen, daß in allen Wahrheit sei, daß sie sich gegenseitig ergänzten und keineswegs die gegnerischerseits darin gefundenen Widersprüche in sich trügen; alle heidnischen Kulte seien verschiedene Offenbarungsweisen derselben Gottheit, und die eine Philosophie sei mit der einen Religion zu einem Ganzen zu verschmelzen. Die Läuterung des volkstümlichen Götterglaubens sollte erfolgen: durch Zurückführung aller Religionssysteme auf die allen gemeinsamen Grundwahrheiten, durch deren innige Verbindung mit der Philosophie, durch Zuhilfenahme christlicher Lehrstoffe, durch allegorische Deutung der Mythen, die als dichterische und geistvolle Hülle verborgener Wahrheiten erschienen. Als Gründer der neuplatonischen Schule in Alexandrien gilt Ammonius Sakkas († 242), der vom Christentum wieder abgefallen sein soll⁸, in dessen Schule auch Origenes seine philosophische Ausbildung erhielt. Am meisten hob die Schule dessen Schüler Plotinus, geb. um 205 zu Lykopolis in Ägypten, gest. 270 in Kampanien, der die eigentliche Begründung des Systems in seinen 54 Büchern (6 Enneaden) gab. Dieses steht in einem strengen Gegensatz zum Materialis-

⁷ Orig., C. Cels. 3, 8; 7, 26; 3, 15; 8, 68 70. Siehe auch die Schilderung bei Cypr., De laps. c. 6, ed. Hartel S. 240 f.

⁸ Dem Ammonius Sakkas (auch Sakkophoros) sollen andere Lehrer vorausgegangen sein, nach Suidas Potamon und ein älterer Ammonius unter Vespasian. Über seine Schule siehe auch Photius, Biblioth. cod. 214 251.

mus und Skeptizismus, selbst zum Gnostizismus, und vertritt einen idealistischen Standpunkt mit Erweiterung und Ausbildung der platonischen Philosophie.

Grundzüge des Systems sind: 1. Die sinnliche Wahrnehmung hat keine Wahrheit in sich, sondern nur das in der Vernunft erkannte Übersinnliche ist wahr. Dieses erkennt aber die Vernunft nicht durch Begriffsentwicklung aus äußerer Erfahrung, sondern durch unmittelbare geistige Anschauung (intuitus immediatus, „Theoria“). Das Objekt wird produziert durch das Denken, indem die göttliche Intelligenz (νοῦς) die Seele erleuchtet, so daß sie erhöht und vereinfacht wird und mit dem, was sie schaut, aus sich selbst heraustretend, in eins zusammenfließt. Diese unbegreifliche Anschauung kommt vom Göttlichen selbst unter Mitwirkung der Asese und der Theurgie; durch sie erkennt die Vernunft das Übersinnliche und Göttliche. 2. Das höchste absolute Sein, die oberste Gottheit, heißt das Eine, Prinzip alles Seins und Denkens, Potenz zu allem, ohne Quantität, Qualität, Form und Eigenschaft, das reine abstrakte Sein, namenlos und unbegreiflich. Alles ist durch dieses transzendente Eine, das auch das Gute heißt. Es ist nichts, kann aber alles werden, es ist alles und ist auch nichts, ist die Fülle, die aber noch in sich selbst wie in einem Punkte beschlossen ist. 3. Aus ihm emaniert als sein Abbild der Geist (νοῦς) das zweite göttliche Prinzip, gleichsam eine Umstrahlung, dem die Sonne umgebenden Glanze ähnlich, bei dem diese selbst unbeweglich bleibt. Er ist das Bild des Einen, stets mit ihm vereint: auch er hat Einheit, aber nicht mehr die absolute, sondern schon eine gewisse Vielheit; er ist Einheit und Zweiheit; in ihm ruht die Duplizität des Denkens und des Seins. Indem der Nus auf das Eine hinblickt, das die Möglichkeit alles Wirklichen ist, und es denkt, wird das Mögliche bestimmt und erhält Gestalt; es entstehen die Ideen (species, νοητά), die als einzelne sich voneinander unterscheiden und doch wieder in demselben Geiste zur Einheit zusammengefaßt sind. Dieser Inbegriff der unendlichen Mannigfaltigkeit des Gedachten und Seienden heißt nun die Idealwelt (κόσμος νοητός), die Fülle der Ideen, die im zweiten göttlichen Prinzip (Nus) beschlossen liegt. 4. Das dritte göttliche Prinzip ist die Seele (ψυχή — Urseele), Bild des Nus, zu ihm sich verhaltend wie dieser zu dem Einen. Indem sich diese allgemeine Weltseele bewegt, entstehen die einzelnen Seelen, die als Arten in der Gattung der allgemeinen Weltseele lagen. Diese wird nun die Bildnerin der Sinnenwelt (κόσμος αἰσθητός), gleichwie der Nus Bildner der Idealwelt ist (Plotinische Trinität). Die Sinnenwelt ist Abbild und Reflex der Idealwelt, ihres Ur- und Vorbilds; in dieser sind die Typen der Erscheinungswelt; was in letzterer ist, hat in jener sein Urbild. 5. Da aber die einzelnen Ideen neben ihrer Einheit im Nus auch ihr besonderes Dasein haben, so wird die Ideal- oder intelligible Welt auch als Geisterreich gefaßt. Dieses umfaßt: a) die Götter, und zwar die überweltlichen und immateriellen wie auch die weltbewohnenden, kosmischen, die als Ethnarchen die einzelnen Teile der Welt regieren; b) die Dämonen, gute und böse; c) die Seelen der Menschen. 6. Die Sinnenwelt entsteht dadurch, daß die Weltseele die Verstandesformen vom Nus aufnimmt und ihrerseits ein schwächeres (Nach-)Bild (εἰδωλον) der in ihm geschauten Ideen erzeugt; das ist die empfindende und wahrnehmende niedere Seele (αἰσθησις). Aus dieser kommt die zeugende Naturkraft, das physische Leben; daraus steigt die Seele immer tiefer hinab in untergeordneten Gestaltungen, bis sie sich endlich in die Materie ergießt, in der sie die Ideen äußerlich darstellt. Die Materie (ὕλη) ist die äußerste Grenze dieser Entwicklung, das Negative, Formlose. Die Seele wird böse durch das Eingehen in die Materie, durch das Heraustreten aus dem Absoluten. Diese Besonderung und Verendlichkeit ist aber notwendig auf der untersten Stufe der Entwicklung. 7. Der Mensch entstand durch ein Herabsinken der Seele aus dem früheren vollkommenen Zustande (Präexistenz), als sie etwas für sich sein und von ihrem Ursprung sich unterscheiden wollte. Dieser Abfall wird einerseits als freiwillig, anderseits doch wieder als unfreiwillig betrachtet; doch scheint die freiere Bewegung nur den äußern Zwang, nicht die

innere Nötigung auszuschließen. Wendet sich die Seele zur sinnlichen Natur, so sinkt sie in deren Sphäre herab. Im Menschen wird eine höhere, vernünftige und eine niedere, physische Seele unterschieden. Seine Bestimmung ist Rückkehr in das Intelligible und Erhebung von diesem zum Einen; Mittel dazu sind die Flucht aus dem Leibe und Hinwenden zum Guten — Tugend, deren höchste Stufe die Ekstase, die mystische Vereinigung mit Gott ist.

Persönlich war Plotin ein ernster, religiös-sittlicher Charakter, der in seinem Leben die strengste Ascese übte, ehelos blieb, nie Fleisch aß und sich ausschließlich der philosophischen Betrachtung hingab. Er wollte nicht bloß theoretisches Wissen vermitteln, sondern vor allem auch das sittliche Leben seiner Schüler fördern. Deshalb genoß er das größte Ansehen und die höchste Verehrung in den Kreisen seiner zahlreichen Anhänger.

War bei Plotinus noch keine Feindseligkeit gegen das Christentum beabsichtigt, so war eine solche doch unvermeidlich, schon weil dieses sich nicht wie die andern Religionen behandeln ließ, vielmehr allen Verschmelzungsversuchen mit seinen Ansprüchen auf Alleingültigkeit entschieden widerstand. Dann wurde dieses pantheistisch-mystische System, je mehr es sich der heidnischen Vielgötterei anbequeme, desto mehr zur Bekämpfung der christlichen Religion gedrängt. Schon Plotins Schüler Porphyrius aus Tyrus († 304 zu Rom), obschon vielfach von christlichen Ideen beeinflußt, schrieb 15 Bücher gegen die Christen. Er nahm die meisten seiner Einwendungen aus dem Alten und Neuen Testament, suchte Widersprüche zwischen den Aposteln nachzuweisen, bekämpfte die Darstellung des Lebens Jesu und seiner Wunder, die Lehren von der Auferstehung und von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Voll Haß gegen das Christentum, von dem er nach Augustin u. a. abgefallen sein soll, suchte er die heidnische Götterlehre, wie sie besonders in den Orakelsprüchen sich fand, als der Vernunft und der wahren Philosophie ganz entsprechend nachzuweisen, während er die Ungereimtheiten der Mythen durch physikalische und allegorische Auslegungen aus dem Wege zu räumen suchte. Vielen Neuplatonikern war Christus ein Weiser und Theurg, das Christentum aber eine Verfälschung seiner ursprünglich mit der platonischen ganz übereinstimmenden Lehre, die seine Schüler mißverstanden haben sollen, indem sie ihn fälschlich zu Gott machten; nur soll Jesus darin gefehlt haben, daß er an das Judentum anstatt an das Heidentum sich anschloß⁹. Noch heftiger erwies sich Hierokles, Statthalter von Bithynien, dann von Ägypten, in seinen zwei Büchern (303) „Wahrheitsliebende Reden an die Christen“, worin er die Person des Erlösers herabsetzte und tief unter Apollonius von Tyana stellte¹⁰. Auch ein

⁹ Die Widerlegungen von Methodius, Eusebius, Apollinaris von Laodikea und Philostorgius (Hieron., *De vir. ill.* c. 83; *Ep.* 84 ad Magn.; *Ep.* 44, al. 65 ad Pam-mach.; *Praef. in Dan. Philostorg.*, *Hist. eccl.* 8, 15) sind uns ebenso verloren wie die 15 Bücher des Porphyrius, die später Theodosius II. (449) zum Feuer verurteilte.

¹⁰ Über Hierokles siehe Lact., *De mort. persecut.* c. 16; *Inst. div.* 5, 2. Euseb., *Contra Hieroclen.*

Ungenannter schrieb damals gegen die Christen, dessen Buch verloren ging. An Plotinus und Porphyrius schloß sich Jamblichus aus Chalkis († 333) an, an diesen wieder die späteren Redner und Sophisten Libanius, Himerius, Themistius. Aus den auch von Juden gebrauchten orphischen Schriften und aus Hermes Trismegistos, dem mythischen Begründer eines religiös-philosophischen Systems aus dem letzten Jahrhundert vor Christus¹¹, suchten die Heiden, so gut wie aus ihren Orakeln, Beweise gegen das Christentum zu entnehmen, während auch die Schriften des Juden Philo viel benutzt wurden.

Der Mittelpunkt der neuplatonischen Schule war im 3. Jahrhundert Alexandrien, wo bereits durch Philo den Juden im 1. Jahrhundert ein System geschaffen worden war, das auf die kirchliche Theologie, besonders auf die Exegese, nachhaltigen Einfluß ausübte¹². Nun kam die neuplatonische Philosophie mit ihren Anschauungen hinzu, die sich in manchen Punkten mit christlichen Grundsätzen berührten. Die alexandrinische Spekulation hatte deshalb bedeutenden Einfluß sowohl auf die christlichen Sekten als auch auf einzelne christliche Lehrer, die das dem Glauben Feindselige daraus zu entfernen suchten. Der Neuplatonismus wurde so für die Entwicklung der kirchlichen Theologie von großer Bedeutung. Sein System bot in vielen Punkten die Grundlage für die spekulative Behandlung der Glaubenswahrheiten des Christentums. Hauptsächlich beruht das Lehrsystem des großen Alexandriners Origenes, der wie Plotin ein Schüler des Ammonius Sakkas war, vielfach auf der neuplatonischen Philosophie¹³, und durch die zahlreichen und bedeutenden Schriften dieses kirchlichen Lehrers, der lange Zeit hindurch der Theologie ihre Richtung gab, bildete die philosophische Erkenntnis in der Gestalt, die ihr der Neuplatonismus gegeben hatte, die formale Grundlage für die theologische Wissenschaft im 3. und auch noch im 4. Jahrhundert. Den größten Einfluß des neuplatonischen Systems zeigen sogar die erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts entstandenen pseudodionysischen Schriften.

3. Die kirchliche Theologie im 3. Jahrhundert.

Zur Erläuterung und Begründung des reichen dogmatischen Lehrstoffs der Kirche hatten bereits im 2. Jahrhundert die christlichen Gelehrten ihr gesamtes philosophisches und anderes Wissen zu verwerten sich bemüht und bald mit größerem bald mit geringerem Erfolge es unternommen, teils einzelne Wahrheiten des Christentums, teils

¹¹ J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beitr. zur Gesch. der Philos. des M.-A. XII, 2—4). Münster i. W. 1914.

¹² Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, 1. Tl. (Dissert.), Breslau 1907. Siehe oben S. 75 f.

¹³ Bestmann, Origenes und Plotinos: Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1883, 169 ff. Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes: Zeitschr. für Theol. und Kirche 1900, 167 ff.

deren Gesamtinhalt in einer den wissenschaftlich gebildeten Männern ihrer Zeit zusagenden Darstellung zu erörtern (oben S. 225 ff.). Sie bauten auf den in den neutestamentlichen Schriften gegebenen Grundlagen weiter; sie forschten sodann eifrig nach der Überlieferung der älteren Väter und der berühmtesten Kirchen; sie lasen mit Eifer die Schriften des Alten Bundes, in dem sie den Neuen vorgebildet fanden, und waren weit entfernt, dessen vorbereitende und erziehende Bedeutung zu verkennen, wenn sie auch das neue Gesetz (nach Jer 31, 31. Is 51, 4) im Christentum als das höhere, als die Vollendung des alten erfaßten¹⁴. Wenn sie dann philosophische, besonders platonische und philonische Ideen benutzten, so geschah dies meistens nur in Bezug auf die formale Erörterung, auf die Terminologie, auf die dialektische Begründung. Einzelne zwar nahmen auch den Inhalt verschiedener Philosopheme mit größerer oder geringerer Vollständigkeit in sich auf, ohne aber das, was ausschließlich diesen angehörte, darum zur allgemeinen Geltung in der Kirche bringen zu können, die öfters sogar in den Fall kam, die aus hellenischen Anschauungen einzelner stammenden Verirrungen nachdrücklich zurückzuweisen, am schärfsten im Kampfe gegen den häretischen Gnostizismus¹⁵.

In noch höherem Maße wurde die kirchlich-theologische Wissenschaft gepflegt in der Zeit vom Ausgang des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts. Dieser Zeitraum zeigt uns die höchste Blüte der Theologie innerhalb der vorkonstantinischen Epoche der Kirchengeschichte. Die kirchlichen Lehrer und Schriftsteller dieser Zeit knüpften an die Resultate der Geistesarbeit ihrer Vorgänger an, deren Schriften sie lasen und benutzten. Allein sie dehnten das Gebiet der Untersuchung weiter aus, indem sie neue Fragen hineinzogen, und so vertieften sie die wissenschaftliche Auffassung der überlieferten Glaubenswahrheiten. In größerem Umfange, als es vorher der Fall gewesen war, wurden die philosophischen Grundsätze und Ergebnisse, besonders der Neuplatoniker und der mit ihnen verwandten Schulen, zur Darstellung der christlichen Wahrheiten herangezogen. Die durch Philo, den jüdischen Philosophen in Alexandrien, begründete allegorische Erklärung des Alten Testaments ward in weitestem Maßstabe in die kirchliche Theologie herübergenommen, und mit Hilfe der Allegorie wurden die einzelnen Lehrpunkte der christlichen Glaubenswahrheit erörtert, erklärt und der wissenschaftlichen Erkenntnis näher gebracht. Die Schrif-

¹⁴ Über das Christentum als „nova lex“ vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 11 f. 14 18 67; Iren., Adv. haer. 4, 19, 2.

¹⁵ Über den Platonismus der Kirchenväter vgl. aus der älteren Literatur Melch. Canus, De locis theol. 7, 2; Petav., De Trin. 1, 3. Gegen Souverain (Le Platonisme dévoilé, Köln 1700, übers. von F. C. Löffler, 2. Aufl. Züllichau 1792) vgl. Baltus, Défense des Pères accusés de Platonisme, Paris 1711; Mosheim, De turbata per rec. Platon. eccles., Helmstedt 1725. Literatur über den Streit bei Keil, Opusc. academ. 439 f. Vgl. noch Kuhn, Ehrenrettung des Dion. Petavius nach der kathol. Auffassung der Dogmengeschichte: Tüb. Theol. Quartalschr. 1850, 249 ff.; Art. „Platonismus“ in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VIII¹ 498 ff.

ten des Hippolytus von Rom und der alexandrinischen Lehrer Klemens und Origenes zeigen, in welchem Maße die Allegorie in der Behandlung der heiligen Schriften angewandt wurde.

Maßgebend waren bei diesen spekulativen Untersuchungen folgende Grundsätze: Der Glaubensinhalt ist etwas objektiv Gegebenes, das durch menschliche Geistestätigkeit erfaßt, angeeignet, verdeutlicht, aber nicht in seiner Substanz vermehrt und vervollkommen werden kann, noch umgestaltet und geändert werden darf. Daher wird die Gewißheit des Glaubens sowie sein Inhalt nicht durch das Wissen verstärkt und bereichert, sondern die Form, in der der Glaube dem menschlichen Geist vermittelt wird, wird mehr entfaltet. Der Glaube ist feststehende Grundlage und berichtende Norm des Wissens; von ihm geht die kirchliche Wissenschaft aus und entnimmt aus ihm ihre keines weiteren Beweises bedürftigen Prinzipien. Der Glaube ist die Vorbedingung des wissenschaftlichen Verständnisses, ohne Glauben kein Verständnis (Is 7, 9 nach der alexandrinischen Übersetzung). In ihm und durch ihn werden die auch im Heidentum zerstreuten Lichtstrahlen der Wahrheit richtig gewürdigt und in ihren rechten Zusammenhang gebracht, so daß eine wahrhaft göttliche Wissenschaft an der Hand der Heiligen Schrift und der Kirchenlehre sich entwickelt. Die Offenbarungswahrheit und die natürliche Vernunftkenntnis können einander nicht widerstreiten, da sie aus einer und derselben Quelle, dem göttlichen Logos, entstammen. Der Unterschied zwischen der Philosophie und der christlichen Religionslehre liegt 1) im Inhalte, indem jene nur ein Bruchteil der Wahrheit und mit Irrtümern vermischt, diese volle Wahrheit ist; 2) in der Form, indem jene durch ihre künstlerische, nicht allen zugängliche Gestaltung nie Gemeingut aller werden konnte wie diese; 3) in den Wirkungen, indem diese eine Besserung und Heiligung bewirkt, wie jene niemals vermochte. Das profane Wissen ist eben nur eine Vorstufe und Vorschule und darf darum ebensowenig überschätzt als unterschätzt werden¹⁶.

Dabei entstanden, indem einzelne berühmte Lehrer Schüler heranzogen, die nach der gleichen Methode die Glaubenswahrheiten behandelten, in verschiedenen Städten, hauptsächlich in Rom und Alexandrien, gelehrte Schulen der Theologie. Stets hatte sich in der Kirche um geistvolle und tief religiöse Lehrer ein Kreis von wißbegierigen Schülern gebildet. Wie um die Apostel Paulus und Johannes, so hatte sich um des letzteren Schüler Polykarp eine Reihe von eifrigen Männern gesammelt. In Rom hatte Justinus eine Schule gegründet, in der unter andern Tatian (vor seinem Abfall) ihn hörte, an den darauf Rhodon sich anschloß; hier blühte vorzüglich orien-

¹⁶ Hauptsätze bei Clem. Alex., Strom. I, 20; 2, 2 4 6; 3, 4; 5, 1 f.; 7, 10. Theophil., Ad Autol. I, 8. Iren., Adv. haer. I, 3, 6; 10, 1 f. Orig., De princ. Praef. et I, 3, 1; C. Cels. I, 9 f.; 3, 40 81; 5, 1; 6, 2 4 13; 7, 46 59 f.; 8, 51; In Lev. hom. 12, n. 7; Ep. ad Greg. Thaum.; In Gen. hom. 14, n. 7: „Philosophia neque in omnibus legi Dei contraria est, neque in omnibus consona.“

talisch-hellenistische Bildung. Die Lehrtätigkeit des hl. Justinus war keineswegs vereinzelt. Neben und nach ihm bestanden Schulen häretischer (gnostischer) wie auch kirchlicher Lehrer in der Hauptstadt, die sich teils an die Methode jenes berühmten Philosophen hielten, teils in wichtigen Fragen, besonders in der Erörterung der Trinitätslehre, zu ihm in Gegensatz traten. Der erste große Lehrstreit über die Einheit und Dreiheit in Gott und deren richtige Auffassung wurde in Rom zum Austrag gebracht. Diese römischen Schulen hatten einen rein privaten Charakter. In Alexandrien dagegen bestand seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts eine unter Leitung des Bischofs stehende Katechetenschule, die sich früh zu einer blühenden Stätte der kirchlichen Wissenschaft entwickelte. Außer diesen Schulen finden wir auch einzelnstehende Lehrer und Schriftsteller, die mehr ihre eigenen Wege gingen und sich nicht so eng an die Schultradition anschlossen, wie z. B. Tertullian in Afrika.

4. Die Kirche in Ägypten. Die alexandrinische Katechetenschule. Klemens und Origenes.

Der Mittelpunkt der ägyptischen Christenheit war die Kirche von Alexandrien. Über sie besitzen wir für diese Zeit bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts die meisten Nachrichten. In keiner Stadt des Römerreiches waren die Verhältnisse zur Entwicklung der theologischen Wissenschaft so günstig wie in Alexandrien. Durch die Bemühungen des alten Herrscherhauses der Ptolemäer waren dort reiche Bildungsmittel geschaffen worden, und durch ihren ausgedehnten Handel hatte die Stadt Beziehungen zu allen Teilen des Römerreiches. So war die Stadt der Sammelpunkt der verschiedensten philosophischen und anderer Schulen geworden, wo nicht bloß die Heiden, sondern auch die Juden hellenistische Geistesbildung im Studium der alten griechischen Schriftsteller pflegten, und wo das Alte Testament in die philosophischen Spekulationen mit hineinbezogen wurde. Nirgends zeigte sich auch, wie schon der Gnostizismus beweist, in den christlichen Kreisen der Hang zur Spekulation in demselben Maße, als es in der alexandrinischen Kirche der Fall war, die viele philosophisch gebildete Glieder zählte. In Alexandrien entstand nun auch frühzeitig eine aus praktischen Bedürfnissen hervorgegangene Katechetenschule, die ursprünglich den Zweck hatte, die Katechumenen im Christentume zu unterrichten. Unter der Einwirkung des regen Geisteslebens in der Stadt entwickelte sich hier früh eine Stätte christlicher Wissenschaft, wie dies in einem Zentralpunkte heidnischer Gelehrsamkeit, was Alexandrien damals war, besonders unter dem Einflusse der neuplatonischen Philosophie nicht anders zu erwarten war. Auch jetzt blieb die Katechetenschule eine unter dem Bischof stehende kirchliche Anstalt, der ihren Vorstand ernannte. Sie pflegte sowohl die heiligen als die profanen Studien, huldigte einer streng ethischen und aszetischen Rich-

tung, suchte auf Grundlage der griechischen Philosophie eine Religionsphilosophie zu begründen, wobei freilich manche Glieder in pantheistische Anschauungen verfielen. Sie übte besonders die mystische und allegorische Schriftauslegung, nicht selten bis zum Übermaß, erwarb sich aber doch für die biblischen Studien, ja für die gesamte Theologie große und bleibende Verdienste¹⁷.

Der erste bekannte Lehrer dieser Schule ist Pantänus, früher stoischer Philosoph, dann von einem Apostelschüler unterrichtet. Er erklärte in mündlichen Vorträgen etwa in den zwei letzten Dezennien des 2. Jahrhunderts mit großem Erfolg die Heilige Schrift, hinterließ aber keine Schriften. Noch berühmter wurde sein Schüler Titus Flavius Clemens, ebenfalls als Heide um die Mitte des 2. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Athen, geboren und in der griechischen Literatur gut unterrichtet. Nachdem er Christ geworden war, suchte er auf Reisen in Griechenland, Unteritalien, Palästina und Syrien den Verkehr und den Unterricht mehrerer christlicher Lehrer auf und kam zuletzt nach Alexandrien, wo er in Pantänus seinen Hauptlehrer fand. Er wurde Priester der alexandrinischen Gemeinde und hat als Gehilfe und Nachfolger des Pantänus in der dortigen Katechetenschule viele tüchtige Männer herangebildet. Unter der Verfolgung des Severus (202) verließ er Alexandrien und weilte um 211 in Kleinasien. Von dort ab verlieren wir seine Spur, und in einem aus dem Jahre 215 oder 216 stammenden Briefe des Bischofs Alexander an Origenes wird von ihm als einem Verstorbenen geredet. Außer mehreren kleineren Schriften und den (verlorenen) „Hypotyposen“ verfaßte er drei unter sich eng verbundene Werke. In der „Mahnrede“ (Protreptikos) zeigte er die Vernunftwidrigkeit des Heidentums, im „Pädagogen“ wollte er zum christlichen Leben anleiten, in den „Stromata“ (Teppichen) zur Vollendung des christlichen Lebens und Wissens hinführen nach den drei Stufen der alten Weisen, dem Wege der Reinigung, der Einweihung, der Anschauung, ferner den wahren Gnostiker als den ebenso gerechten als weisen Christen darstellen. Geistvoll und gelehrt, suchte er die Gläubigen von der Wichtigkeit der Erkenntnis der religiösen Wahrheiten über den einfachen Glauben hinaus zu überzeugen, verfiel aber dabei, obschon er im Glauben alle Wahrheit sah und zwischen ihm und dem Wissen nur einen formellen Unterschied setzen wollte, doch öfters in den platonischen Gegensatz zwischen der „Meinung der Menge“ und der durch die Wissenschaft vermittelten

¹⁷ Die Schule heißt τὸ ἱερὸν διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν μαθημάτων (Sozom., Hist. eccles. 3, 15), τὸ τῆς κατηχήσεως (τῶν ἱερῶν λόγων) διδασκαλεῖον (Euseb., Hist. eccles. 5, 10; 6, 3, 26), schola ecclesiastica (oder catecheseon; Hieron., De vir. ill. c. 38 69). Nach Euseb. a. a. O. 5, 10 bestand sie ἐξ ἀρχαίου ἔθους. Hieron. a. a. O. c. 36: „iuxta veterem in Alexandria consuetudinem, ubi a Marco Evangelista semper ecclesiastici fuere doctores“. Nach Philippus Sidetes (Fragment bei Dodwell, Dissert. in. Iren., Oxford 1689, 488 f.) wäre Athenagoras vor Pantänus Lehrer der Schule gewesen; doch ist die Glaubwürdigkeit dieses Autors sehr gering (Socrat., Hist. eccles. 7, 27. Phot., Biblioth. cod. 35).

Religion der höher Gebildeten und überschätzte manchmal die Bedeutung der Philosophie.

Klemens mischte in seiner Spekulation der christlichen Lehrüberlieferung manche fremde Elemente bei, die er aus der griechischen Philosophie (Stoiker, Plato) und aus der jüdischen, durch Philo begründeten und mit hellenistischer Philosophie durchsetzten Schrifttheologie schöpfte. Dazu hielt er sich um so eher berechtigt, als er davon ausging, die griechischen Philosophen hätten das, was ihre Schriften an Wahrheit enthalten, aus dem Alten Testament entnommen. Die Philosophie ist ihm die Vorläuferin des Christentums; wie den Juden durch das Gesetz, so wurde den Heiden durch die Philosophie der Weg zur Vollendung in Christus bereitet. Obgleich der Glaube die Vollendung der Erkenntnis ist, so muß doch der vollkommene (gnostische) Christ vom Glauben zum höheren Wissen, das zugleich von einem tugendhaften Leben begleitet ist, emporsteigen, und dazu verhilft die Philosophie. Auch seine Spekulationen über die Trinität, besonders über das Verhältnis des Logos zu Gott dem Vater, und über die Geisterwelt sind stark beeinflußt von den philosophischen Grundsätzen der Griechen. Große Aufmerksamkeit wandte er namentlich der Sittenlehre zu, die er in voller Reinheit darstellen wollte; in einer besondern Abhandlung untersuchte er (nach Mt 19, 16 ff.) die Frage, wie und unter welchen Bedingungen der Reiche selig werden könne. Seine vornehmsten Schüler waren Alexander, Bischof in Kappadozien, dann Koadjutor und Nachfolger des hl. Narcissus von Jerusalem, sowie der an Leistungen als Lehrer und Schriftsteller ihn noch überragende Origenes, unter dem die alexandrinische Gelehrtenschule den Höhepunkt ihres Glanzes erreichte.

Origenes, wahrscheinlich zu Alexandrien 185 oder 186 von christlichen Eltern geboren, erhielt von seinem Vater Leonidas eine vortreffliche Erziehung, hatte in der Philosophie erst seinen Vater, später den Ammonius Sakkas, in der Theologie den Klemens zu Lehrern und bewies von Jugend an eine rastlose Tätigkeit sowie einen glühenden Eifer für den Glauben. Er wollte mit seinem Vater den Martertod teilen; durch eine List der Mutter zurückgehalten, beschwor er ihn schriftlich, seiner Familie wegen nicht seinen Sinn zu ändern, und suchte nach dem Martertod seines Vaters und der Konfiskation des väterlichen Vermögens durch Erteilung von Unterricht seine Mutter und sechs Geschwister zu unterhalten. Auf die bedeutenden Anlagen und die reichen Kenntnisse des kaum achtzehnjährigen Jünglings aufmerksam gemacht, ernannte ihn Bischof Demetrius 203 oder 204 zum Lehrer und zeitweiligen Vorsteher der Katechetenschule, in welcher Stellung er sich allgemeine Achtung und innige Liebe seiner zahlreichen Schüler gewann, viele Heiden bekehrte und zahlreiche Schriften verfaßte. Er unternahm in seinem Werke „Von den Prinzipien“ den kühnen und bei dem noch zu lebendigen Eindruck der heidnischen Philosophie nicht ohne Verirrung durchgeführten Versuch, die christliche Dogmatik in systematischer Darstellung zu geben. In seinem Wandel völlig tadellos, wollte er auch jeden üblen Schein und jede Gefahr einer Befleckung in der Welt vermeiden; aus guter Absicht und

in Mißdeutung der evangelischen Worte von den Eunuchen, die sich selbst entmannen (Mt 19, 12), verstümmelte er sich selbst, was ihm damals von seinem Bischof verwiesen und später zum schweren Verbrechen gemacht wurde. Strenger Aszese ergeben, erwies er sich furchtlos in seinem Glaubensbekenntnis und begleitete öfters die Martyrer, worunter auch mehrere seiner Schüler waren, zur Richtstätte. Gegen 212 reiste er unter Papst Zephyrinus nach Rom, um diese älteste Kirche zu sehen, ward aber bald nach Alexandrien zurückberufen. Wegen des großen Andranges von Schülern teilte er diese in zwei Klassen, behielt sich den Unterricht der weiter fortgeschrittenen Hörer vor und nahm für die andern seinen Schüler Heraklas zum Gehilfen. Mit 25 Jahren hörte er den Neuplatoniker Ammonius Sakkas und erlernte die hebräische Sprache im Interesse seiner biblischen Studien und begann sein großes Bibelwerk (Hexapla). Durch den von ihm bekehrten Gnostiker Ambrosius reichlich mit Geldmitteln unterstützt, erhielt er zur Erleichterung seiner literarischen Tätigkeit von diesem hinreichende Schnell- und Schönschreiber zur Verfügung. Sein Ruf drang in die fernsten Gegenden; um 215 ward er nach Arabien gerufen zum Unterricht eines dortigen Befehlshabers. Bald nach seiner Rückkehr nach Alexandrien mußte er 216 vor den Soldaten des über die Stadt erzürnten Kaisers Caracalla fliehen. Er ging nach Cäsarea in Palästina, wo er eine ehrenvolle Aufnahme fand und, obschon noch Laie, auf Einladung der Bischöfe öffentliche Vorträge über die Heilige Schrift in den Kirchen hielt. Sein Bischof Demetrius mißbilligte dies und forderte seine Rückkehr. Origenes gehorchte, ward aber bald von Julia Mammäa, der Mutter des späteren Kaisers Severus Alexander, nach Antiochien gerufen, von wo er nach Alexandrien zurückkehrte. Etwa ein Jahrzehnt später reiste er auf Einladung der Bischöfe der Provinz Achaia nach Athen. Bei der Durchreise ward er in Cäsarea in Palästina vom Bischof Theoktistus um 230 zum Priester geweiht. Diese Ordination, von einem nicht kompetenten Bischof an einem Fremden, dazu an einem Kastraten, vollzogen, war gegen die kirchliche Regel. Da außerdem bereits einzelne Lehren des Origenes Bedenken erweckt hatten, so ordnete Bischof Demetrius, als jener über Ephesus und Antiochien nach Alexandrien zurückgekehrt war, eine Untersuchung an. Eine Synode ägyptischer Bischöfe (231) entsetzte Origenes seines Lehramtes und verwies ihn aus der Stadt, und eine zweite alexandrinische Synode von 231 oder 232 sprach seine Absetzung als Priester aus. In Cäsarea in Palästina, wohin sich Origenes zu seinem Freunde, dem Bischof Theoktistus begeben hatte, eröffnete er eine neue Schule, die durch ihn hohen Glanz erhielt, an der auch Gregor (der Wundertäter) und dessen Bruder Athenodorus seine Schüler wurden. In der Verfolgung des Maximinus floh er nach Kappadozien zu Bischof Firmilian, lebte hier längere Zeit verborgen, vielleicht im Hause einer gelehrten Christin Juliana, mit der Abfassung verschiedener Schriften beschäftigt. Nach dem Sturze Maximins nach Cäsarea in Palästina

zurückgekehrt, nahm er seine Lehrtätigkeit wieder auf, die er mit einigen durch Reisen nach Arabien herbeigeführten Unterbrechungen bis zur Verfolgung des Decius fortsetzte. In dieser ward er in Tyrus eingekerkert und schwer mißhandelt; er starb 254 oder 255 zu Tyrus, 69 Jahre alt.

Groß und zahlreich sind die wissenschaftlichen Verdienste dieses Mannes. Nicht nur trug er zur Fixierung des biblischen Kanons sehr vieles bei, sondern er war auch durch seine *Hexapla* in ersprißlicher Weise für die Textkritik des Alten Testaments tätig. Hier stellte er in sechs Kolonnen zusammen: 1) den hebräischen unpunktirten Text mit hebräischen Buchstaben, 2) den hebräischen Text mit griechischen Lettern, 3) die Übersetzung des Aquila, 4) die des Symmachus, 5) die alexandrinische Version (*Septuaginta*), 6) die des Theodotion. Da er ferner von manchen biblischen Büchern noch drei weitere griechische Übersetzungen von unbekannten Verfassern vorfand, so erhielten manche Teile acht bis neun Kolonnen. Dabei wandte er besondere kritische Zeichen an: den Obelus für solche Stellen der *Septuaginta*, die im Hebräischen fehlten, den Asteriskus für solche, deren die *Septuaginta* entbehrte, und setzte kurze Anmerkungen (*Scholien*) bei. Das großartige, noch von Hieronymus benutzte Werk ist bis auf einzelne Bruchstücke verloren. Weiter wirkte Origenes durch Schrifterklärungen nicht nur in seinen zahlreichen Homilien, sondern auch in eigentlichen Kommentaren (*Tomi*) und durch kurze Erläuterungen der schwierigen Stellen (*Scholien*). Er faßte dabei immer das Verhältnis der einzelnen Stellen im Zusammenhang des Ganzen auf und bestrebte sich, den buchstäblichen Sinn festzustellen, wofür er ziemlich Bedeutendes geleistet hat. Allein über den buchstäblichen und historischen Sinn hinaus entwickelte er einen höheren, geheimnisvollen, auf das sittliche Leben oder auf eine erhabenere Erkenntnis gerichteten Sinn. Ihm ist die Heilige Schrift im einzelnen wie im ganzen, auch im unscheinbarsten Ausspruch, Gottes Werk, voll der tiefsten Gedanken; hierin besteht für ihn kein Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament. Er unterscheidet 1) den somatischen (buchstäblichen, historischen), 2) den psychischen (moralischen, tropologischen), 3) den pneumatischen (mystischen, anagogischen und allegorischen) Sinn. Seine nur zum Teil uns erhaltenen Werke lieferten auch für die Folgezeit reiche Anregung und Belehrung, und seine Homilien waren die Muster für praktisch-exegetische Lehrvorträge in der Kirche. Außerdem hat Origenes durch seine aszetischen Schriften, besonders durch die „Vom Gebete“, durch seinen Kampf gegen Heiden (Schrift gegen Celsus) und Häretiker große und bleibende Verdienste. In seinem ganzen Leben hat er eine wunderbare Arbeitskraft entwickelt, die ihm die Beinamen „Adamantius“ und „Chalkenteros“ verschaffte¹⁸.

Wenn Origenes als Dogmatiker einzelne Dogmen trefflich erläuterte und begründete sowie eine systematische Religionsphilosophie schuf, so ist sein Ruhm hier doch verdunkelt durch seinen zu engen Anschluß an den Neuplatonismus, aus dem manche Irrtümer in seine Lehrauffassung kamen.

¹⁸ Ἀδαμάντιος (der Mann von Stahl) bei Euseb. a. a. O. 6, 14. Hieron., De vir. ill. c. 54; Ep. 29 ad Paul. Epiph., Haer. 64, 1. Χαλκέντερος (mit ehernen Eingeweiden) bei Hieron., Ep. 29 ad Paul. Von der großen Zahl seiner Schriften soll er auch die Beinamen συντάκτης, συντακτικός συντακτήριος erhalten haben.

Seine Lehren bildeten vom Ausgange des 3. Jahrhunderts an einen Gegenstand des Streites unter den Theologen, der sich später im sog. Origenistenstreit am schärfsten zuspitzte. Von seinen späteren Gegnern wurden ihm manche falsche Ansichten vorgeworfen, so besonders: die Annahme einer ewigen Schöpfung und einer unendlichen Weltenreihe, entsprechend der ewigen Tätigkeit Gottes als Schöpfer; die Erklärung des Ursprungs der materiellen Welt durch einen vorzeitlichen Abfall in der Geisterwelt und die Behauptung der Präexistenz der menschlichen Seelen; die Lehre von der Körperlichkeit der Engel; die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen, da alle Strafen Besserungs- und Erziehungsmittel seien; daher auch die Ansicht von einer endlichen Begnadigung des Satans und der Dämonen wie auch von einer Wiederbringung (*Apokatastasis*) aller Dinge mit Vernichtung der Körperlichkeit; die Bestreitung oder doch Entstellung der Auferstehung, da eben alles Körperliche untergehen müsse; Herabsetzung des Sohnes Gottes und Verkennung seiner Wesensgleichheit mit dem Vater (*Subordinationismus*); Herabsetzung des Heiligen Geistes und Beschränkung seiner Wirksamkeit auf die Heiligen, während die des Sohnes sich auf alle Vernunftwesen, die des Vaters auf alles schlechthin sich erstrecken solle; Verflüchtigung des Inhalts der Heiligen Schrift durch übermäßiges Allegorisieren, insbesondere der Erzählung Gn Kap 3, in der er die Tierfelle auf die menschlichen Leiber bezogen haben soll¹⁹. — Die Stimmen über Origenes blieben stets sehr geteilt. Während Bischof Methodius von Olympus die Lehren von der unendlichen Weltenreihe, von der Präexistenz der Seelen, von dem Körper als Kerker der Seele und von der endlichen Vernichtung der Materie als wirklich von Origenes vorgetragen bekämpfte, spendeten ihm andere, wie Gregor von Neucäsarea, Pamphilus und Eusebius von Cäsarea, reiches Lob und nahmen ihn in Schutz gegen die häufig gewordenen Angriffe²⁰. Schon frühzeitig wurde Verfälschung seiner Schriften durch Häretiker behauptet²¹, und bei dem mangelhaften Zustande, in dem gerade viele seiner Hauptwerke auf uns gekommen sind, ist es schwer, mit Sicherheit über alle einzelnen Anklagen zu entscheiden. Hat er aber auch, was am meisten begründet scheint, wirklich nach platonischen Lehren die meisten jener Irrtümer vorgetragen, so war er doch nie bewußter und formeller Häretiker, da er der überlieferten Kirchenlehre zu folgen und sich ihr zu unterwerfen bereit war. An die Spitze seiner Schrift „*De principiis*“ setzte er eine Zusammenfassung der apostolischen Lehrüberlieferung.

Nach dem Weggange des Origenes von Alexandrien stand sein Schüler Heraklas der dortigen Katechetenschule vor, und nach dessen Erhebung zum Episkopate (seit 232) Dionysius, nachmals (seit

¹⁹ Die Irrtümer des Origenes fand man besonders in den (verlorenen) 10 Büchern *Stromata* (Hieron., Ep. 61, al. 38; Ep. 65, al. 141), in den 2 Büchern *De resurrectione*, in den 4 (vollständig nur in der Version des Rufinus erhaltenen) Büchern *Περὶ ἀρχῶν*, worin einige Stellen über die Trinität, die Materie und die Fortdauer geändert wurden.

²⁰ Method., *Περὶ ἀναστάσεως*, bei Epiph., Haer. 64, 12 f. Phot., *Biblioth. cod. 229*. *Περὶ γεννητῶν* bei Phot. a. a. O. cod. 235 (Migne, *Patr. gr.* 18). Vgl. unten S. 324. Greg. *Thaum.*, Pamphil. bei Migne a. a. O. 10.

²¹ Über Verfälschung der Schriften vgl. Orig., Ep. ad amic. Alex. (Migne, *Patr. gr.* 17, 624 f.); Rufin., *Prolog. in libr. De princ.*; *Apologia ad Anastasium episcopum*.

248) ebenfalls Bischof. Ihre Lehrweise scheint nach allem, was wir wissen, nicht wesentlich von der des Origenes verschieden gewesen zu sein, in dessen Schule sie gebildet waren. In diesen Kreis gehört auch ein gewisser Ammonius, den Eusebius mit dem Neuplatoniker Ammonius Sakkas verwechselte. Der christliche Schriftsteller Ammonius lebte Ende des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts und ist der Verfasser einer Schrift von der Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus, sowie auch einer Evangelienharmonie, die zur Grundlage den Text des Matthäus nahm und die Parallelstellen aus den andern Evangelisten beisetzte — eine nachher von Eusebius in seinen „*Canones evangelici*“ benutzte Arbeit²². Die Katechetenschule in Alexandrien blieb lange Zeit hindurch ein Mittelpunkt gelehrter theologischer Studien.

5. Die Kirchen in den Provinzen des Orients bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts.

Mit der vollständigen Einverleibung Palästinas und der nördlich und östlich angrenzenden Gebiete in das Römerreich und mit der Einrichtung der drei Provinzen Palästina, Phönizien und Arabien drang die römische Kultur rasch in diesen Ländern vor, und das Christentum entwickelte sich in seinem Mutterlande zu kräftiger Blüte. Wohl hatte die heidenchristliche Kirche in Jerusalem (*Aelia Capitolina*) nicht mehr die Bedeutung, die in der ersten Zeit die jüdenchristliche Gemeinde besessen hatte; doch blieb Jerusalem die verehrte Stadt, wo der Heiland gelebt und gelitten hatte. Im Anfang des 3. Jahrhunderts finden wir dort zwei berühmte Bischöfe. Narcissus, der zur Zeit des Kaisers Commodus der Kirche von Jerusalem vorstand, war ein strenger Aszet. Durch eine böswillige Verleumdung schwer verletzt und zugleich um seinem Hange zum aszetischen Leben freier nachzukommen, verließ er die Stadt und verbarg sich in der Einsamkeit. Da er nicht zurückkehrte und man auch nichts mehr von ihm erfuhr, erwählte man ihm einen Nachfolger und nach dessen Tod noch zwei andere. Plötzlich erschien Narcissus wieder in Jerusalem; aber zur Übernahme des bischöflichen Amtes ließ er sich nicht mehr bewegen. Jetzt kam ein gelehrter und frommer Bischof aus Kappadozien, Alexander, nach Jerusalem, getrieben von dem Wunsche, die heiligen Orte zu besuchen. Ihn nahm Narcissus zu seinem Gehilfen, und Alexander leitete die Gemeinde von Jerusalem, auch nach dem Tode des Narcissus, der im Alter von 116 Jahren starb. Alexander war ein Freund und Beschützer der großen Lehrer von Alexandrien, Klemens und Origenes. Er förderte die theologischen Studien und legte eine

²² Über Ammonius vgl. Euseb., *Hist. eccles.* 6, c. 19. Hieron., *De vir. ill.* c. 55. Schmeller, *Ammonii Alex., quae et Tatiani dicitur, harmonia evangeliorum in latinam linguam et inde ante annos mille in francicam translata*, Wien 1841. Über die *versio canonica* vgl. Euseb., *In opp. Hieron.*, ed. Vallarsi X 571–682. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.* II² 198–202.

Bibliothek der Werke kirchlicher Schriftsteller in Jerusalem an, die noch zur Zeit des Eusebius im 4. Jahrhundert bestand. In der Decischen Verfolgung wurde er in den Kerker geworfen, wo er starb. Er hinterließ eine Sammlung von Briefen, die Eusebius benützte²³. Ein bedeutendes Zentrum kirchlicher Gelehrsamkeit wurde auch Cäsarea, nachdem sich Origenes unter dem Schutze des Bischofs Theoktistus dort niedergelassen hatte und seine wissenschaftliche Tätigkeit in Wort und Schrift fortsetzte.

Um dieselbe Zeit lebte in Nikopolis in Palästina Julius Afrikanus, ein gebildeter Laie, der früher im römischen Heere gedient, dann in Alexandrien die Lehrvorträge des Heraklas an der Katechetenschule (um 211 bis 215) besucht hatte und bedeutende christliche Schriften verfaßte. Besonders berühmt wurde er durch seine Weltchronik (Χρονογραφία), in der er die Daten der heiligen und der profanen Geschichte zusammenstellte: ein Werk, das vielfach in der Folgezeit von den christlichen Geschichtschreibern als Quelle benutzt wurde. Ein merkwürdiges Buch sind seine Κεστοί (Sticke-reien), worin die mannigfaltigsten Dinge behandelt werden. Er unternahm große Reisen in Syrien und Palästina und stand in Beziehungen mit Abgar IX., dem christlichen König von Edessa, und dessen Sohn Abgar X. Severus. Sein Tod fällt nach dem Jahre 240²⁴.

Unter den Bischöfen jener Zeit in der römischen Provinz Arabien ist uns Beryllus von Bostra bekannt. Er lehrte in modalistischer Weise über die Trinität, nämlich daß der Logos erst bei der Menschwerdung aus Gott hervorgetreten, während er vorher völlig unterschiedslos, als das ungesprochene Wort, im Vater gewesen sei; auch nach der Menschwerdung könne man nur die väterliche Gottheit als dem Logos innewohnend ansehen. Um Beryllus von seinem Irrtum zu überzeugen, wurde Origenes nach Arabien berufen, und auf einer Synode arabischer Bischöfe im Jahre 244 widerrief jener, eines Bessern belehrt, seinen Irrtum²⁵.

Die Kirche in Antiochien behielt ihre große Bedeutung, die sie dem Umstande verdankte, daß von der apostolischen Zeit an die Glaubensboten von dort aus in die östlichen Provinzen des Reiches kamen, um das Christentum zu verbreiten. Unter den Bischöfen in Antiochien ragt in dieser Zeit besonders Serapion († 211) hervor, von dessen Schriften Eusebius die ihm bekannt gewordenen anführt²⁶, nämlich eine Schrift an Domninus, der zur Zeit der Verfolgung vom Christentum zum Judentum abgefallen war, mehrere Briefe, darunter einen an Pontius und Caricus gegen die Montanisten, und eine Schrift über das apokryphe Petrusevangelium, an die Gemeinde von Rhossus in Zilizien gerichtet, wo einige Christen durch dieses Evangelium auf irrige Lehren verfallen waren. In der von Eusebius mitgeteilten

²³ Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I 505 ff.

²⁴ Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. II² 263—271. Harnack a. a. O. I 507 ff.

²⁵ Euseb., Hist. eccles. 6, 33. Hieron., De vir. ill. c. 60. Socrat., Hist. eccles. 3, 7. Bardenhewer a. a. O. II² 273—275.

²⁶ Euseb. a. a. O. 6, 12. Vgl. Harnack a. a. O. I 503 f. Acta SS. Bolland. Oct. XIII 248 f.

Stelle beruft sich Serapion auf die kirchliche Überlieferung bezüglich der Schriften, die von den Aposteln herstammten.

In dem jenseits der Grenzen des Römerreiches gelegenen Osrhoëne mit der Hauptstadt Edessa, gegen das im Anfang des 3. Jahrhunderts die Römer einen Krieg führten, der mit der Einverleibung in das römische Reich endete, bekehrte sich am Ausgang des 2. Jahrhunderts der König Abgar IX. bar Manu zum Christentum; mit ihm und seinem Sohne stand Julius Afrikanus in engen Beziehungen. Der Ausbreitung des Christentums konnte die Bekehrung des Fürsten nur förderlich sein. Im Osterfeierstreite hielten auch die Bischöfe dieses Reiches, auf das Schreiben des Papstes Viktor hin, eine Synode ab. Die Gemeinde von Edessa besaß ein Gotteshaus, das bei einer großen Überschwemmung im Jahre 201 zerstört wurde²⁷. Der Gnostiker Bardesanes, der in Edessa lebte, suchte seine Irrlehren in Osrhoëne zu verbreiten. Wahrscheinlich entstand auch in dieser Zeit der apokryphe Briefwechsel zwischen Christus und dem damaligen König Abgar Ukkana, worin Addaï, ein angeblicher Schüler des Apostels Thomas, als der Glaubensbote erscheint, der das Christentum im Reiche von Edessa verbreitete²⁸. In Edessa und in weiten Teilen des syrischen Sprachgebietes war das ganze 3. Jahrhundert hindurch das Diatessaron (Evangelienharmonie) des Tatian, das dieser wahrscheinlich in syrischer Sprache auf Grund des griechischen Textes der vier Evangelien verfaßt hatte, der ausschließlich gebrauchte Evangelientext²⁹.

In Kleinasien wirkte auch im 3. Jahrhundert der Montanismus noch bedeutend nach, besonders im Zentrum der Halbinsel. Die Bischöfe sahen sich mehrfach veranlaßt, gegen neue falsche Propheten, die Unruhe in den Gemeinden erregten, aufzutreten. So gelang es einer solchen Prophetin, die durch ein Erdbeben und durch die Verfolgung des Prokonsuls Serenianus aufgeregten Gläubigen in großer Zahl zu veranlassen, aus ihrer Heimat Kappadozien fortzuziehen und nach Jerusalem auszuwandern. Sogar ein Priester und ein Diakon von Cäsarea ließen sich verleiten, der Prophetin zu folgen, die den Zug führte und selbst die Eucharistie feierte³⁰. Unter den kleinasiatischen Bischöfen ragt besonders Alexander hervor, dessen uns unbekannter Sitz in Kappadozien lag, und bei dem Klemens von Alexandrien Zuflucht suchte. Alexander selbst wurde in der Verfolgung unter Septimius Severus eingekerkert, jedoch wieder freigelassen. Er unternahm dann eine Reise nach Jerusalem, wo er zunächst als Gehilfe des Narcissus und danach als Bischof von Jerusalem blieb (oben S. 275). In Cäsarea, der wichtigsten Christengemeinde Kappadoziens, finden wir um 230 als Bischof den hl. Firmilian, den bedeutendsten und an-

²⁷ Chronicon Edessenum, ed. Assemani, Biblioth. orient. I 389.

²⁸ Eusebius (a. a. O. I, 13) kannte die Briefe und hielt sie für echt.

²⁹ Zahn, Tatians Diatessaron: Forsch. zur Gesch. des neutestamentl. Kanons I, (Erlangen 1881) 268 ff. (Rekonstruktion des Textes). Oben S. 162.

³⁰ Firmilian, Ep., bei Cypr., Ep. 75, c. 10.

gesehensten unter den kleinasiatischen Bischöfen in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, der später in den Streit wegen der Gültigkeit der Ketzertaufe eingriff. In Phrygien lebte um die Wende des 2. Jahrhunderts der Bischof Abercius von Hieropolis (in der Nähe von Synnada), der große Reisen unternahm, die ihn im Osten bis nach Nisibis, im Westen bis nach Rom führten; überall fand er den gleichen Glauben und die gleichen Heilmittel in der Kirche³¹. Es ist nicht zu bezweifeln, daß in mehreren kleinasiatischen Provinzen die Christen um die Mitte des 3. Jahrhunderts bereits einen großen Bruchteil der Bevölkerung bildeten.

6. Die römische Kirche. Hippolytus und die trinitarischen Streitigkeiten am Ausgang des 2. und bei Beginn des 3. Jahrhunderts.

Im letzten Dezennium des 2. Jahrhunderts hatte Viktor I. (189 bis 199) den römischen Bischofsstuhl inne (oben S. 217). Unter ihm brach die erste trinitarische Streitigkeit in Rom aus, hervorgerufen durch Lehrer aus dem Orient, die nach Rom kamen und ihre irrigen Anschauungen hier zu verbreiten suchten. Es gab in Rom nicht, wie in Alexandrien, eine unter der Oberleitung des Bischofs stehende theologische Schule; die christlichen Philosophen und theologischen Lehrer erscheinen hier in privater Stellung, ohne einen offiziellen Lehrauftrag vom römischen Bischof. Solange nicht eine Gefahr für die Reinheit der apostolischen Glaubensüberlieferung vorhanden war, griffen die Vorsteher der römischen Kirche nicht ein; wohl aber taten sie es, sobald sie erkannten, daß die wahre Lehre gefährdet wurde. Der berühmteste römische Lehrer des 2. Jahrhunderts, der hl. Justinus, hatte in seinen Ausführungen über Gott und das göttliche Wesen genau den Logos, der zugleich der Sohn Gottes ist, und den Heiligen Geist vom Vater, dem Schöpfer des Alls, unterschieden (oben S. 229). Seine Schüler fuhrten fort in demselben Sinne zu lehren und die Trinität in Gott zu betonen. Dieser Richtung trat eine andere Schule entgegen, deren Lehre auf die Leugnung der Trinität hinauslief. Die Vertreter dieser Schule ließen nur den Vater als wahren Gott gelten und dachten sich in dem Sohne Gottes Jesus Christus einen bloßen Menschen, wenn auch noch so sehr begnadigt und erleuchtet durch eine höhere göttliche Kraft, den Heiligen Geist (ein unpersönliches Attribut Gottes, das Göttliche, das man in Christus allgemein verehrte), nach Art der Ebioniten, des Cerinth und Karpokrates, überhaupt als ein dem Vater untergeordnetes Geschöpf — dynamische, subordinatianische Antitrinitarier.

Stifter dieser Schule war Theodotus, ein Gerber aus Byzanz, der um 192 in Rom auftrat. Er wurde von Papst Viktor aus der kirchlichen Ge-

³¹ Grabschrift des Abercius, deren christlicher Charakter mit Unrecht bestritten wurde. Vgl. F. Nissen, *S. Abercii vita*. Leipzig 1912. Art. Abercius von Leclercq im *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie* I 66 ff., wo auch die reiche Literatur.

meinschaft ausgeschlossen, weil er Christum in ebionitischer Weise einen „bloßen Menschen“ nannte, obschon er seine Messianität, seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau und das Herabkommen einer göttlichen Kraft bei seiner Taufe annahm. Er soll in der Verfolgung Christum verleugnet, sich aber damit entschuldigt haben, er habe ja nur den Namen eines Menschen nicht bekannt. Er stiftete nach seinem Ausschlusse aus der Kirche eine Sekte, die sich mehrfach zersplitterte und eifrig aristotelische Dialektik und Mathematik betrieb. Einer seiner Schüler war ein anderer Theodotus, der Wechsler, Stifter der Melchisedechianer, die den Melchisedech als Mittler der Engel noch über Christus setzten, der bloßer Mensch, aber Bild des Melchisedech war. Die Schule des älteren Theodotus bestand in Rom längere Zeit fort. Der jüngere Theodotus und ein anderer Schüler des älteren, Asklepiodotus, bewogen einen Konfessor Natalis, das Amt ihres Bischofs für eine Monatsbesoldung von 150 Denaren zu übernehmen; dieser aber, durch nächtliche Erscheinungen beunruhigt, wobei er selbst körperliche Züchtigung durch einen Engel erlitten zu haben glaubte, bat unter Tränen und im Bußgewande den Papst Zephyrinus um Wiederaufnahme in die Kirche, die er nach vollbrachter Buße auch erlangte. Ein anderes Haupt der Sekte war Artemon (Artemas). Seine Anhänger behaupteten sogar, ihre Ansicht über Christum sei die älteste und bis auf Papst Viktor stets in der Kirche gelehrt worden. Aber diese falsche Behauptung wurde von einem uns unbekannten Verfasser widerlegt durch die klare Lehre der Schrift, durch die Werke der Väter vor Papst Viktor, wie Justin, Miltiades, Melito, Tatian, Irenäus, durch die Gesänge und Psalmen der Kirche, die Christum als Gott verherrlichten, und durch die Verdammung Theodotus' des Gerbers. Den Theodotianern und Artemoniten wird darin Verfälschung der Heiligen Schrift, sophistische Verdrehung der Glaubenswahrheiten, Bevorzugung der Werke von Euklides, Theophrastus und Aristoteles vor den heiligen Büchern, deren Exemplare fast bei jedem ihrer Glieder verschieden seien, zum Vorwurfe gemacht³².

Etwa gleichzeitig mit den beiden Theodotus traten in Rom andere Lehrer auf, die eine entgegengesetzte Richtung einschlugen und eine Schule gründeten, die die Einpersönlichkeit Gottes in der Art betonte, daß Vater, Sohn und Geist als Erscheinungsweisen derselben Gottheit angesehen wurden und das Leiden des Sohnes auf den Vater übertragen ward — Patripassianer, Monarchianer, Modalisten³³.

Die Vertreter dieser Richtung gingen ebenfalls von dem einen Gott aus, außer dem kein anderer sei (Is 45, 5), und sie schlossen: wenn Christus Gott sei, so könne er nur eins sein mit dem Vater (Jo 10, 30)

³² Euseb., Hist. eccles. 5, 28. H. Stork, Die sog. Melchisedekianer mit Untersuchung ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung, Leipzig 1928.

³³ Die zwei Hauptrichtungen beschreibt Origenes (In Io. tom. 2, c. 2: Opp. IV 50, ed. De la Rue) und sagt von beiden, daß sie sich fürchten, δύο ἀναγορεύσαι θεούς, deutet aber ganz gut an, daß der Sohn die Gottheit vom Vater hat, der darum ὁὐτόθεος heißt. Tertull., Adv. Prax. c. 2: „Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scil. unitatem, et nihilominus custodiatur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit.“

wie dem Wesen, so der Person nach; sie fanden dies in den Worten (Jo 14, 9ff.) bestätigt: wer den Sohn sehe, der sehe auch den Vater. Sie hießen im Abendlande Patripassianer, bei den Griechen Hyiopatores oder nach ihren Hauptvertretern Noetianer und Sabellianer³⁴. Der erste, der in Rom diese Lehre vortrug, war der von Tertullian bekämpfte frühere Konfessor Praxeas, der noch vor Papst Viktor aus Kleinasien nach Rom kam und ebenso gegen die Montanisten auftrat, als er sich bemühte, seinen Irrtum zu verbreiten. Er lehrte, es gebe nur eine göttliche Person, die Sohn genannt werde, indem sie aus sich selbst herausgetreten sei und mit Jesus, dem von Maria Geborenen, sich vereinigt habe. An sich und als Vater ist Gott Geist, als Sohn aber Geist und Fleisch; dadurch, daß er das Fleisch (ohne menschliche Seele) annimmt, wird er Sohn. Diese Lehre erregte in Rom großen Widerspruch; Praxeas mußte widerrufen und eine schriftliche Erklärung darüber abgeben; aber er ging nach Afrika und breitete nun dort seine Irrlehre aus. Praxeas hatte seine Lehre wahrscheinlich aus der Anschauung eines Noetus von Smyrna geschöpft, der um dieselbe Zeit dort folgende Lehre vertrat: Dieselbe göttliche Person heißt Vater und Sohn, gezeugt und unerzeugt, je nach der Verschiedenheit der Beziehung, sichtbar und unsichtbar; in Christus ward der Vater geboren, litt und starb. Als die Presbyter von Smyrna ihn zur Rechenschaft zogen, verteidigte er sich, indem er sagte: „Was tue ich denn Böses, wenn ich Christum verherrliche?“ (Er wollte sagen, wenn ich ihn so sehr als Gott bekenne, daß ich in ihm die Gottheit selbst Mensch geworden denke.) Er wurde aus der Kirche ausgeschlossen. Zwei seiner Schüler, Epigonus und Kleomenes, kamen nach Rom und setzten dort die monarchianische Schule fort. Da es beim Kampfe gegen sie vor allem darauf ankam, den Personalunterschied zwischen Vater und Sohn scharf nachzuweisen, so drückten sich manche Bestreiter dieser Richtung bisweilen in einer Weise aus, die zu Gunsten des entgegengesetzten Irrtums gedeutet werden konnte, des subordinationistischen, der im Sohne Gottes ein bloßes Geschöpf sah.

Ein Hauptvertreter dieser antitrinitarischen Schule war Sabellius der Libyer, der unter Zephyrinus nach Rom kam und mit Kleomenes an der Spitze der Monarchianer stand. War bisher vorzugsweise vom Verhältnisse zwischen Vater und Sohn die Rede, so zog Sabellius auch den Heiligen Geist in seine Darstellung und bekannte eine Trinität, die nicht im göttlichen Wesen, sondern nur in den Beziehungen Gottes zur Welt begründet war. Vater, Sohn und Geist sind ihm nur drei Erscheinungs- oder Wirkungsarten, drei Larven (Prosopa) einer und derselben göttlichen Person; alle drei verhalten sich wie im Menschen Leib, Seele, Geist, wie in der Sonne die erleuchtende, die erwärmende

³⁴ Athanas., *De decretis Nicaen.* syn. c. 7. Novatian., *De Trin.* c. 30. Sie heißen bei Tertull., *Adv. Prax.*: „vanissimi Monarchiani“. Sie rühmten sich der *μία ἀρχή* („singulare et unicum imperium“). „Monarchiam, inquit, tenemus“ (Tertull. a. a. O. c. 3).

Kraft und die Kugelgestalt, drei einer Substanz angehörige Wirkungsweisen. Sabellius lehnte sich an die stoische Anschauung von der Gottheit im Verhältnisse zur Welt durch Ausdehnen und Zusammenziehen an und lehrte, die Gottheit sei eine durchaus unterschiedslose Monas. Indem sie sich ausdehne, werde der schweigende Gott ein redender, der passiv ruhende ein aktiv wirksamer; sie dehne sich aus und entfalte sich als Vater in der Gesetzgebung, als Sohn in der Menschwerdung, als Geist in der Heiligung, schließe sich aber wieder in sich zusammen, indem der Sohn und der Geist, nachdem der Zweck ihres Hervortretens erfüllt sei, wieder in die Monas zurückkehren, d. h. in den Vater sich auflösen. Sabellius hat somit die Lehre des Noetus noch weiter durchzuführen gesucht. Die Anhänger dieser unitarischen Richtung werden Monarchianer genannt, weil sie die Einheit Gottes (monarchia) gegenüber der angeblichen Teilung des göttlichen Wesens durch die trinitarische Schule verteidigen wollten.

Der bedeutendste Gegner der Monarchianer und der größte theologische Lehrer, der damals in Rom lebte, war Hippolytus. Bereits unter Papst Zephyrinus Priester der römischen Kirche und ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, hat er auf dem Gebiet der Exegese (De antichristo, Danielkommentar erhalten), der Dogmatik, Apologetik und Polemik gegen die Juden und die Häretiker, der Philosophie mit Bekämpfung heidnischer Philosophen, der kirchlichen Chronologie (Osterzyklus) Werke hinterlassen, die aber zum größten Teil verloren gegangen sind. Er ist wohl auch der Verfasser der „Philosophumena“, einer ausführlichen antihäretischen Schrift, durch die wir Näheres über seine eigene Stellung in dem trinitarischen Streite und über die Entwicklung des Streites erfahren. Hippolytus war das Haupt der trinitarischen Schule, die gegen die Monarchianer den Unterschied zwischen Gott dem Schöpfer und dem Logos wie dem Heiligen Geist scharf hervorhob. Er verfiel jedoch bis zu einem gewissen Grade in den entgegengesetzten Irrtum. In ähnlicher Weise, wie früher bei Justin, war auch nach Hippolytus der Logos anfänglich im Vater in unterschiedsloser Einheit, als unausgesprochenes Wort Gottes (λόγος ἐνδιάθετος); vor der Schöpfung trat dann der Logos nach dem Willen des Vaters aus ihm hervor, als und wie der Vater es wollte (λόγος προφορικός). Durch ihn erschuf Gott das All, durch ihn offenbarte er sich im Alten Bunde, und er wurde später Mensch in Christus und dadurch zum Sohne Gottes, aber in dem Maße nach dem Willen Gottes, daß dieser auch den Menschen statt des Logos zu Gott hätte machen können. So lehrt Hippolytus den ausgesprochenen Subordinatianismus, und es wurde ihm mit einer gewissen Berechtigung auch von seinen Gegnern der Vorwurf des Ditheismus gemacht. Zur Zeit des Papstes Zephyrin lebte auch der kirchliche Lehrer C a j u s in Rom; wir wissen nicht, welche Stellung er in dem Streite einnahm. Der Streit zwischen den beiden Schulen, der unitarischen (monarchianischen) und der trinitarischen, ward sehr heftig unter dem Papste Zephyrinus (199—217). Der Irrtum der

Monarchianer trat nicht so klar hervor, daß sich der Papst veranlaßt gesehen hätte, gleich einzuschreiten, um so mehr, als Praxeas einen Widerruf geleistet hatte, und als die Ansicht des Hippolytus und seiner Schule nicht ohne Bedenken war. Er begnügte sich, eine dogmatische Erklärung abzugeben des Inhaltes, es sei nur ein Gott, und Jesus Christus sei wahrer Gott, ohne dabei zum Modalismus direkt Stellung zu nehmen³⁵. Diese zögernde Haltung erregte Mißfallen bei den Anhängern der trinitarischen Richtung sowohl gegen den Papst wie gegen dessen ersten Diakon und Ratgeber Kallistus, der nach dem Tode des Zephyrinus zum römischen Bischof gewählt wurde (Kalixt I., 217 bis 222). Da auch der neue Papst nicht gleich dem Drängen des Hippolytus nachgab und die Monarchianer von der Kirche ausschloß, sagte sich dieser mit seinen Anhängern von Kallistus los und ließ sich zum Gegenbischof aufstellen. In den „Philosophumena“ wird Kallistus sowohl wie sein Vorgänger heftig angegriffen. Von Zephyrin wird behauptet, er sei unwissend und habsüchtig gewesen; Kallistus wird als verschmitzt und lasterhaft, als Zerstörer der Disziplin und als Häretiker geschildert. Aber jene Schrift gibt uns selbst die Mittel an die Hand, diese Anklagen auf ihren wahren Wert zurückzuführen. Wenn Kallistus wirklich ein vielfach bedrängter Sklave war, so macht es ihm alle Ehre, daß er von Papst Viktor Geldunterstützungen erhielt und nach Antium geschickt ward, um ihn seinen Verfolgern zu entziehen, daß er von Papst Zephyrinus mit der Leitung des Klerus und der Vorstandschaft des großen und bald nach ihm benannten Zömeteriums an der Appischen Straße betraut und daß er ohne den geringsten Widerspruch vom römischen Klerus zum Bischof erwählt und in der ganzen Kirche als solcher anerkannt wurde. Ihm gegenüber stellt sich Hippolytus, indem er ihn einer falschen Trinitätslehre beschuldigte und dessen Milde in der Kirchenleitung heftig angriff, selbst als den rechtmäßigen Bischof dar. Es geht aus der Anklage der „Philosophumena“ (9, 12) klar hervor, daß Kallistus die Einheit des Logos mit dem Vater lehrte, jedoch zugleich auch den Unterschied zwischen beiden betonte und daß er Christum als wahren Gott wie als wahren Menschen hinstellte. Die Irrlehre der Monarchianer trat in dem Streite immer klarer hervor, so daß Kallistus den Sabellius und seine Anhänger aus der Kirche ausschloß. Dieser kehrte nun in den Orient zurück und kam später nach Ägypten, wo er namentlich in der libyschen Pentapolis seine Häresie ausbreitete. Er starb vor dem Jahre 260; allein die nach ihm benannte Irrlehre der Sabellianer erhielt sich, so daß wir diese Sekte noch am Ausgange des 4. Jahrhunderts finden.

Die Trinitätslehre war nicht der einzige Grund, weshalb Hippolytus sich gegen Kallistus erhoben hatte. Er griff ebenso die disziplinaren Bestim-

³⁵ Die Behauptung A. v. Harnacks (Sitz.-Ber. der preuß. Akad. der Wiss. 1923, 51—57), der Modalismus sei von Papst Viktor bis Kallistus anerkannte Auffassung der römischen Kirche gewesen, ist sicher unrichtig. Die Erklärung Zephyrins enthält keinerlei Modalismus.

mungen heftig an, die dieser Papst über die Ehe und über die Behandlung von Klerikern, die sich einer Kapitalsünde schuldig gemacht hatten, erließ. Kallistus hatte nämlich die Ehen zwischen Töchtern von Freien und Edlen und Männern aus dem Sklavenstande oder ärmeren Freigeborenen ohne Rücksicht auf die weltlichen Gesetze für vollkommen gültig erklärt. Dann ließ er es nicht zu, daß man die Kleriker zur Ehelosigkeit verpflichtete, und erhob sich gegen den montanistischen Rigorismus. Ein Bischof, der sich einer schweren Sünde, sogar eines „*peccatum ad mortem*“ schuldig gemacht hatte, dürfe deswegen nicht seines Amtes entsetzt werden. Da diese Bestimmungen von Hippolytus zu schweren Anklagen gegen Kallistus benutzt wurden, sind sie in verzerrter und übertriebener Weise dargestellt, und es ist nicht leicht, ihren wirklichen Inhalt festzustellen. Das gleiche gilt von der Anklage, Kallistus habe zuerst daran gedacht, den Männern die Befriedigung ihrer Leidenschaften zu gestatten, indem er erklärte, er gewähre jedermann Verzeihung seiner Sünden³⁶. Dies wird meistens dahin verstanden, daß der Papst in der Wiederaufnahme von Gläubigen, die sich einer Kapitalsünde des Ehebruchs oder einer schweren Fleischessünde schuldig gemacht hatten, Milderungen eintreten ließ. Andere beziehen diese Erklärung eher auf solche, die von einer häretischen oder schismatischen Partei zur kirchlichen Einheit zurückkehrten und denen Kallistus liebevoll entgegenkam, um ihnen die Rückkehr zu erleichtern³⁷.

Das Schisma des Hippolytus dauerte nach dem Tode des Kallistus unter dessen Nachfolgern Urbanus (222—230) und Pontianus (230—235) fort; denn die „*Philosophumena*“, die das Manifest der schismatischen Partei gegen die große rechtgläubige Mehrheit der römischen Christen und deren Vorsteher bilden, sind erst entstanden, nachdem Kallistus bereits gestorben war. Die Verurteilung des Sabellius und der Monarchianer durch diesen Papst hatte somit nicht alle Differenzpunkte beseitigt. Im Jahre 235, infolge des Erlasses des Kaisers Maximinus Thrax gegen die Christen, wurde der römische Bischof Pontianus und mit ihm zugleich Hippolytus auf die „*insula nociva*“, Sardinien, verbannt. Am 28. September entsagte Pontian dem bischöflichen Amte (*discinctus est*), und an seiner Stelle wurde am 21. November des gleichen Jahres Anterus gewählt. Entweder kurz vor der Verbannung oder nach der Deportation nach Sardinien söhnte sich Hippolytus mit dem rechtmäßigen Vorsteher der römischen Kirche aus, was zugleich die Rückkehr seiner Partei zur kirchlichen Gemeinschaft bewirkte. Das Schisma war somit von kurzer Dauer und blieb ohne Bedeutung, so zwar, daß man es am Ende des 4. Jahrhunderts schon mit dem novatianischen Schisma zusammenschmolz (Gedicht des Papstes Damasus auf Hippolytus). Pontian starb in der Verbannung, ebenso Hippolytus. Das Fest beider als Martyrer wurde in Rom am 13. August gefeiert, und dies erklärt sich am besten daraus, daß an diesem Tage die leiblichen Überreste beider zugleich nach Rom zurückgebracht

³⁶ Philosoph. 9, 7 f., ed. A. Wendland 249—250.

³⁷ P. Galtier, *Le véritable édit de Calliste*: Revue d'hist. écll. XXIII (1927) 465—468; vgl. ebd. XXIV (1928) 41—51.

und dort beigesetzt wurden: Pontian in der Papstkrypta der Katakomben des Kallistus, und Hippolytus in einer fortan nach ihm benannten Katakomben an der Tiburtinischen Straße. Die Aussöhnung mit der Kirche ließ den Ruhm Hippolyts als des berühmten Lehrers und des Verteidigers der christlichen Wahrheiten wieder aufleben, wozu noch die Glorie des Martyriums hinzukam. Durch eine ihm in der Nähe seiner Grabstätte errichtete Marmorstatue, deren unterer Teil aufgefunden wurde und die mit Ergänzung des oberen Teiles im christlichen Museum des Lateran aufgestellt ist, wurde ihm eine für jene Zeit, soweit wir wissen, einzigartige Auszeichnung zuteil. Anterus hatte nur wenige Wochen (21. November 235 bis 3. Januar 236) das Pontifikat inne. Auf ihn folgte Fabianus (236—250), der ein Schreiben gegen den verbrecherischen Bischof Privatus erließ und unter Decius als treuer Bekenner des Glaubens hingerichtet wurde³⁸. Er teilte, nach dem Zeugnis des sog. Liberianischen Papstkataloges, die Stadt Rom für die kirchliche Verwaltung in 7 Regionen ein und stellte an die Spitze jeder Region einen der sieben römischen Diakonen. Außerdem ließ er viele Bauten auf den Zömeterien aufführen zur Verwaltung dieser Grabstätten und zur Abhaltung der gottesdienstlichen Verrichtungen, die mit der Beisetzung der Verstorbenen und der Feier ihres Gedächtnisses verbunden waren.

Zu den spekulativen Untersuchungen über die Trinität sei noch bemerkt, daß Unklarheiten und Ungenauigkeiten in der Darstellung des Trinitätsdogmas erzeugt und begünstigt wurden einerseits durch den noch vielfach schwankenden Sprachgebrauch, andererseits durch den Anschluß an philosophische und philonische Redeweisen und Vorstellungen. In ersterer Beziehung war der Name der „Person“ Mißverständnissen ausgesetzt. Das Wort *Proson* ward von den Sabellianern für Maske, Larve genommen, was es auch an sich bedeuten konnte, das Wort *Hypostasis* bis zum 4. Jahrhundert mit *Usia* (Substanz, Essenz, Wesen) verwechselt; Aristoteles hatte eine doppelte *Usia* unterschieden: die erste (das Individuum, Person) und die zweite (die Substanz als Gattung). Dem strengeren und später allgemeinen Sprachgebrauch nach bedeutete *Hypostasis* die Person, *Usia* das Wesen, die Natur (*Physis* — lange Zeit ebenfalls schwankend gebraucht). Was das letztere betrifft, so brachte die philonische Unterscheidung von dem im Innern ruhenden und dem nach außen hervortretenden *Logos* manche Verwirrung; sie war nicht entsprechend, selbst wenn sie im christlichen Sinne modifiziert wurde. Die Väter hoben aber auch hervor, der *Logos* sei kein hervorgehendes und verschwindendes Wort wie das menschliche, kein nicht für sich bestehender Gedanke, und durch das Hervorgehen aus dem Vater werde er nicht von diesem getrennt³⁹. Jene Ausdrücke sollten nur

³⁸ Fabian, der nicht der römischen Kirche angehörte, war dort beim Tode des Anterus und der Wahl seines Nachfolgers zugegen. Es soll sich auf ihn plötzlich eine Taube herabgelassen haben, worauf er sofort durch Akklamation gewählt worden sei. Euseb., *Hist. eccles.* 6, 29. Cypr., *Ep.* 59, c. 10, ed. Hartel S. 677; *Ep.* 9, S. 488; *Ep.* 30, S. 553; *Ep.* 69, c. 3, S. 752.

³⁹ Die Ausdrücke *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* nach Philo, *De vita Mosis*, ed. Mangey II 154; *De confus. linguarum* I 142; bei Theophil, *Ad Autol.* 2,

zwei verschiedene Beziehungen des Sohnes bezeichnen, einmal seine Immanenz zum Vater, sein Ruhen in der Gottheit, sodann sein Wirken unter den Menschen als Schöpfer, Retter und Erlöser, dem man auch die Gotteserscheinungen im Alten Bunde zuschrieb.

7. Die Kirche in Nordafrika bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts. Tertullian.

Die Anfänge des Christentums in den lateinischen Provinzen Nordafrikas sind unbekannt. Die Kirche tritt dort in die Geschichte ein mit dem Bericht über den Tod der 12 Märtyrer von Scili am 17. Juli 180 (oben S. 153 f.). Am Ausgang des 2. Jahrhunderts waren die Christen bereits sehr zahlreich, jedenfalls in Karthago und wohl auch in andern größeren Städten, wie die Schriften des ersten afrikanischen Kirchenschriftstellers beweisen. In Afrika erstand damals der erste bedeutende christliche Schriftsteller, der sich der lateinischen Sprache bediente: Quintus Septimius Florens Tertullianus. Um das Jahr 160 als Sohn eines römischen Zenturio zu Karthago geboren, widmete er sich den juristischen Studien und wurde Sachwalter, kannte jedoch auch die griechische Sprache, so daß er jedenfalls auch das Studium der klassischen Schriftsteller betrieben hatte. Erst im reifen Mannesalter trat er zum Christentum über, das er sofort mit der ganzen Kraft seines leidenschaftlichen Wesens ergriff. Er hielt sich eine Zeit lang in Rom auf, wie überhaupt zwischen Karthago und der Hauptstadt rege Beziehungen herrschten. Von Charakter streng und ernst, leidenschaftlich und heftig, oft beißend sarkastisch, in der Sprache gedrängt und oft dunkel, der heidnischen Philosophie durchaus abgeneigt, mit dem römischen Rechte sehr vertraut, hat er in seinen zahlreichen Schriften Bedeutendes für die Darstellung der kirchlichen Lehre geleistet, und ungeachtet seines Übertrittes zu den von ihm verteidigten Montanisten⁴⁰ betrachteten ihn die späteren afrikanischen Schriftsteller, auch Cyprian, als Muster und Lehrer. Tertullian ist der originellste unter allen vor-konstantinischen christlichen Schriftstellern. Beseelt von dem größten Eifer für die Kirche und später für den Montanismus, hat er in seinen zahlreichen Werken die verschiedensten Fragen des kirchlichen Lebens

10 20 22. Clem. Alex., Strom. 5, 1. Vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 61; Tatian., Or. adv. Graec. c. 5; Ps.-Clem., Hom. 11, 22; 16, 12; Epiph., Haer. 62; Iren., Adv. haer. 2, 28, 4 f. Wenn Athenagoras (Supplicatio c. 10) vom Sohne sagt, er sei λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ, so will er ebenso sein Leben in der Gottheit als sein Wirken nach außen bezeichnen. Die Philonische Ausdrucksweise begegnet uns auch in den Philosophumena, wo, wie wir gesehen haben, der Logos als erst vor der Schöpfung aus dem Vater hervorgegangen, nicht von Ewigkeit persönlich existierend, die Trinität als erst durch sukzessive Willensakte des Vaters geworden dargestellt erscheint. Auch Origenes, der hier weit weniger vom korrekten Ausdruck entfernt ist, braucht Philonische Bezeichnungen, z. B. ὁ δεύτερος θεός (C. Cels. 5, 39).

⁴⁰ Der Übertritt Tertullians zum Montanismus erfolgte nach der Auffassung einzelner Forscher schon um 205, nach andern erst um 213. Siehe oben S. 207.

behandelt, gegen Häretiker (Marcion, Hermogenes, die Valentinianer, Praxeas) gekämpft, dogmatische Lehren erörtert und das Christentum gegen die Heiden verteidigt (Apologeticus, Ad nationes, Ad Scapulam). In seiner Polemik gegen die Gnostiker benützte er die Schrift des Irenäus. Was seinen dogmatischen Standpunkt in der Theologie angeht, so ist er wie Hippolytus von Rom strenger Trinitarier. Er gebrauchte zuerst den Ausdruck Trinitas zur Bezeichnung des Vaters, des Logos und des Heiligen Geistes (Adv. Praxeas c. 2 ff.); aber er hält die engsten Beziehungen fest zwischen den drei göttlichen Personen, die in der Einheit verbunden sind (trinitas unius divinitatis Pater et Filius et Spiritus Sanctus: De pudicitia c. 21). Dies ist auch wichtig für die Beurteilung der damaligen Lehre der römischen Kirche über die Dreieinigkeit. Den Häretikern gegenüber hat Tertullian die Ausführungen des hl. Irenäus über die Überlieferung der wahren Lehre in der Kirche in eine juristische Form gekleidet in seiner Schrift „De praescriptione haereticorum“. Die Geister dachte er sich mit einer gewissen Körperlichkeit umgeben und zog daraus Schlußfolgerungen über die Seele und deren Fortpflanzung (De anima; vgl. auch De carne Christi und De resurrectione carnis). Als Montanist verteidigte Tertullian nach seinem Bruch mit der Kirche die neue Prophetie, die strengen Forderungen der Aszese. Was die kirchliche Bußdisziplin betrifft, so lehrte Tertullian (De poenitentia) vor seinem Austritt aus der katholischen Kirche die uneingeschränkte Gewalt der Kirche, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden zu vergeben, auch den Christen, die sich einer Kapitalsünde schuldig gemacht hatten, nach der strengen öffentlichen Buße (Exomologese) einmal Verzeihung und Wiederaufnahme zu gewähren. Als Montanist zog er diese Lehre ausdrücklich zurück (De pudicitia) und erklärte, den Kapitalsündern (Mord, Ehebruch, Apostasie) könne nicht die Kirche („numerus episcoporum“), sondern nur der Heilige Geist (durch einen Propheten) die von Gott gewährte Verzeihung verkündigen und gewährleisten⁴¹. In seinen eschatologischen Anschauungen ist er Chiliast.

Abgesehen von den Mitteilungen über die Verfolgung der Kirche in Afrika erfahren wir aus den Schriften Tertullians wenig Einzelheiten

⁴¹ Die Schrift De pudicitia ist wohl nicht gegen einen Erlaß eines römischen Bischofs (Kallistus), daß er den Kapitalsündern Wiederaufnahme gewähre, sondern gegen eine entsprechende Erklärung des Bischofs von Karthago (Agrippinus) gerichtet, die sich mit der Auffassung und Übung der katholischen Kirche überhaupt deckte, wie aus der eigenen Schrift Tertullians De poenitentia hervorgeht. Die Kontroverse über die Frage hängt auch zusammen mit der Auffassung der Angaben der Philosophumena Hippolyts über die disziplinarischen Bestimmungen des Papstes Kallistus (oben S. 283). G. Esser, Der Adressat der Schrift Tertullians De pudicitia und der Verfasser des römischen Bußedikts, Bonn 1914. K. Adam, Das sog. Bußedikt des Papstes Kallistus (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München), München 1917. A. d'Alès, Tertullien et Calliste: Revue d'hist. eccl. XIII (1912), 5—33 mit mehreren Forts.; Zéphyrin, Calliste ou Agrippinus?: Recherches de science relig. XI (1926) 254 ff. G. Bardy, L'Édit d'Agrippinus: Revue des sciences relig. IV (1924) 1—25. Vgl. auch die Literatur.

über die Geschichte der afrikanischen Christengemeinden. Um so mehr dagegen lernen wir von ihm über das religiöse Leben und über die kirchlichen Sitten und Gebräuche seiner Zeit. Für die folgenden Jahrzehnte (ca. 220—250) bis zum Episkopat Cyprians fehlen uns beinahe alle Nachrichten über die Kirche in Afrika. Nur durch gelegentliche Mitteilungen in Briefen Cyprians erfahren wir, daß unter einem seiner Vorgänger auf dem Bischofstuhl von Karthago, Agrippinus, eine Synode die von Häretikern gespendete Taufe für ungültig erklärte⁴², eine Ansicht, die Tertullian ebenfalls verteidigt hatte. Eine weitere vorecyprianische Synode von 90 afrikanischen Bischöfen verurteilte den Bischof Privatus von Lambäsis wegen Häresie und entsetzte ihn seines Amtes⁴³. Die Bischöfe Fabianus von Rom und Donatus von Karthago erließen gegen Privatus strenge Schreiben; jenes Ereignis fällt somit in die Zeit zwischen 236 und 248. Die Tatsache, daß die wegen der Angelegenheit des Privatus versammelte Synode 90 Bischöfe aus den nordafrikanischen Provinzen zählte, beweist die große Verbreitung des Christentums in diesen Ländern. Die Schriften Tertullians und die übrigen geschichtlichen Quellen offenbaren enge Beziehungen zwischen den afrikanischen Gemeinden und der römischen Kirche. Die Ereignisse in Rom fanden stets sofort einen Widerhall in Karthago.

8. Die Entwicklung der kirchlichen Verfassung; der Klerus im 3. Jahrhundert.

Die Zeit vom Ende des 2. bis Mitte des 3. Jahrhunderts brachte einen bedeutenden Ausbau der innerkirchlichen Verwaltung. Was zunächst die Einzelgemeinden betrifft, so verlangte die wachsende Zahl der Gläubigen und der Ausbau des liturgischen Gottesdienstes entsprechende Versammlungsräume. Seit etwa 200 erhielten die größeren Gemeinden in den Städten eigene Gebäude, die ausschließlich der kirchlichen Verwaltung und der Feier der Liturgie dienten, dabei vielfach zugleich Wohnsitze des Bischofs und der Presbyter waren. Diese „Häuser der Kirche“ erscheinen im 3. Jahrhundert als Kollektivbesitz der Gemeinden, die ebenfalls in dieser Zeit ihre Grabstätten als gemeinsamen Besitz hatten⁴⁴. In den großen Städten erhielten die Christengemeinden im Laufe des 3. Jahrhunderts mehrere solche „Häuser der Kirche“, die in Rom mit dem Namen „titulus“ bezeichnet wurden, von der Inschrift, die den Namen des ursprünglichen Besitzers angab. Der weitere Ausbau des Klerus erfolgte dann in den einzelnen Gemeinden durch die Entstehung der niederen Kleriker und

⁴² Cypr., Ep. 71, c. 3; Ep. 73, c. 3, ed. Hartel S. 774 780.

⁴³ Cypr., Ep. 59, c. 10, ed. Hartel S. 677.

⁴⁴ Auf welcher rechtlichen Grundlage die Christen als Körperschaft solchen auch gelegentlich vom Staat anerkannten Gemeindebesitz haben konnten, obgleich sie Bekenner einer „religio illicita“ waren, ist nicht mit Sicherheit festgestellt. Vgl. unten S. 338 f.

deren teilweise Eingliederung in die Hierarchie. Weiter in der Gesamtkirche durch Bildung größerer Gruppen von Gemeinden um eine Hauptkirche innerhalb natürlich begrenzter Gebiete, zugleich beeinflußt durch die historische Stellung der Hauptkirche (Metropolitanverfassung). Damit hängt die Entwicklung der Synoden zu einem regelmäßigen Organ für die kirchliche Verwaltung zusammen.

1. Die Ordines minores.

Solange die Gläubigen in den einzelnen Christengemeinden noch weniger zahlreich waren, genügten die Diakonen zur Erfüllung des Dienstes bei den liturgischen Versammlungen und zur Leitung der Geschäfte der kirchlichen Verwaltung. Jedoch mit der wachsenden Zahl der Gläubigen und der dadurch bedingten Entwicklung der Verwaltung, sowie mit der Ausbildung der liturgischen Feier mußten andere Personen zu kirchlichen Diensten herangezogen werden. Es bildeten sich bestimmte Ämter für den niederen Kirchendienst, sei es bei der Liturgie oder in der Verwaltung, und die Personen, die mit diesen Ämtern betraut wurden, erscheinen vom Anfange des 3. Jahrhunderts an als Mitglieder des Klerus; sie waren die niederen Kleriker. Die Entwicklung war jedoch in dieser Beziehung nicht in allen Teilen der Kirche eine gleiche. Am frühesten vollzog sie sich im Abendland, speziell in Rom. Von den niederen Klerikern finden wir zuerst den *Lektor* erwähnt in der um 200 von Tertullian verfaßten Schrift „De praescriptione“ (c. 41). Es ist kein Zweifel, daß sich damals in Rom ebenfalls der Dienst, bei den liturgischen Versammlungen die heiligen Schriften vorzulesen, bereits zu einem stehenden kirchlichen Amt entwickelt hatte. Gleichfalls im Anschlusse an die liturgische Feier entstanden die Ämter der *Türhüter* (*Ostiarii*), die als *Pförtner* der Kirchengebäude angestellt waren, und der *Exorzisten*, die bei der Vorbereitung der Katechumenen auf die heilige Taufe sowie bei der Spendung dieses Sakramentes mitwirkten. Mehr für die Bedürfnisse der kirchlichen Verwaltung, aber auch zur Unterstützung der Diakonen bei ihren liturgischen Verrichtungen bildeten sich die Ämter der *Subdiakonen* als der Gehilfen der Diakonen und der *Akolythen* als der Begleiter höherer kirchlicher Personen und zur Ausführung von Dienstleistungen bei der Liturgie wie in den „Häusern der Kirche“.

In Rom werden diese fünf Klassen von niederen Klerikern im Jahre 251 von Papst Kornelius angeführt; es gab in der Hauptstadt damals 46 Priester, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akolythen, 52 Exorzisten, Lektoren und Ostiarier⁴⁵. Um dieselbe Zeit finden wir in den Briefen des hl. Cyprian für Karthago oder andere afrikanische Gemeinden die niederen Kirchenämter alle erwähnt mit Ausnahme der Ostiarier, woraus jedoch nicht geschlossen werden darf, daß diese nicht in Afrika bestanden. Es liegt auf der Hand, daß diese niederen Kleriker nicht in gleicher Weise in allen Gemeinden vorhanden waren, sondern bloß in den größeren, wo die Notwendigkeit der angeführten Dienstleistungen sich erwiesen hatte. In kleineren Gemeinden

⁴⁵ Corn. bei Euseb., Hist. eccles. 6, 43.

bedurfte man nur des einen oder andern kirchlichen Dieners. Für den Orient zeigen uns die Quellen eine andere Entwicklung des niederen Klerus. Es werden wohl in dieser Zeit im allgemeinen kirchliche Dienstleistungen erwähnt, allein die Personen, die sie verrichteten, gehörten nicht zum Klerus, mit Ausnahme der Subdiakonen und der Lektoren, die später als niedere Kleriker genannt werden und deren Amt sich wohl in dieser Epoche ausbildete. Die niederen Kleriker erhielten jedoch auch später, und somit gewiß ebenfalls zur Zeit der Bildung dieser Dienste, nirgends eine eigentliche Weihe; sie wurden bloß durch einen ihrer Verrichtung entsprechenden Akt berufen und erhielten dabei den Segen des Bischofs..

2. Die kirchliche Einheit und die Stellung der römischen Kirche.

Den Ausgangspunkt jeder weiteren Entwicklung der kirchlichen Verfassung bildet die einzelne Gemeinde mit ihrem Bischof als ihrem monarchischen Oberhaupte. Bei der weiteren Ausbreitung des Christentums stellte sich als Regel heraus, daß jede römische civitas oder der civitas entsprechende Stadt mit ihrem Territorium eine Gemeinde bildete und einen Bischof hatte. Jedoch war die Kirche von Anfang an nicht ein bloßes Aggregat für sich bestehender Gemeinden, sie wußte sich vielmehr als das eine Reich Gottes, als einen Leib mit vielen Gliedern unter einem Haupte, Christus⁴⁶. Sie durfte nicht der Zersplitterung und Teilung anheimfallen; sie mußte den Zusammenhang aller Glieder sorgfältig wahren. Fühlten sich doch alle Gläubigen vereint in einem Glauben und in einer Hoffnung, und erstreckten sich doch die Äußerungen der christlichen Liebe auf alle Brüder im Glauben. Diese enge Verbindung fand ihren Ausdruck von Anfang an durch die Glaubensboten, Lehrer und Propheten, die keinen festen Wohnsitz hatten, sondern von einer Gemeinde zur andern reisten und für die Ausbreitung des Evangeliums wirkten; ferner in dem lebhaften Austausch von Briefen zwischen einzelnen Gemeinden und deren Vorstehern bei besondern Anlässen. Wichtige kirchliche Nachrichten, besonders über Bischofswahlen, über glorreiche Martyrer, über auftauchende Irrlehren, über verhängte Strafen, wurden andern Gemeinden mitgeteilt. Einzelne reisende Christen, auch die Geistlichen, hatten sich über die ungestörte Kirchengemeinschaft auszuweisen und bedurften dazu eines bischöflichen Schreibens, das über sie eine Mitteilung machte, sie fremden Bischöfen empfahl und sie auch, wenn sie auswärts bleiben wollten, mit Ehren aus dem bisherigen Kirchenverbande entließ. Man nannte diese Briefe später mit einem allgemeinen Aus-

⁴⁶ Cyr., De cath. Eccles. unitate, ed. Hartel S. 209 f.; Ep. 69, c. 2, S. 750 f. Alle einzelnen Kirchen zusammengefaßt heißen: αἱ κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας (dieser Ausdruck auch Ignat., Ad Smyrn. c. 8. Clem. Alex., Strom. 7, 17) παροικίαι (Aufschrift der Ep. Eccles. Smyrn. de mart. Polyc., bei Migne, Patr. gr. 5, 1029). Der Name Ecclesia catholica entspricht sowohl in Bezug auf die Universalität in Zeit und Raum als in Bezug auf die organische Einheit im Gegensatz zur Zersplitterung der Sekten den biblischen Ideen in Mt 28, 19; Io 17, 21; Mk 16, 15; 1 Kor 12, 12; Eph 4, 11—13.

druck „Formaten“ (*litterae formatae*), und im 4. Jahrhundert wurden darüber besondere Vorschriften erlassen. Zu ihnen gehörten die Empfehlungs-, die Friedens- und Gemeinschafts- wie auch die Entlassungsschreiben; für sie kamen nach und nach bestimmte Formen auf, um ihre Echtheit konstatieren zu können⁴⁷. Zu den nicht für einzelne Personen, sondern für ganze Kirchen bestimmten Briefen gehören die der Kirche von Smyrna über den Tod des Polykarp an die in Philomelium und andere, sowie die der Kirche von Lyon und Vienne an die kleinasiatischen Gemeinden.

Ein weiterer Zusammenschluß von Gemeinden um eine Hauptkirche trat vor dem Ausgang des 2. Jahrhunderts noch nicht hervor, abgesehen von der römischen Kirche, deren Liebestätigkeit und Hirtensorge sich auch über entlegene Gemeinden erstreckte und die von der nachapostolischen Zeit an als die erste Kirche erscheint, die, ohne daß von einer Seite Widerspruch erhoben worden wäre, in allen die ganze Kirche betreffenden Angelegenheiten die leitende Stellung einnimmt (s. oben S. 239). Die ersten und vornehmsten unter den Bischöfen waren somit die von Rom, allgemein als Nachfolger Petri bekannt. Bei den Schriftstellern um die Mitte des 3. Jahrhunderts erscheinen sie mit dem von Christus dem Apostelfürsten verliehenen Primat ausgestattet⁴⁸. Freilich waren in den ersten Jahrhunderten noch nicht die sämtlichen Folgerungen entwickelt,

⁴⁷ Von den *litterae communicatoriae*, einfachen Gemeinschaftsbriefen, handeln Conc. Elib. can. 25 58 und Arelat. (314) can. 9. Spätere Synoden wiederholen, kein Fremder sei ohne Friedensbriefe aufzunehmen, solche seien von Bischöfen, auch von Chorbischöfen, nicht aber von einfachen Landpriestern zu erteilen (Conc. Antioch. [341] can. 7 8), kein Kleriker soll ohne Empfehlungsbriefe seines Bischofs reisen oder Aufnahme finden (Conc. Sard. can. 12 15. Carthag. [343—348] can. 5. Laodic. can. 41). Die *κοινωνικά* oder Gemeinschaftsbriefe an einen neuen Bischof erwähnt die Epist. Synodi Antioch. bei Euseb., Hist. eccles. 7, 30. Vgl. Valesius in der Ausgabe des Eusebius zu dieser Stelle. Nicht alles in der späteren Form der *epistola formata* ist ursprünglich; im 4. Jahrhundert war aber die Form im wesentlichen schon feststehend.

⁴⁸ Für Cyprian ist Fabiani locus der locus Petri (Ep. 55, c. 8, ed. Hartel S. 630), die Gemeinschaft mit Papst Kornelius die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche (ebd. c. 1, S. 624), die römische Kirche „die *ecclesia principalis*, unde unitas sacerdotalis exorta est“ (Ep. 59, c. 4, S. 683), die „*matrix et radix Ecclesiae catholicae*“ (Ep. 48, c. 3, S. 607); die Kirche ist ihm „a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata“ (Ep. 70, c. 3, S. 769). H. Koch (Cyprian und der römische Primat: Texte und Untersuchungen, 3. R. V, 1, Leipzig 1910) sucht nachzuweisen, daß der hl. Cyprian nicht als Zeuge für einen eigentlichen Primat des römischen Bischofs, sondern als „Episkopalist“ angesehen werden muß. Vgl. dagegen Katholik, 4. F. V (1910) 376 ff. Corn. F. Cremin, The ecclesiology of St. Cyprian: Cathol. University Bull. 1910, 365 ff. (mit Forts.). Kneeller, Römisch-katholisch beim hl. Cyprian: Zeitschr. für kath. Theol. 1911, 253—271. Seitz, Cyprian und der römische Primat, Regensburg 1911. Cyprian hatte bei aller Anerkennung der zentralen Stellung der römischen Kirche und der höheren Autorität der römischen Bischöfe doch eine noch unvollkommene Auffassung von der Natur dieses römischen Primates. Vgl. A. d'Alès, La théologie de St. Cyprien (Paris 1922) 218—223; L. Saltet, St. Irénée et St. Cyprien sur la primauté romaine: Bull. de littér. ecclés. 1900, 179—206.

die sich aus der Idee des Primates ergeben; sie mußten mit der Zeit aber immer klarer hervortreten. Die Idee blieb stets die gleiche; immer hatte die Kirche, der Entwicklung ihrer Verfassung entsprechend, in dem römischen Primaten einen Mittelpunkt ihrer Einheit, ein zusammenhaltendes, festes Band. So wenig uns auch von den Bischöfen Roms in den ersten drei Jahrhunderten überliefert ist, das Wenige genügt, um ihre Stellung und ihren Einfluß in der Kirche zu erweisen⁴⁹.

3. Die kirchlichen Metropolen.

Gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts finden wir um einzelne Hauptkirchen besondere Gruppen von christlichen Gemeinden, die in ihrer weiteren Entwicklung zu den Kirchenprovinzen oder Metropolitanverbänden führten. Diejenigen Kirchen der Hauptstädte, von denen aus andere nach und nach gegründet worden waren, erschienen zu diesen im Verhältnisse von Mutter- und Stammkirchen (Metropolen), und ihre Bischöfe behielten eine gewisse Obergewalt über die durch sie eingesetzten Bischöfe der jüngeren oder Tochterkirchen. Da die Apostel und überhaupt die ersten Glaubensboten vor allem in den Hauptorten der Provinzen gewirkt hatten und diese Hauptstädte zudem bereits großen Einfluß auf die kleineren Nachbarstädte besaßen, so fielen häufig diese Mutterkirchen mit den politischen Metropolen zusammen; aber nicht wegen der bürgerlichen Bedeutung der Stadt, sondern als Mutterkirchen behaupteten sie einen solchen Vorrang⁵⁰. Die mit einer Hauptkirche in besonderem Verbande stehenden Gemeinden waren naturgemäß solche, die mit ihr in einem durch natürliche Grenzen umschlossenen Territorium lagen. Und da die römischen Provinzen vielfach solche durch die geographische Lage und die Geschichte vereinigte Territorien waren, so bahnte sich früh eine Anpassung der kirchlichen Einteilung an die politische an. Hoch verehrt wurden besonders die unmittelbar apostolischen (von den Aposteln selbst gegründeten) Kirchen, wie Rom, Antiochien, Ephesus und andere⁵¹. Zu der Verbindung mehrerer Gemeinden unter einem Haupte, dem Bischof der Stammkirche, hatten die Apostel in gewissem Sinne den Grund gelegt. Jerusalem war schon anfangs Haupt- und Mutterkirche für Judäa, Samaria und Galiläa⁵²; nach der völligen Zerstörung Jerusalems verschwand jedoch dieser Vorrang, der ihr erst in der nachkonstantinischen Zeit wieder verliehen

⁴⁹ M. Besson, *St. Pierre et les origines de la primauté romaine*, Genf 1929.

⁵⁰ Thomassin., *De vet. et nov. Eccles. disc.* p. 1, l. 1, c. 39 f. Phillips, *Kirchenrecht* II 25 ff. Der Name *μητροπολίτης* (Conc. Nic. can. 4; vgl. mit can. 6. Conc. Antioch. [341] can. 9) setzt den Metropolitanverband als *κατὰ τὸν ἀρχαῖον κρατήσαντα τῶν πατέρων ἡμῶν κανόνα* bestehend voraus.

⁵¹ Tertullian (*De praescr.* c. 31 f.) hebt die unmittelbar apostolischen Kirchen hervor und reiht ihnen die später gegründeten, „pro consanguinitate doctrinae“ ebenfalls für apostolisch erachteten an; die Häretiker, bemerkt er, finden keine Aufnahme ab „ecclesiis quoquo modo apostolicis.“

⁵² Über die Stellung Jerusalems vgl. Hegesipp. bei Euseb., *Hist. eccles.* 3, 33.

wurde. Ende des 2. Jahrhunderts erscheint der Bischof von Cäsarea als der erste unter den Bischöfen der palästinensischen Provinz. Die syrischen Kirchen standen unter Antiochien, wie die ägyptischen unter Alexandrien als Metropolen. So konnte Heraklas von Alexandrien († 247) den Bischof Ammonius von Thmuis absetzen und dort einen neuen Bischof weihen⁵³, und der Bischof Serapion von Antiochien in der Angelegenheit des apokryphen Petrus-evangeliums den Gläubigen von Rhossus in Zilizien gegenüber eingreifen. Der Einfluß der Bischöfe von Alexandrien und Antiochien reichte im 3. Jahrhundert über die Grenzen der engeren Provinzen hinaus, deren Hauptstädte jene beiden Städte waren; die beiden Gemeinden waren durch historische Bande mit andern, weiter entlegenen Kirchen verknüpft. Im Zentrum von Kleinasien erscheint Cäsarea in Kappadozien als eine Hauptkirche, an der Südküste Ephesus in der Provinz Asia. Die lateinischen Provinzen Nordafrikas (Afrika, Numidien und Mauretanien) hatten ihr kirchliches Zentrum in Karthago, wo die Generalsynoden der Bischöfe dieser Provinzen unter dem Vorsitze des karthagischen Oberhirten abgehalten wurden, während auch die Bischöfe der einzelnen Provinzen unter sich ihre Versammlungen abhielten. Um Rom bildete sich, abgesehen von der Stellung der römischen Kirche zu der Gesamtkirche, eine besondere Gruppierung der Bischöfe von Mittel- und Süditalien, die ihre Synoden im 3. Jahrhundert in Rom abhielten. Solche unter einem hervorragenden Bischof vereinigte Komplexe von Kirchengemeinden hießen später Provinzen (Eparchien)⁵⁴. Bis zum 4. Jahrhundert war die Metropolitanverfassung, wodurch der Bischof der Hauptstadt einer Provinz eine höhere Stellung einnahm, im Orient und in Afrika ausgebildet, ohne daß wir die Entwicklung im einzelnen verfolgen könnten. Doch blieben dabei auch größere, an eine Hauptkirche sich anschließende Gruppen bestehen, die die Bischöfe mehrerer Provinzen umfaßten. In Afrika war der Bischof von Karthago Obermetropolit (Primas), während der älteste Bischof jeder Provinz dieser vorstand, so daß hier die Metropolitan Gewalt nicht an eine bestimmte Stadt geknüpft war⁵⁵. Auch sonst gab es größere Metropolen, die nicht einer, sondern mehreren Provinzen vorgesetzt waren, worin die Anfänge der späteren Patriarchalverfassung liegen. Der alexandrinische Bischof stand auch der Thebais, der Pentapolis und Libyen vor; später finden wir ihn über neun Provinzen gestellt. Unter den Bischöfen, die dem Stuhle von Antiochien unterworfen waren, standen nicht wenige ganzen Provinzen vor. Wenn uns auch über die Bildung der einzelnen Metropolen keine genauen Nachrichten erhalten sind, so

⁵³ Phot., *Collectanea et Demonstrationes* (Migne, Patr. gr. 104, 1229).

⁵⁴ Ἐπαρχία, provincia (Conc. Nic. can. 4 5); παροιμία, Diözese (Can. apost. n. 14. Conc. Ancy. can. 18).

⁵⁵ Vgl. Hefele, *Konziliengesch.* I² 182.

beweist doch ihre häufige Erwähnung im 4. Jahrhundert, ohne daß ihre Neuerrichtung berichtet würde, daß dieselben schon geraume Zeit vorher bestanden.

Innerhalb der Metropolitanbezirke blieben die Diözesen mit ihrem einen Bischof an der Spitze die althergebrachte Grundlage der kirchlichen Verfassung. Eine besondere Klasse von kirchlichen Vorstehern bildeten im Orient bereits im 3. Jahrhundert die Landbischöfe (Chorepiscopi), die zum Teil wirklich geweihte Bischöfe, zum Teil aber bloße Priester waren, wie es denn auch für Landgemeinden eigene Priester und Lehrer gab⁵⁶.

4. Die Synoden.

Mit der Ausbildung der Metropolitanverfassung ging die Entwicklung des Synodalinstituts gleichen Schritt. Wie dem Bischof der Rat seiner Priester zur Seite stand, so versammelten die Bischöfe der Hauptkirchen die Vorsteher der umliegenden Gemeinden, um gemeinsame Interessen zu beraten. Dies ist die älteste Form der Konzilien, die seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zur Bekämpfung der Irrlehren und Spaltungen (Montanisten, Osterstreit) immer häufiger wurden. Hier ward die Zusammengehörigkeit der Kirchen und ihrer Bischöfe klar zum Ausdruck gebracht, den verderblichen Einflüssen der Häretiker Widerstand geleistet und gemeinsamen Gegnern gemeinsames Wirken der Bischöfe entgegengestellt. Diese bischöflichen Zusammenkünfte fanden im 3. Jahrhundert in manchen Gegenden bereits regelmäßig statt unter dem Vorsitze des Bischofs einer Hauptstadt, meist einmal, bisweilen auch zweimal des Jahres⁵⁷. Auf die Entwicklung der Metropolitanverfassung hatten diese regelmäßigen Synoden der Bischöfe bestimmt begrenzter Territorien großen Einfluß. Entscheidende Stimme hatten nur die Bischöfe; Priester und Diakonen konnten teilnehmen, letztere gewöhnlich stehend, während Bischöfe und Priester saßen; auch die Laien waren nicht ausgeschlossen, da die Versammlung öffentlich in dem liturgischen Versammlungsort stattfand. Die Beschlüsse der Synoden wurden meistens durch Rundschreiben andern Bischöfen mitgeteilt. Bischöfe, die nicht persönlich erscheinen konnten, durften sich durch andere Bischöfe vertreten lassen, wie

⁵⁶ Die Epist. synod. Conc. Antioch. 269 (bei Euseb., Hist. eccles. 7, 30) spricht von Bischöfen τῶν ὁμόρων ἀγρῶν, Conc. Neocaes. 314, can. 14 und Ancyr. can. 13 von χωρεπίσκοποι, während Dionysius von Alexandrien (bei Euseb., Hist. eccles. 7, 30) πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν κύμασι ἀδελφῶν nennt. Das Konzil von Antiochien 341 setzt Chorbischöfe mit dem ordo episcopalis voraus, beschränkt aber doch ihre Weihewalt (can. 10). H. Grisar, I vescovi di campagna nell' antichità cristiana: Civiltà cattol. 1904, IV 205—218; Vescovi di campagna e vescovi cardinali nell' antichità, ebd. 1905, I 209—224 729—743. F. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient, München 1903.

⁵⁷ Euseb., Hist. eccles. 5, 16 23. Tertull., De ieiunio c. 13. Firmilian., Ep., bei Cypr., Ep. 75. Conc. Nic. can. 5. Can. apost. n. 36. Die ersten bekannten Synoden sind die von Apollinaris von Hierapolis und Sotas von Anchialus gehaltenen.

dies 256 zu Karthago der Fall war. Die der Synode vorsitzenden Bischöfe höheren Ranges, meist Metropolitcn, pflegten die Beschlüsse allein zu unterschreiben⁵⁸. Wir besitzen von den ältesten Synoden, außer von einigen afrikanischen unter Cyprian und der antiochenischen von 269, keine Akten mehr.

Vierter Abschnitt.

Die Zeit der großen Verfolgungen und der Sieg des Christentums.

(Vom Jahre 250 bis zum Jahre 313.)

1. Der systematische Kampf des heidnischen Römerstaates gegen die Kirche von Decius bis auf Diokletian.

Der Kampf des heidnisch-römischen Staates gegen das Christentum nahm seit der Mitte des 3. Jahrhunderts einen andern Charakter an. Bis dahin waren keine eigenen Verfolgungsedikte gegen alle Christen erlassen worden, sondern man suchte das Christentum als *religio illicita* mehr deshalb zu unterdrücken, weil seine Mitglieder den Kultus der Staatsgötter und des Kaisers verweigerten und darum als ein gefährliches Element betrachtet wurden (oben S. 147 f). Durch das Reskript Trajans war das Vorgehen, das die Staatsbeamten in den auf dieser Basis geführten Christenprozessen einzuschlagen hatten, geregelt worden. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts erließen einzelne Kaiser besondere Edikte, die der weiteren Verbreitung des Christentums Einhalt tun sollten und die gegen den Klerus und die Katechumenen gerichtet waren. Kaiser Decius unternahm es, durch allgemeine Edikte gegen alle Christen das Christentum auszurotten, und in ähnlicher Weise ging Valerian gegen die Bekenner des Namens Christi vor, bis dann Diokletian den letzten entscheidenden Kampf unternahm.

Decius Trajanus (249—251) bestieg den Kaiserthron nach Besiegung des Philippus Arabs. Er unternahm es, die Macht und Würde des Reiches auf den alten Grundlagen zu befestigen und zu erhöhen. Nun brach eine neue Christenverfolgung aus, die an Ausdehnung wie an Grausamkeit alle früheren übertraf. Die christliche Religion erschien dem Kaiser als unverträglich mit dem Bestande des Reiches und die Zurückführung der Abgefallenen zum alten Götterdienste als ein Gebot der Notwendigkeit. Ein Edikt, das Anfang Januar 250 veröffentlicht wurde, forderte, daß alle die Götter verehrten; die sich Weigernden sollten zuerst mit Zusprachen und

⁵⁸ In Betreff der Unterschriften sagt Polykrates von Ephesus (bei Euseb. a. a. O. 5, 24): „Würde er die Namen der mit ihm vereinigten Bischöfe schreiben, so wäre ihre Anzahl viel zu groß.“ Sie waren also nicht unterschrieben. So geschah es auch in Rom unter Viktor I.

Drohungen, dann mit verschiedenen Folterqualen dazu gezwungen werden. Man bestimmte einen Termin, an dem alle Christen vor den Ortsobrigkeiten erscheinen sollten, um zu opfern; wer vorher aus der Heimat floh, den traf Verlust des Vermögens und Verbot der Rückkehr bei Todesstrafe; die sich nicht freiwillig stellten, wurden vorgeführt, verhört und dann gefoltert. Beamte, die sich nachlässig zeigten, wurden mit den schwersten Strafen bedroht. Gegen die Bischöfe ward gleich anfangs die Todesstrafe bestimmt; sie wurde vollzogen an Fabian von Rom, Babylas von Antiochien, Alexander von Jerusalem, dem syrischen Bischof Achatius. Die Bischöfe Dionysius von Alexandrien, Gregor von Neu-Cäsarea, Cyprian von Karthago retteten sich, den apostolischen Grundsätzen getreu und um die Bedrängnisse ihrer Gemeinden zu mildern, durch die Flucht. Mit erfinderischer Grausamkeit wurden die Martern verschärft. Während viele Christen standhaft in den Tod gingen, waren viele andere, darunter Bischöfe und andere Kleriker, so schwach, angesichts der drohenden Todesqualen ihren Glauben zu verleugnen (Gefallene, lapsi), und ließen sich herbei, zu opfern (thurificati, sacrificati); einige erkauften sich Scheine (libelli) von den Obrigkeiten, daß sie geopfert, oder doch, daß sie den Staatsgesetzen Genüge geleistet hätten (libellatici), oder sie ließen ihre Namen in das amtliche Verzeichnis der den Gesetzen Gehorsamen eintragen (acta facientes). Es gab darin viele Verschiedenheiten; einige opferten gleich anfangs, andere gaben erst unter der Pein der Folter nach; einige holten selbst Zeugnisse von den Behörden, andere ließen sie abholen oder nahmen die ihnen von Freunden erwirkten an.

Zu den Opfern dieser Verfolgung gehören: Origenes, der in Tyrus grausam gefoltert, im Kerker festgehalten ward und bald nach Aufhören der Verfolgung infolge der erlittenen Mißhandlungen starb; der 15jährige Dioskorus in Alexandrien, dessen Standhaftigkeit unter den Martern den heidnischen Statthalter so zur Bewunderung hinriß, daß er ihm, zugleich mit Hinweis auf sein jugendliches Alter, die Freiheit gab; die Jungfrau Agatha zu Catania auf Sizilien, der Priester Felix zu Nola, Aurelius und Numidius in Afrika, der Priester Pionius in Smyrna. In Alexandrien hatte schon ein Jahr vor dem Erscheinen des Edikts ein heidnischer Wahrsager den Pöbel gegen die Christen aufgereizt. Hier ward der betagte Metras mißhandelt und gesteinigt, ebenso eine Frau Quinta; die Jungfrau Apollonia, der man die Zähne ausschlug und sonstige Qualen zufügte, starb den Feuertod; Serapion ward an allen Gliedern gemartert und von einer Höhe herabgestürzt. Das Edikt verursachte nun um so größere Bestürzung; aber während manche abfielen, zeigten sich andere um so standhafter, wie namentlich Julian und Kronion, die öffentlich verbrannt wurden, der Soldat Besas, der jene vor den Unbilden des Pöbels zu schützen gesucht hatte und mit dem Beile enthauptet ward, Makar aus Libyen, Heron, Ater, Isidor, Epimachus, Alexander, die den Feuertod starben. Noch viele andere Martyrer beiderlei Geschlechts erwähnt Bischof Dionys von Alexandrien. Die Verfolgung richtete wegen der bedeutenden Zahl der schwachen Christen, die abfielen, in der Kirche

eine große Verwirrung an, die noch vermehrt wurde durch die schwierige Stellung, in die die kirchlichen Vorsteher gegenüber den Abgefallenen kamen (unten S. 342 ff. die Streitigkeiten über die Buße).

Als Decius 251 im Kampf gegen die Goten gefallen war, ließ unter Gallus und Volusianus (251—253) die Verfolgung zunächst nach, da Kriege und Empörungen die Tätigkeit der Kaiser sehr in Anspruch nahmen. Beim Ausbruch einer verheerenden Seuche, die sich über die meisten Provinzen des Reiches verbreitete, befahl Gallus, Apollo Sühnopfer darzubringen. In vielen Gegenden wurden jetzt die Christen wieder bedrängt, Bischöfe und Kleriker in die Verbannung geschleppt, wie die beiden Päpste Kornelius (252) und Lucius (253). Kornelius starb in der Verbannung; seine Leiche wurde nach Rom überführt und in der Kallistuskatakombe beigesetzt. Lucius kehrte aus dem Exil zurück.

Unter Kaiser Valerian (253—260) genossen die Christen im Anfang Ruhe, der Kaiser duldete sogar Gläubige als Angestellte in seinem Palast. Später jedoch ließ er sich durch seinen Günstling, den ägyptischen Theurgen Makrian, gegen die Christen aus Politik und Aberglauben einnehmen und erneuerte die Verfolgung. Sein erstes Edikt untersagte ihnen unter Todesstrafe die gottesdienstlichen Zusammenkünfte und den Besuch der Zömeterien und verordnete die Entfernung der Bischöfe und Priester von ihren Gemeinden (257). Als dies nichts fruchtete, sprach ein zweites Edikt (258) aus, die Geistlichen seien hinzurichten, die Senatoren und Ritter ihrer Würden und ihres Vermögens zu berauben, und wenn sie dennoch Christen blieben, ebenfalls zu enthaupten, vornehme Frauen seien nach Einziehung ihres Vermögens zu verbannen, die im Hofdienste befindlichen Christen mit Verlust aller Ämter und Güter gefesselt zur Arbeit in die verschiedenen kaiserlichen Güter zu verteilen.

In Rom wurde Papst Xystus II. mit vier Diakonen bei der Feier des Gottesdienstes auf dem Zömeterium des Kallistus ergriffen und sofort hingerichtet (6. August 258). Auch die beiden Diakonen Felicissimus und Agapitus starben an diesem Tage den Martyrertod, und drei Tage später wurde der Diakon Laurentius ebenfalls ergriffen und getötet¹. In Karthago war der hl. Cyprian, der nach dem ersten Edikt vor dem Prokonsul Afrikas sich als Christ und Bischof bekannt, aber die Angabe der Namen seiner Priester verweigert hatte, nach dem Verbote der gottesdienstlichen Versammlungen im Exil tätig, wurde dann vom neuen Prokonsul Galerius Maximus beim Erscheinen des zweiten Ediktes zum Tode durch das Schwert verurteilt, welchen Spruch er mit Dank gegen Gott annahm und, nachdem er den Henker noch mit Geld belohnt hatte, an sich ruhig vollziehen ließ (14. September 258)². Derselbe Prokonsul ließ zu Utika 153

¹ P. Corssen, Der Schauplatz der Passion des römischen Bischofs Sixtus II.: Zeitschr. für neutestamentl. Wiss. XVI (1919) 147—166. Dazu P. Franchi de' Cavalieri: Studi e Testi XXXIII (1920) n. 4.

² Monceaux, Examen critique des documents relatifs au martyre de St. Cyprien: Revue archéol., 3^e sér. XXXVIII (1901) 249 ff. R. Reitzenstein, Die Nach-

Christen in eine Grube von ungelöschtem Kalk stürzen (daher *massa candida* genannt). In Spanien erlitt der Bischof *Fruktuosus* von *Tarracona* den Martertod; zu Cäsarea in Palästina wurden *Priscus*, *Malchus* und *Alexander* den wilden Tieren vorgeworfen. *Dionys* von Alexandrien hatte mit seinen Geistlichen die Mühsale eines mehrfachen Exils zu bestehen, in dem er aber für die Ausbreitung des christlichen Glaubens segensreich wirken und sich seiner Herde erhalten konnte. Die Verfolgung war äußerst heftig, erreichte aber ihr Ende, als *Valerian* von den Persern gefangen und schimpflich wie ein Sklave von ihnen bis an sein Ende behandelt ward.

Valerians Sohn *Gallienus* (260—268), in Bezug auf Erhaltung der Staatsreligion viel gleichgültiger, ließ das Verfahren gegen die Christen einstellen und ihnen die konfiszierten Kultusgebäude und Begräbnisplätze zurückgeben, so daß jene wenigstens die Stellung, die sie vorher hatten, wieder erlangten und Duldung genossen.

Bei den grenzenlosen Mißständen der Provinzen übernahmen einzelne Heerführer die Herrschaft (die sog. 30 Tyrannen). Von diesen setzte *Makrinus* (*Makrianus*) im Orient und in Ägypten bis um 262 die Verfolgung fort; ein christlicher Soldat *Marinus* ward zu Cäsarea in Palästina wegen seines christlichen Bekenntnisses enthauptet. Der Senator *Astyrius* ließ ihn ehrenvoll begraben. *M. Aurelius Flavius Klaudius II.* aus Illyrien, Sieger über die Goten bei *Naissus* in Obermösien (daher *Gotikus* genannt), ward von der Pest hinweggerafft, als er gegen die Königin *Zenobia* von *Palmyra*, Witwe des *Odenathus*, zu Feld ziehen wollte. Nach der kurzen Herrschaft des *Klaudius Quintillus*, Bruders des vorigen, wurde der kriegerische *Lucius Domitius Aurelianus* erhoben (270—275), der die *Zenobia* besiegte. Er hatte eben (275) eine neue Verfolgung gegen die Christen beschlossen, als seine Ermordung durch das Heer auf Anstiften seines Sekretärs *Mnestheus* die Ausführung vereitelte.

Vom Jahre 275 an genossen die Christen fast 30 Jahre lang Ruhe, da Kaiser *Diokletian* (seit 284) aus Klugheit und Menschlichkeit nicht daran dachte, sie zu beeinträchtigen; es wurden sogar Christen zu Statthaltern in den Provinzen ernannt, und nicht wenige lebten unbehelligt am Hofe, zum Teil in hohen Ämtern. An manchen Orten erbauten die Christen neue, größere Gotteshäuser und bewegten sich ziemlich frei und sorglos, verfielen aber auch vielfach in Verweltlichung³. Um die Verwaltung und die Verteidigung der Grenzen des sinkenden Reiches besser zu sichern, nahm *Diokletian* 285 den tapfern *Maximianus Herkulus* zum Mitregenten an,

richten über den Tod *Cyprians*: Sitz.-Ber. der Heidelberger Ges. der Wiss. 1913, n. 14; Ders.: Nachr. der Ges. der Wiss. in Göttingen 1919, 177—219. *P. Corssen*, Das Martyrium des *B. Cyprian*: Zeitschr. für neuest. Wiss. XV (1914) 221—233 mit zahlreichen Forts. bis XVIII. *P. Franchi de' Cavalieri*, Il martirio di *S. Cipriano*: Studi Romani II (1914) 189—215.

³ Vgl. *Euseb.*, Hist. eccles. 8, 12.

dem er 286 den Augustustitel und die Verteidigung des Abendlandes übertrug. Zu den beiden Kaisern kamen noch seit 292 zwei Cäsaren, mit jenen durch Familienbände enge verbunden, C. Galerius Maximianus für Illyrien, Konstantius Chlorus für Spanien, Gallien und Britannien. Das Reich erhielt eine neue Einteilung in Präfecturen, Diözesen und Provinzen, und die Überreste der republikanischen Formen verschwanden unter dem Glanze eines asiatischen Despotismus, dessen Mittelpunkt Diokletians Residenz in Nikomedien war. Diokletian selbst suchte wohl die heidnische Staatsreligion aufrechtzuerhalten, jedoch ohne gewaltsame Mittel. Zu diesen neigte aber sein Schwiegersohn Galerius, aufgereizt von seiner Mutter Romula, erfüllt von Aberglauben und Haß gegen die damals von dem Philosophen Porphyrius und dem Statthalter Hierokles heftig angegriffenen Christen. Der Augustus Maximian war ein roher Soldat, der in der Regel Diokletians höheren Einsichten folgte, aber öfter in auffallendem Zorne zu Grausamkeiten fortgerissen ward, während Konstantius Chlorus den Christen sich wohlwollend erwies. Vor allem lag den Augusti an der unbedingten Ergebenheit des Heeres; dieses von christlichen Elementen zu reinigen, wurden mehrere Versuche gemacht und hierbei öfter christliche Soldaten, die sich zu opfern weigerten, mit dem Tode bestraft⁴. Der im Reiche immer häufiger werdende Abfall von der alten Staatsreligion erregte auch bei Diokletian Bedenken, und immer mehr ließ er sich von Galerius für dessen Ansicht gewinnen, die Ausrottung des Christentums sei zu einer Notwendigkeit geworden. Feldherren und Statthalter, Rechts-

⁴ Über die Verfolgung im Heere vgl. Euseb. a. a. O. 8, 4. Über die Legio Thebaea bei Agaunum (St-Maurice im Kanton Wallis in der Schweiz), von der die Vita S. Romani, Eucherius von Lyon, Avitus von Vienne und Gregor von Tours reden, vgl. Ruinart, Acta marty. 237; Acta SS. Bolland. Aug. V 794; April II 212; Tillemont, Mémoires IV 421. A. Hirschmann, Die neueste Literatur über das Martyrium der theb. Legion: Histor. Jahrb. 1892, 783 ff. R. Berg, Der hl. Mauritius und die theb. Legion, Halle 1895. S. Mathieu, L'épistula Eucherii et le martyre de la légion Théb.: Muséon XVII, Löwen 1898. M. Besson, Monastierium Acaunense. Études critiques sur les origines de l'abbaye de St-Maurice en Valais, Freiburg (Schweiz) 1913. N. Peissard, La découverte du tombeau de St. Maurice martyr d'Agaune, St. Moritz 1922. An der Tatsache des Martyriums des hl. Mauritius und einzelner Genossen ist wohl nicht zu zweifeln. Über den christlichen Soldaten Maximilian in Numidien vgl. Ruinart a. a. O. 262; Tillemont a. a. O. IV 562. Über den Zenturio Marcellus s. Baronius, Annales ad an. 288, n. 1 f.; Ruinart a. a. O. 264. Daß die Christen wirklich durch eine Verschwörung gegen Thron und Reich die Verfolgung hervorriefen, wie Burckhardt (Die Zeit Konstantins d. Gr.) behauptete, ist völlig unwahr. Der angebliche Brief des alexandrinischen Bischofs Theonas (282—300) an den Praepositus cubiculariorum Lucian (Gallandi, Biblioth. IV 69 f. Vgl. Acta SS. Bolland. Aug. IV 583 f.), der diesem christlichen Hofbeamten Weisung geben will über sein Verhalten gegenüber dem Kaiser Diokletian, ist eine Fälschung. Vgl. Batiffol: Bulletin critique 1886; Harnack: Texte und Untersuchungen XXIV, 3 (Leipzig 1903) 93 ff. Über den Einfluß des Galerius auf den Ausbruch der Verfolgung s. H. Florian, Untersuchungen zur Diokletianischen Verfolgung (Diss.), Gießen 1928.

gelehrte und Götzenpriester, Orakel und Auspizien — alles sprach dafür. Galerius drang bei Diokletian durch.

Am 24. Februar 303 erschien in Nikomedien ein erstes Edikt, das befahl, alle christlichen Kirchen seien dem Erdboden gleichzumachen, die heiligen Bücher der Christen zu verbrennen, die bei ihrer Religion Beharrenden ihrer Würden zu entsetzen und als ehrlos zu betrachten, Privatpersonen der Freiheit zu berauben, Sklaven von der Freilassung auszuschließen. Schon Tags zuvor war die Kirche in Nikomedien niedergerissen worden. Einen Christen, der das Edikt abriß, traf Todesstrafe. Eine im kaiserlichen Palaste ausgebrochene Feuersbrunst, die Aufstände in Syrien und Armenien und der Widerstand einzelner Christen wurden benützt, die Christen insgesamt als Verschwörer gegen das Reich zu verdächtigen und viele von ihnen auf die Folter zu bringen. Bald verordnete ein zweites Edikt, alle Kirchenvorsteher zu verhaften und sie zur Verrichtung heidnischer Opfer zu nötigen; ein drittes befahl, die Gefangenen, die geopfert hätten, freizulassen, diejenigen, die sich weigerten, mit allen möglichen Peinen bis zum Tode dazu zu zwingen. Das kaiserliche Hofgesinde erhielt den Befehl, den Göttern zu opfern; Prisca und Valeria, die Gattinnen beider Herrscher, wurden dazu gezwungen, starben aber nachher elend in der Verbannung. Unter den Hofbeamten wurden Dorotheus und Gorgonius, die sich nicht fügten, erdrosselt, Petrus gegeißelt und langsam auf dem Roste gebraten. Bischof Anthimus von Nikomedien ward enthauptet; viele andere wurden verbrannt oder in das Meer versenkt. In den Provinzen erregten die kaiserlichen Erlasse Staunen und Entsetzen; bei der so großen Anzahl der Christen war es nicht zu verwundern, daß viele in der Verfolgung nicht standhielten. Aber das erhabene Beispiel der standhaften Bekenner trat um so strahlender hervor. Nicht einmal die heiligen Schriften lieferte man aus, und selbst wegen dieser Weigerung wurden viele Kirchenvorsteher hingerichtet, wie der afrikanische Bischof Felix zu Venusia 30. August 303. Diejenigen, die sich zu dieser Auslieferung herbeiließen, nannte man Traditoren⁵.

Da diese Maßregeln noch nicht den gewünschten Erfolg hatten, ließ ein viertes Edikt (304) den Christen nur die Wahl zwischen Abfall und Todesstrafe. War die Grausamkeit schon vorher erfindisch gewesen, den angeblichen Starrsinn der Christen zu besiegen, so wetteiferten die kaiserlichen Beamten nun noch mehr in ihren Bemühungen, das Christentum zu vertilgen. Vielen Christen wurden die Beine zerschmettert, wie in Kappadozien; andere hängte man an den Füßen über einem gelinden Feuer auf, an dessen Rauch sie er-

⁵ Über die Traditoren vgl. August., *De bapt. c. Donat.* 7, 2; C. Crescon. 3, 27; Optat., *De schismate Donat.* 1, 15; Acta S. Felicis Ep. bei Ruinart, *Acta sinc. marty.* 311.

stickten, wie in Mesopotamien; andere fanden durch das Henkerbeil den Tod, wie in Arabien, wieder andere durch Verstümmelung und stufenweises Abhacken der Glieder, wie in Ägypten, andere durch Brandlegung an Kirchen und Häusern, wie in Phrygien. Oft ermüdeten die Henker bei der Menge der Schlachtopfer. Zu Cäsarea in Kappadozien wurden Dorothea und Georg gemartert, zu Tyrus in Phönizien ägyptische Christen erst wilden Tieren überliefert und, als diese sie verschonten, mit dem Schwerte hingerichtet; in Afrika starb u. a. die vornehme Frau Crispina den Martertod⁶. Alle Stände sind unter den Blutzegen dieser furchtbaren Verfolgung vertreten: Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen, Arme und Reiche. Über viele Martyrer der Diokletianischen Verfolgung besitzen wir echte Martyrerakten oder andere gleichzeitige geschichtliche Nachrichten. Eine große Zahl der in Rom im 4. und 5. Jahrhundert öffentlich verehrten Martyrer hat in dieser Verfolgung gelitten; doch gibt es mehrere später hochverehrte Blutzegen, wie z. B. Agnes, Cäcilia, von denen wir das Todesjahr nicht kennen⁷. In Rom starben in dieser Verfolgung auch die „vier Gekrönten“; in Augsburg erlitt Afra den Feuertod; in Köln wurden wahrscheinlich damals jene Jungfrauen gemartert, über die später die Legende der hl. Ursula mit ihren Gefährtinnen entstand⁸. Im allgemeinen blieben jedoch Gallien, Spanien, Britannien unter Konstantius Chlorus verschont oder sahen höchstens die Zerstörung einiger alten Bethäuser.

Diokletian dankte am 1. Mai 305 ab, und auch Maximian folgte seinem Beispiel. Von den beiden Cäsaren, die jetzt Augusti wurden, blieb Konstantius Chlorus auf sein bisheriges Gebiet beschränkt, während Galerius alle übrigen Länder erhielt; dieser bestellte als Cäsaren seinen Günstling Severus (für Italien und

⁶ Monceaux, *Les actes de Ste Crispine, martyre à Théveste* (Extr. des *Mélanges Boissier*), Paris 1903.

⁷ Über die in der römischen Kirche im 4. und 5. Jahrhundert durch die jährliche Gedächtnisfeier öffentlich verehrten Martyrer vgl. J. P. Kirsch, *Der stadtrömische christl. Festkalender im Altertum* (Liturgiegesch. Quellen 7/8), Münster i. W. 1924. Jubaru, *Ste. Agnès, vierge et martyre de la voie Nomentane*, Paris 1907. H. Grisar, *Die römische Martyrin Agnes*: *Zeitschr. für kath. Theol.* 41 (1927) 532 bis 547.

⁸ W. Wattenbach, *Über die Legende von den hl. Vier Gekrönten*: *Sitzungsberichte der Berliner Akad.* 1896, 1281 ff. J. P. Kirsch, *Die Legende der hll. Vier Gekrönten*: *Hist. Jahrb.* XXXVIII (1917) 72—97. Über die hl. Afra vgl. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* I² 93; Sepp, *Ein neuer Text der Afralegende*: *Studien u. Mitteil. aus dem Bened.- u. Zisterz.-Orden* 1908, 185 ff. 451 ff.; Krusch, *Ein Salzburger Legendar mit der ältesten Passio Afrae*: *Neues Archiv* 1907, 15 ff. Bigelmair, *Die Afralegende*: *Archiv für die Gesch. des Hochstiftes Augsburg* I (1911) 139—221. — Über die hl. Ursula und ihre Gefährtinnen vgl. Stein, *Die hl. Ursula und ihre Gesellschaft*, Köln 1879. A. Müller, *Das Martertum der thebäischen Jungfrauen in Köln*, Köln 1896. Zutt, *Die Legende der hl. Ursula*, *Offenburg* 1904. W. Levison, *Das Werden der Ursula-Legende* (*Bonner Jahrb.*), Köln 1928.

Afrika) und seinen Neffen Maximinus (für Asien), wobei Maxentius, der Sohn des Maximianus Herculius, und Konstantin, Sohn des Konstantius, ganz übergangen wurden. Aber schon 306 wurden Maxentius in Rom und Konstantin, dessen Vater gestorben war, in Britannien zum Kaiser ausgerufen. Letzteren erkannte Galerius nur als Cäsar an, gegen ersteren sandte er den Severus, der aber von seinem Heere verlassen und ermordet wurde (307). In Italien teilte Maxentius die Herrschaft mit seinem wieder in das öffentliche Leben zurückgekehrten Vater, mit dem er sich aber bald entzweite. Galerius nahm 307 den Licinius zum Mitkaiser an und beauftragte ihn mit dem Kriege gegen Maxentius. Im Orient setzte Galerius die Christenverfolgung noch heftig fort; sein Cäsar Maximinus wetteiferte mit ihm.

So starben den Martertod die Bischöfe Petrus von Alexandrien, Philéas von Thmuis, drei andere ägyptische Bischöfe, Hesychius, Pachymius, Theodor, die Priester Peleus und Nilus, die Priester Pamphilus von Cäsarea, Lucian von Antiochien, Zenobius von Sidon, Silvanus, Bischof von Emesa, der mit andern Christen wilden Tieren vorgeworfen wurde, Tyrannio, Bischof von Tyrus, Silvanus, Bischof von Gaza, der mit 39 andern palästinischen Christen enthauptet ward, der Soldat Menas in Ägypten⁹ und zahlreiche andere treue Bekenner ihres Glaubens. Gegen den christlich gewordenen König von Armenien, Tiridates, begann Maximinus Daja den Krieg (311); alles Christliche wollte er ausrotten, und schon früher (308) hatte er alle Eßwaren auf den Märkten mit Opferwein oder Opferwasser zu besprengen befohlen, um sie für die Christen ungenießbar zu machen. In Italien und Afrika ließ die Verfolgung unter Severus nach; Maxentius, erst den Christen geneigt, dann feindselig, herrschte als wollüstiger Tyrann und ließ in Rom mehrere Senatoren hinrichten. In Afrika beschränkten sich die Behörden meistens auf die Wegnahme christlicher Bücher und ließen es sogar gern geschehen, wenn ihnen nur häretische Schriften in die Hände gespielt wurden; manchen Christen zog ihr Übereifer den Tod zu¹⁰.

Erst eine scheußliche Krankheit, die Folge seiner Ausschweifungen, brach im Jahre 311 den harten Sinn des Galerius und zwang ihm ein Duldungsedikt ab¹¹. Seine politischen Pläne waren durchkreuzt, nutzlos das viele Blutvergießen; in den Qualen seiner Krankheit glaubte der Tyrann die Rache des Christengottes zu empfinden. Daher stellte er die Verfolgung ein und erklärte in einem Edikt, es

⁹ Die Grabkirche dieses Martyrers, des Nationalheiligen der christlichen Ägypter, wurde durch C. M. Kaufmann (Die Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste. Drei Berichte, Kairo 1906—1908; Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter I, Leipzig 1910; Die heilige Stadt der Wüste, Kempten 1921) wieder aufgefunden und ausgegraben.

¹⁰ Zur Feststellung der sicher geschichtlichen und im Altertum verehrten Martyrer dieser wie der andern Verfolgungen vgl. besonders H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Brüssel 1912.

¹¹ K. Bihlmeyer, Das Toleranzedikt des Galerius: Tüb. Theol. Quart. XCIV (1912) 411—427.

sei Absicht der Kaiser gewesen, die Christen wieder zur Religion ihrer Väter zurückzuführen, deren Mißachtung sie zu eigenen willkürlichen Gesetzen und zu verschiedenen Sekten geführt hätten. Da aber die meisten Christen bei ihrer Gesinnung geblieben seien, den Göttern die schuldige Verehrung verweigert hätten und nun auch ihren Gott nicht verehren könnten, so solle die gewohnte Gnade der Kaiser auch auf sie ausgedehnt werden; sie sollten wieder Christen sein und ihre Versammlungen halten dürfen, nur sollten sie nichts Staatsgefährliches unternehmen und für das Wohl der Kaiser und des Reiches zu ihrem Gott beten. Bald nachdem er das Edikt erlassen hatte, starb Galerius. Eifrig stellten nun die Christen ihren Gottesdienst wieder her. Maximinus, der dem Licinius die Herrschaft im europäischen Anteil seines Gebietes überließ und sich den asiatischen vorbehielt, suchte das auch von Konstantin und Licinius angenommene Edikt des Galerius in seinem Gebiete zu unterdrücken; es kam aber doch meistens zum Vollzug durch die von dem Praefectus Praetorio Sabinus verständigten Statthalter, die nun die Gefängnisse der Christen öffneten und die kirchlichen Zusammenkünfte gestatteten. Maximinus selbst ward nachher (314) von Licinius besiegt und starb auf der Flucht eines qualvollen Todes. Auch er war einer der wütendsten Christenverfolger und kam insbesondere noch nach dem Tode des Galerius den Stadtobrigkeiten entgegen, die sich die Gnade ausbaten, keine Feinde der vaterländischen Götter noch deren Kultus in ihren Mauern dulden zu müssen, wodurch die heidnischen Magistrate in vielen asiatischen Städten freie Hand gegen die Christen erhielten. Die letzten Martyrer dieser schweren Verfolgung waren die Opfer des Hasses des Kaisers, der Statthalter und der Munizipalbehörden¹².

Auch in Rom war die Lage der Christen unter Maxentius anfänglich noch eine gedrückte. Es waren nach den ersten blutigen Zeiten der Verfolgung (304—305) ähnliche Schwierigkeiten entstanden wegen der Wiederaufnahme der Gefallenen wie nach der Decischen Verfolgung. Papst Eusebius wurde nach Sizilien verbannt, wo er starb. Aber 311 wurden der römischen Gemeinde ihre beschlagnahmten Kirchengebäude und Güter zurückgegeben, und es konnte wieder eine regelmäßige kirchliche Verwaltung aufgenommen werden. Maxentius hatte sich sehr verhaßt gemacht und Konstantin persönlich beleidigt. Konstantin zog mit seinem Heere nach Italien gegen Maxentius, erlangte über ihn am 28. Oktober 312 den Sieg bei dem Pons Milvius, der Brücke des Tiber, in dessen Fluten

¹² Mit Einrechnung des Maximinus können zehn Jahre der Verfolgung gezählt werden, 303—313, oder 298—308, wie bei Sulpic. Sever., Chron. 2, 32: „acerbissima . . . persecutio, quae per decem continuos annos plebem Dei depopulata est, qua tempestate omnis fere sacro martyrum cruore orbis infectus est; quippe certatim gloriosa in certamina ruebatur, multoque avidius tum martyria gloriosis moribus quaerebantur, quam nunc episcopatus pravis ambitionibus appetuntur.“

Maxentius umkam, und zog triumphierend in Rom ein. Nach seiner eidlichen Versicherung hatte er vorher eine wunderbare Erscheinung: er sah ein Kreuz als Lichtbild über der Sonne mit der Schrift: „Darin siege“, und in der Nacht darauf erschien ihm Christus, der ihm befahl, nach dem himmlischen Muster eine Fahne (Labarum) seinem Heere vortragen zu lassen¹³. Vertrauend auf den Gott der Christen hatte er den Sieg errungen, den sein Triumphbogen und die Inschrift verherrlichen sollte: „Durch dieses heilbringende Zeichen, das Sinnbild wahrer Stärke, habe ich eure Stadt vom Joche des Tyrannen befreit.“ Konstantin, nun allein Kaiser im Abendlande, kam Anfang des Jahres 313 mit seinem Mitkaiser Licinius in Mailand zusammen. Hier vermählte er diesem seine Schwester Konstantia und erließ mit ihm gemeinsam eine Verordnung (Toleranzedikt), die den Christen die gleiche religiöse und gottesdienstliche Freiheit verlieh wie allen andern Religionsparteien, sowie auch die Zurückgabe der eingezogenen Güter an ihre Kirche gewährte. Damit hatte das verfolgte Christentum mit seinen hohen geistigen Kräften den festen und gesicherten Bestand in dem ihm jahrhundertlang so feindlichen Römerreiche errungen¹⁴. Licinius hatte das Toleranzedikt im Osten ebenfalls veröffentlicht. In dem Kriege zwischen den beiden Mitkaisern, der 314 ausbrach, wurde Licinius besiegt und trat Illyrien an Konstantin ab. Dieser wurde nun auch im Osten der Beschützer der Christen, so daß Licinius durch den Gegensatz gegen ihn wieder begann, die Christen zu bedrücken, ihre gottesdienstlichen Versammlungen zu erschweren, und es zuließ, daß einzelne Gläubige, besonders Bischöfe, von den Statthaltern zum Tode verurteilt wurden. Nun griff Konstantin den Licinius wieder an, schlug ihn entscheidend bei Byzanz am 3. Juli 323 und wurde, nachdem

¹³ Über die dem Konstantin gewordene Erscheinung vgl. Lactant., *De mort. pers.* c. 44; Euseb., *Hist. eccles.* 9, 9; *Vita Const.* 1, 28 29; Socrat., *Hist. eccles.* 1, 2; Sozom., *Hist. eccles.* 1, 3. Laven, Konstantin d. Gr. und das Zeichen am Himmel, Trier 1902. Knöpfler, Konstantins Kreuzesvision: *Hist.-pol.-Blätter* CXLI (1908) 183—199. H. Schrörs, Konstantins d. Gr. Kreuzerscheinung, Bonn 1913; Ders., Zur Kreuzerscheinung Konstantins d. Gr.: *Zeitschr. f. kath. Theol.* XL (1916) 485—523. P. Franchi de' Cavalieri, *Il Labaro descritto da Costantino*: *Studi Romani* I (1913) 161—188. J. Wilpert, Römische Mosaiken und Malereien der kirchl. Bauten I² (Freiburg i. Br. 1917) 30 ff.

¹⁴ Die kaiserliche Verordnung zu Gunsten der Christen (Euseb., *Hist. eccles.* 9, c. 9) ist sicher ergangen; sie ist im Wortlaut überliefert in dem Erlaß des Licinius für den Osten, nach dem Siege über Maximinus (Euseb. a. a. O. 10, c. 5; Lactant., *De mort. pers.* c. 48). J. Wittig, Das Toleranzreskript von Mailand: Konstantin d. Gr. und seine Zeit (19. Suppl.-Heft der *Röm. Quart.* 1913) 40—65. P. Batiffol, *Les étapes de la conversion de Constantin. II. L'édit de Milan*: *Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét.* III (1913) 241—264. K. Bihlmeyer, Das angebliche Toleranzedikt vom Jahre 312: *Tüb. Theol. Quart.* XCVI (1914) 65 ff. 198 ff. Mit Unrecht bestreitet J. R. Knipfing, Das angebliche „Mailänder Edikt“ von 313 im Lichte der neueren Forschung: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* XL (1922) 206—218, den Toleranzerslaß von Mailand. J. Schnyder, *L'editto di Milano e i recenti studi critici che lo riguardano*: *Atti della Pont. Accad. Rom. di Arch. ser. II*, 3, Rom 1903.

Licinius 324 getötet worden war, Alleinherrscher im ganzen Reich. So erhielt auch im Osten die Kirche Frieden und Schutz ¹⁵.

Die Zahl der älteren Christenverfolgungen wird gewöhnlich auf zehn angegeben; allein diese Zahl wurde konstruiert nach Analogie der zehn Plagen Ägyptens (Ex Kap. 7 ff.) und der zehn Hörner des apokalyptischen Tieres (Offb 17, 1—14), worunter zehn gegen das Lamm kämpfende, aber von diesem besiegte Herrscher verstanden wurden. In der Aufzählung weichen Augustin und Sulpicius Severus voneinander ab. Ersterer zählt folgende zehn Verfolgungen: 1. Nero, 2. Domitian, 3. Trajan, (4. Hadrian bei Sulpicius), 4. Mark Aurel (bei Sulpicius 5.), 5. Septimius Severus (Sulpicius 6.), 6. Maximinus Thrax (fehlt bei Sulpicius), 7. Decius (hier stimmen beide überein), 8. Valerian, 9. Aurelian (fehlt bei Sulpicius), 10. Diokletian. Laktantius zählt nur sechs (größere) Verfolgungen ¹⁶.

2. Die Ausbreitung der Kirche am Anfang des 4. Jahrhunderts.

Wahrhaft großartig war die Verbreitung der Kirche in drei Erdteilen unter den verschiedensten Völkern mitten unter Verfolgungen in immer steigendem Maße bis zum Anfange des 4. Jahrhunderts. Von dieser allgemeinen und wunderbaren Ausbreitung legen nicht nur die Kirchenschriftsteller ausdrücklich Zeugnis ab, sondern auch deren Gegner, die Heiden. Wir finden sie weiter bestätigt in der Geschichte der Verfolgungen von Decius bis auf Diokletian, in der bedeutenden Zahl von Bischöfen, die wir in den älteren Urkunden von Land zu Land verzeichnet finden, ohne daß ein vollständiges Verzeichnis derselben auf uns gekommen wäre ¹⁷.

Was zunächst Italien betrifft, so erscheinen die Christengemeinden besonders zahlreich im Zentrum und im Süden der Halbinsel. Weniger zahlreich scheinen die Bischofssitze in den nördlichen Regionen bis Ende des 3. Jahrhunderts gewesen zu sein. Um 251 sehen wir 60 Bischöfe in Rom zu einer Synode vereinigt; Aurelian wußte, daß es mehrere Bischöfe Italiens gab. Mit Namen werden 314 Bischöfe von Aquileja, Capua, Syrakus genannt. Die Kirchen von Neapel, Benevent, Palermo, Pisa, Verona, Padua, Mailand, Ravenna u. a. reichen sicher in eine sehr alte Zeit hinauf. Am Anfang des 4. Jahrhunderts waren wohl die meisten größeren Städte Italiens Bischofssitze. Groß war in Italien, besonders in Rom, die Zahl der Mar-

¹⁵ Görres, Die Licinianische Christenverfolgung, Jena 1875. Antoniadès, Kaiser Licinius, München 1884. Dräseke, Der Sieg des Christentums in Gaza: Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1888, 20—40.

¹⁶ August., De civ. Dei 18, 52. Sulpic. Sever., Chron. 2, 29—30. Letzterer sagt (c. 33, ed. Halm S. 87): „Neque ulterius persecutionem fore credimus, nisi eam quam sub fine saeculi Antichristus exercebit“, wogegen sich Augustin (a. a. O. c. 51 52) erhebt. Zehn Verfolgungen, nur etwas verschieden, zählen auch die mittelalterlichen Schriftsteller, z. B. Gottfried von Viterbo in seinem Pantheon l. 20 (Migne, Patr. lat. 198, 1012 f.).

¹⁷ Die weite Verbreitung des Evangeliums unter allen Menschenklassen und Völkern, in Städten, auf dem Lande, in Palästen und Hütten schildern besonders Iren., Adv. haer. 1, 10, 1; Tertull., Apol. c. 1 37; Adv. Iud. c. 7; Orig., De princ. 4, 1; C. Cels. 3, 9 24; Lactant., De mort. pers. c. 2; Instit. div. 4, 26; 5, 12; Arnob., C. gent. 2, 7; Hieron., Ep. 35 ad Heliod.; Ep. 57 ad Laet.; Theodoret, Graecar. affectionum curatio l. 9 (Migne, Patr. gr. 83, 1037). Landgemeinden erwähnt Orig., C. Cels. 3, 9.

tyrer. Die Inseln Sardinien und Korsika, zu einer Provinz vereinigt, erhielten vielleicht durch dahin deportierte Christen das Licht des Evangeliums, obschon die rohe Bevölkerung in ihrer Mehrheit widerstrebte; im 4. Jahrhundert war Cagliari Bischofssitz¹⁸.

Die Provinz Dalmatien hatte einen Bischofssitz in Salona, und zahlreiche Christen starben in der Diokletianischen Verfolgung den Martertod. In Griechenland und auf den griechischen Inseln haben wir bereits Ende des 2. Jahrhunderts zahlreiche und blühende Kirchen gefunden. In Mazedonien bestand die Kirche von Thessalonich fort, ebenso die von Philippi und Beröa, in Thessalien Larissa. Östlich von Mazedonien lag Thrazien mit den Bischofssitzen zu Debeltum, Anchialus, Heraklea, Philippopolis, wozu wohl vor Ende des 3. Jahrhunderts auch Byzanz kam¹⁹.

Dem aufblühenden Byzanz gegenüber in Kleinasien lag Bithynien mit der Hauptstadt Nikomedien, die ihren Bischof Anthimus 303 durch den Martertod verlor; auch Chalzedon, Nicäa, Cäsarea, Prusa, Apollonias hatten wohl früh ihre bischöflichen Kirchen; schien doch schon unter Trajan die Zahl der Christen den Heiden besorgniserregend. In dem rauhen und städtearmen Paphlagonien war Gangra die Hauptkirche, wie in dem südlicher gelegenen Galatien Ancyra. In Kappadozien blühte die Kirche von Cäsarea (Mazaca), der um 233 Bischof Firmilian vorstand. Zu Amasea im Pontus (Helenopontus) war um 240 Phädimus Bischof, der den Schüler des Origenes, Gregor (Thaumaturgus), als Bischof in Neu-Cäsarea einsetzte. Dieser wirkte auch in der Umgebung für die Weiterverbreitung des Glaubens; für Komana setzte er einen Bischof Alexander ein. Auch Amastris, Sinope sowie Sebaste, Tyana und Melitene waren Bischofssitze. Die meist erst von den Römern gegründeten Städte in dem späteren pontischen Exarchate waren auch am dichtesten mit Christen bevölkert²⁰. In der von Natur und Kunst reich gesegneten römischen Provinz Asia war Ephesus, „das Auge Asiens“, eine Mutterkirche der Christenheit. Weitere berühmte Kirchen waren die von Smyrna, Pergamus, Sardes, Thyatira, Tralles, Magnesia, Philadelphia, Kyzikus; in Phrygien die von Hierapolis, Laodicea, Synnada, Eumonia, in Pamphylien Side, in Lykationen Ikonium und Laranda, in Lyzien Patara, Olympus, Myra. Hier herrschte ein reges kirchliches Leben wie blühender Handel; griechische Sitte und Sprache hatte die früheren Sprachen und Gebräuche verdrängt. In Zilizien war die alte Stadt Tarsus eine Metropole; auch Flaviopolis hatte einen Bischof. In Isaurien war Seleukien eine bedeutende Kirche, auf der Insel Zypern Salamis²¹.

Syrien hatte seine Hauptkirche in Antiochien, der ersten Stadt des „Orients“; bis 318 standen 20 Bischöfe dieser berühmten Kirche vor. Außer-

¹⁸ Über die Synode von 251 vgl. Euseb., Hist. eccles. 6, 43; Cypr., Ep. 52; von 314 Euseb. a. a. O. 10, 5; über Aurelian ebd. 7, 30. Mayr, Zur Geschichte der älteren Kirche von Malta: Histor. Jahrb. 1896, 475 ff.; Die Insel Malta im Altertum, München 1909.

¹⁹ Orig., In Rom. 16, 23 (Migne, Patr. gr. 14, 1289). Euseb. a. a. O. 5, 19. Die beglaubigten Kataloge von Byzanz beginnen mit Metrophanes unter Konstantin I. Vgl. Hergenröther, Photius I 15—17; Duchesne, Les anciens évêchés de la Grèce: Mélanges d'archéol. et d'hist. 1895, 375 ff.

²⁰ Euseb. a. a. O. 4, 23; 6, 30; 7, 14. Greg. Nyss., Vita S. Greg. Thaum. c. 7 f.

²¹ Einzelnes bei Euseb., Hist. eccles. 3, 36; 4, 26; 5, 24; 6, 19; 7, 28.

dem blühten die Gemeinden von Beröa, Seleuzia, Apamea, Samosata, Cyrus; auf dem Konzil von Nicäa waren 22 Bischöfe (darunter 2 Chorbischöfe) aus Zölesyrien zugegen. Zu Edessa in Osrhoëne ward schon 228 eine prächtige christliche Kirche erbaut, nachdem 201 eine andere dort zerstört worden war. In Mesopotamien bestanden die Kirchen von Amida, Kaskar und Nisibis. Bei den Chaldäern war die Kirche von Seleuzia am Tigris die Metropole für das parthisch-persische Reich (Seleuzia-Ktesiphon). Um 251 schrieb Dionysius von Alexandrien an die Christen im römischen Armenien über die Buße. Die römische Provinz Arabien hatte im 3. Jahrhundert ein Bistum in Bostra; es fanden daselbst schon damals bischöfliche Versammlungen statt. Ein Befehlshaber (sei es ein Emir oder ein Statthalter im römischen Teile des Landes) wünschte von dem gelehrten Origenes Unterweisung in der christlichen Religion²².

Phönizien hatte eine blühende Kirche in Tyrus, dann in Sidon, Ptolemais, Berytus, Byblos, Tripolis. In Palästina hatte Jerusalem unter heidenchristlichen Bischöfen seit Hadrian geringere Bedeutung; desto mehr erhob sich die Kirche von Caesarea Stratonis als eigentliche Metropole, im 3. Jahrhundert auch durch eine gelehrte Schule und viele tüchtige Bischöfe berühmt. Auch in Gaza, Emmaus-Nikopolis, Eleutheropolis und andern Städten gab es bischöfliche Kirchen.

Ägypten hatte seinen religiösen Mittelpunkt in Alexandrien, von wo aus das Christentum allmählich sich weiter verbreitete. Im 3. Jahrhundert finden wir bereits Bischofssitze in Pelusium, Thmuis, Arsinoe, Nikopolis, zu Lykopolis und Hermopolis in der Thebais, zu Berenice im pentapolitanischen Libyen erwähnt, die aber keineswegs die einzigen gewesen sein können, wie schon die große Anzahl derjenigen zeigt, die uns im 4. Jahrhundert entgegenreten. Glaubenseifrige Hirten gab es in großer Anzahl, und die Katechetenschule wirkte mit bestem Erfolg. Auch Ptolemais und Cyrene, bedeutende Städte, hatten eine zahlreiche christliche Bevölkerung²³.

In dem prokonsularischen Afrika mit Numidien und Mauretanien hatte sich das Christentum rasch im Innern des Landes bis zu den Getulern und Mauren, die südlich der römischen Grenze ihren Wohnsitz hatten, verbreitet. Um 202 konnte Tertullian bereits von einer überwiegenden Anzahl von Christen in den afrikanischen Städten reden, und im Jahre 256 sehen wir einmal 71, dann 87 Bischöfe zu Karthago versammelt, die teils in größeren Städten, teils auch in kleineren Flecken ihre Sitze hatten. Schon früher waren zu Lambesa in Numidien 90 Bischöfe zusammengekommen²⁴.

Über Spanien, von den Römern in drei Provinzen geteilt (Tarraconensis, Baetica, Lusitania) und mit zahlreichen Kolonien versehen, haben wir verhältnismäßig wenig Nachrichten. Die Städte, die am meisten römisches Wesen an sich trugen, waren auch hier frühzeitig Bischofssitze, wie Leon (Legio), Saragossa (Caesaraugusta), Merida (Emerita Augusta), Tarracona;

²² Über die Kirche von Tyrus vgl. Euseb. a. a. O. 5, 25; 10, 4; Ptolemais ebd. 5, 25; Edessa Chronicon Edessen. bei Assemani, Biblioth. Orient. I 391; Bardesanes bei Euseb., Praep. evang. 6, 10 (Migne, Patr. gr. 21, 477); Dionys. Cor. bei Euseb. a. a. O. 6, 46. Über Origenes in Arabien und das Bistum Bostra vgl. ebd. 6, 19 33.

²³ Euseb. a. a. O. 6, 40 42 46; 7, 10 11 26; 8, 13. Um 369 erwähnt Athanasius (Ep. ad Afros n. 10: Migne, Patr. gr. 26, 1043) neunzig ägyptische Bischöfe.

²⁴ Cyp. r., Ep. 55 ad Cornel.

19 spanische Bischöfe finden wir ca. 303 auf der Synode von Elvira. In der Diokletianischen Verfolgung zählte Spanien viele glorreiche Martyrer, aber auch manche Gefallene²⁵.

In Gallien breitete sich im Laufe des 3. Jahrhunderts das Christentum weiter nach Norden und Westen aus, nachdem bereits im 2. Jahrhundert Lyon, die Hauptstadt der Gallia Lugdunensis, Sitz einer blühenden Gemeinde geworden war. Nach einer von Gregor von Tours berichteten Überlieferung soll um die Mitte des 3. Jahrhunderts Papst Fabian Bischöfe für Paris (Dionys), Toulouse (Saturnin), Narbonne, Clermont, Tours, Limoges und Arles geweiht haben; doch stößt die Nachricht auf historische Schwierigkeiten. Einen Bischof von Arles erwähnt Cyprian. Zu Arles waren 314 viele gallische Bischöfe versammelt, darunter die von Arles, Lyon, Autun, Reims, Rouen, Bordeaux, Apt, Marseille, Orange. Andere gallische Städte, die im Anfange des 4. Jahrhunderts eigene Christengemeinden hatten, sind: Trier (Bischof Agroecius 314), Sens, Vienne, Bourges²⁶.

Auch in dem fernen Britannien faßte das Christentum schon in der vorkonstantinischen Zeit festen Fuß. In der Diokletianischen Verfolgung wurden der hl. Alban und andere Christen getötet. Zu Arles fanden sich im Jahre 314 Bischöfe von York, London und Lincoln ein²⁷.

Die Alpenländer bis an die Donau hatten Drusus und Tiberius unter dem Namen Rhätien, Norikum und Pannonien zum römischen Reiche gebracht; die Länder am westlichen Rheinufer waren in oberes und niederer Germanien geteilt. Überall bestanden bald römische Kolonien; es erhoben sich blühende Städte wie Mainz, Köln, in den Donauländern Augsburg, in der Schweiz Avenches (Waadt) und Windisch (Aargau). Um 313 und 314 finden wir den Bischof Maternus von Köln; die Kirchen von Mainz, Tongern, Straßburg sind sehr alt, vielleicht vorkonstantinischen Ursprungs. Zu Poetovio an der Drau in Pannonien (Pettau in Steiermark) erlitt 303 Bischof Viktorinus den Martertod. Sirmium am linken Ufer der Drau war bald, wie ein bedeutender Waffenplatz, so auch eine berühmte christliche Kirche. Von hier aus bestand eine mehrfache Verbindung mit dem römischen und griechischen Illyrien, mit den Städten von Mazedonien und Hellas. Im 4. Jahrhundert tritt Sirmium, dessen erster Bischof Andronikus (Röm 16, 7) gewesen sein soll, als ein bedeutendes Bistum hervor. Siscia (Sissek) rühmte sich des hl. Quirinus als Bischofs. Als Apostel Norikums ward Maximilian verehrt, in Lorch der hl. Florian als Martyrer²⁸.

²⁵ Cypr., Ep. 67. Conc. Eliber. bei Hefele, Konziliengesch. I² 148 ff. Über das Datum der Synode von Elvira vgl. Duchesne in: *Mélanges Rénier* (Paris 1887) 159—174. Die in der spanischen Liturgie berichtete Legende, daß Petrus und Paulus den Torquatus und sechs andere Glaubensboten nach Spanien sandten, wird mit Recht als ganz ungeschichtlich bezweifelt; die weitere Legende, der Apostel Jakobus Major habe hier gepredigt (vgl. *Acta SS. Bolland. I April., Diatr.; VI Iul. Append.*), ist erst im Mittelalter entstanden; nach der Legende soll der Leichnam des Apostels nach Compostela gekommen sein (Notker Balbul., *Martyrolog. ad d. 25. Iul.*).

²⁶ Euseb., *Hist. eccles.* 5, 1 f. Greg. Turon., *Hist. Franc.* I, 28. Tertull., *Adv. Iud. c. 1.* Cypr., Ep. 68 über Marcian von Arles.

²⁷ Tertull., *Adv. Iud. c. 7*: „Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita.“ Vgl. Beda Ven., *Hist. eccles. gent. Angl.* I, 4 6 7.

²⁸ Iren., *Adv. haer.* I, 18; 3, 4. Tertull., *Adv. Iud. c. 1.* Arnob., *C. gent.* I, 6 7. Über Viktorinus vgl. Hieron., Ep. 49 ad Paulin.; De vir. ill. c. 74; Optat., De schism. Donat. I, 9. Über St. Florian vgl. *Acta SS. Bolland. Mai I 461.*

3. Die Kirche in Rom und in Nordafrika seit der Mitte des 3. Jahrhunderts. Cyprian von Karthago; der Bußstreit und das Schisma des Novatian; der Ketzertaufstreit.

In Rom hatte beim Ausbruch der Decischen Verfolgung Fabianus (236—250) den Sitz des hl. Petrus inne; er wurde als eines der ersten Opfer der Verfolgung am 20. Januar 250, gleich nach der Publikation des Ediktes, enthauptet. Die durch die Verfolgung angerichtete Verwirrung verhinderte den römischen Klerus, einen neuen Bischof zu wählen, so daß während 14 Monaten der römische Stuhl unbesetzt blieb. Das Presbyterium der römischen Kirche leitete die Gemeinde und hielt sich mit den übrigen großen Kirchen in Beziehung. Unter den Presbytern ragte besonders Novatian hervor, ein philosophisch gebildeter kirchlicher Lehrer, der sich bereits durch seine schriftstellerische Tätigkeit einen Namen gemacht hatte. Das Werk „De Trinitate“, eine bedeutende Schrift, ist höchstwahrscheinlich von ihm und vor der Verfolgung entstanden; während dieser schrieb er „De cibis iudaicis“. Diese beiden Schriften allein sind auf uns gekommen; die zahlreichen andern von Hieronymus erwähnten Abhandlungen gingen verloren. Doch sind mehrere unter dem Namen des hl. Cyprian überlieferte Schriften als Werke des Novatian in Anspruch genommen worden, mit guten Gründen die Abhandlungen „De spectaculis“ und „De bono pudicitiae“. Von den Briefen, die der römische Klerus während der Sedisvakanz schrieb, haben einzelne ihn zum Verfasser²⁹. Seine Erhebung zum Presbyter war auf Widerspruch gestoßen, wahrscheinlich nicht bloß darum, weil er erst in einer schweren Krankheit die Taufe erhalten hatte, sondern auch noch aus andern Gründen.

An der Spitze der Kirche von Karthago stand beim Ausbruch der Verfolgung der hl. Cyprian, eine der edelsten Gestalten des christlichen Altertums. Schon berühmt als tüchtiger Rhetor, war er durch den karthagischen Priester Cäcilius (Cäcilianus) zum Christentum bekehrt worden; und wie ernst er sofort das Streben nach christlicher Vollkommenheit ergriff, geht daraus hervor, daß er sein Vermögen zum großen Teil an die Armen verschenkte. Bald nach dem Empfange der heiligen Taufe wurde er zum Priester geweiht und kurz nachher (Ende 248 oder Anfang 249) zum Bischof gewählt. Die Decische Verfolgung und die großen Schwierigkeiten, die diese im Gefolge hatte, ließen den Seeleneifer, die Klugheit und die Energie Cyprians in ihrem vollen Lichte erkennen. Er war aus Karthago geflohen, und von seinem Versteck aus leitete er durch Boten und Briefe die Gemeinde im Sturm der Verfolgung. Über seine Flucht waren in Rom böswillige Gerüchte verbreitet worden, die in

²⁹ Die Abhandlung „Quod idola dii non sint“, die Predigten „De laude martyrii“ und „Adv. Iudaeos“ sowie die Schrift „De singularitate clericorum“ können nicht für Novatian in Anspruch genommen werden.

einem Briefe des römischen Klerus an den Klerus von Karthago Ausdruck fanden; allein es war Cyprian nicht schwer, seine Haltung zu rechtfertigen. Schon im Jahre 250, während noch die Verfolgung wütete, entstanden in Rom wie in Afrika große Schwierigkeiten wegen der so zahlreichen „lapsi“, die äußerlich den christlichen Glauben verleugnet hatten, um das Leben zu retten, dann aber, sobald die Gefahr für sie vorüber war, wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen und zur Eucharistie zugelassen werden wollten. Afrikanische Bischöfe hatten früher die in der Verfolgung Gefallenen ähnlich wie die Mörder und Ehebrecher von der Rekonziliation völlig ausgeschlossen, obgleich die Vollmacht der Kirche, die Kapitalsünder nach entsprechenden Bußleistungen wieder aufzunehmen, feststand. Beim Ausbruch der Decischen Verfolgung bestand nun bezüglich der Abgefallenen ebenfalls eine rigorose Partei und neben ihr eine laxe, zwischen denen die richtige Mitte von den Bischöfen gesucht werden mußte. Es war längst üblich, daß eifrigen Büßern infolge der Fürbitte der Konfessoren und Martyrer von den Bischöfen ihre Bußzeit abgekürzt und ein Nachlaß der noch zu verbüßenden Kirchenstrafen gewährt wurde. Solche Pönitenten erhielten von den im Gefängnis schmach tenden Beken nern oft eigene Empfehlungsschreiben (libelli), infolge deren der Bischof sie begnadigen sollte. Mit diesen libelli ward nun in Karthago während der Verfolgung Mißbrauch getrieben, die kirchliche Ordnung schwer verletzt, auch in die bischöflichen Befugnisse eingegriffen⁸⁰. Einige Priester, darunter Novatus, nahmen, ohne das Urteil des Bischofs abzuwarten, die lapsi, die solche Empfehlungsschreiben erhalten hatten, sofort wieder zur vollen kirchlichen Gemeinschaft auf. Und als Cyprian für die Wahrung der kirchlichen Disziplin eintrat und bestimmte, daß nur die lapsi, die in schwere Krankheit fielen, auf den libellus pacis eines Martyrers hin die Lossprechung erhalten sollten, während die übrigen warten mußten, bis nach der Verfolgung die Angelegenheit durch eine Synode der afrikanischen Bischöfe und in Gemeinschaft mit der römischen Kirche geregelt sei, suchten die Gegner des Bischofs in Karthago die Konfessoren sowohl wie die lapsi gegen Cyprian aufzuhetzen. Es entstand sogar ein Schisma in der karthagischen Kirche, das jedoch ohne weitere Bedeutung blieb und nur von kurzer Dauer war. Mehrere Geistliche unter Führung des Priesters Novatus und eines gewissen Felicissimus trennten sich mit einem kleinen Anhang von der Gemeinschaft Cyprians und stellten einen Gegenbischof Fortunatus auf, dessen Anerkennung sie, obschon vergeblich, auch in Rom zu erwirken suchten. Als Cyprian, der den Felicissimus insbesondere exkommuniziert hatte, nach Karthago zurückkehrte,

⁸⁰ Cypr., Ep. 15—17, ed. Hartel S. 513 f. 517 f.; De lapsis c. 18, S. 250. Die damals von den Konfessoren gewählte Form „communicet ille cum suis“ war früher unerhört; sie ging über die Fürbitte hinaus und nahm keine Rücksicht auf den Bußeifer der Empfänger.

schloß er auf einer Synode die Schismatiker von der Kirche aus. Nun wurden durch die afrikanischen Bischöfe gemeinschaftlich bestimmte Regeln für die Behandlung der Gefallenen aufgestellt, wobei sie ganz der Übung der römischen Kirche gemäß und in gemeinsamem Vorgehen mit dieser handelten. Der Priester Novatus aber ging nach Rom und schloß sich dort der entgegengesetzten, rigoristischen Partei an, deren Haupt jetzt der Priester Novatian wurde.

Als sich die Verfolgung gelegt hatte, wurde im März 251 in Rom der Presbyter Kornelius (251—253) zum Bischof gewählt gegen eine kleine Partei, deren Kandidat Novatian war³¹. Nun trennten sich die Anhänger des letzteren von dem rechtmäßig gewählten Bischof, der trotz aller Bemühungen seiner Gegner von der größten Mehrheit der andern Bischöfe als das rechtmäßige Oberhaupt der römischen Kirche anerkannt wurde, und stellten dem Kornelius Novatian als Gegenbischof entgegen. Dieser ließ sich durch drei nach Rom berufene Bischöfe kleiner Städte widerrechtlich weihen und suchte durch Briefe die Anerkennung der auswärtigen Kirchen zu gewinnen. Aber er hatte keinen Erfolg. Dionysius von Alexandrien mahnte ihn: da er behaupte, zur Annahme des bischöflichen Amtes gezwungen worden zu sein, so liefere er dafür den besten Beweis durch freiwillige Abdankung aus Liebe zum Frieden und zur Erhaltung der kirchlichen Einheit. Novatian ließ sich, von Kornelius auf einer Synode von 60 Bischöfen mit dem Banne belegt, von seinen Anhängern bei Austeilung der Kommunion schwören, daß sie nie zur Gemeinschaft des Kornelius übertreten wollten. Während Kornelius, wie Cyprian, den Grundsatz vertrat, daß den Abgefallenen unter gewissen Bedingungen die Rekonziliation gewährt werden konnte, lehrte Novatian, den Gefallenen könne die Kirchengemeinschaft nicht wieder gewährt werden, für sie sei (nach Hebr 6, 4 ff.) eine Erneuerung durch die Buße unmöglich, die Kirche sei befleckt durch die Gemeinschaft der Sünder, da sie nur aus ganz Reinen bestehen dürfe (daher die Novatianer auch Reine = Katharer hießen)³².

³¹ Euseb. a. a. O. 6, 43 47; 7, 2. Hieron., De vir. ill. c. 66. Cyprian, Ep. 55 (besonders c. 8 u. 9), ed. Hartel S. 629 630; Ep. 29, c. 2, S. 611; Ep. 44, S. 597 f.; Ep. 45 48 58 59 61 67 68.

³² Cyprian, Ep. 41 f., S. 587 f.; Ep. 59 (al. 55), S. 666 f. Novatian, bei den Griechen mit Novatus verwechselt, soll nach Socrat., Hist. eccles. 4, 28 unter Valerian als Martyrer gestorben sein, was aber wegen der novatianisierenden Richtung dieses Autors bezweifelt wird. Vgl. noch Corn. bei Euseb. a. a. O. 6, 43; Dion. Alex. ebd. 6, 45. Vgl. ebd. 6, 44 46; 7, 8, sowie den dem Cyprian gleichzeitigen ungenannten Bischof in Lib. ad Novatian. (Opp. Cyprian, ed. Hartel III 52 f.), der den Novatian geradezu als Häretiker bezeichnet und ihm vorwirft, er lese in der Schrift nur, was sich auf den Verlust des Heiles, nicht aber, was sich auf die Barmherzigkeit beziehe (c. 9, S. 59). Gleich den Montanisten (Tertull., De pudic. c. 20) beriefen sich die Novatianer auf Hebr 6, 4 ff.; nach Hieron., De vir. ill. c. 59 bestritt Cajus deshalb die Kanonizität des Hebräerbriefes, der wegen der Sekte lange nicht vorgelesen worden sein soll (Philastr., De haer. c. 89). Pacian (Ep. 3 ad Sym-

Die weiteren Schicksale des Novatianus sind unbekannt; seine Anhänger aber erhielten sich fort und verbreiteten sich im Westen bis nach Spanien, im Osten bis nach Syrien. In Kleinasien vereinigten sie sich mit den Überresten der Montanisten. Sie vertraten die Ausschließung aller, die nach der Taufe eine Kapitalsünde begangen hatten, aus der Kirche, taufte die zu ihnen Übertretenden nochmals, verboten die zweite Ehe und feierten Ostern mit den Quartodezimanern³³.

Zwischen den beiden Extremen hielten die Beschlüsse der römischen wie der karthagischen Synoden den Mittelweg ein. Sie beschlossen, allen reumütigen Sündern nach geleisteter Genugtuung die Lossprechung zu erteilen; sie hielten daran fest, daß im Reiche Christi auf Erden Sünder und Gerechte, Unkraut und Weizen (Mt 13, 29 30) sich fänden, die Unheiligen durch fortgesetzte bessernde und heilende Tätigkeit soviel als möglich zur Heiligkeit zu führen seien³⁴. Zu diesem Behufe wurden die kirchlichen Bußwerke und die Bedingungen für die Wiederaufnahme der Abgefallenen genau geregelt. Das Vorgehen gegenüber den Abgefallenen führte so eine neue Entwicklung des kirchlichen Bußwesens herbei (s. unten S. 343). Sowohl Kornelius in Rom wie Cyprian in Karthago arbeiteten mit allem Eifer daran, die Schäden der Verfolgung zu heilen. Cyprian suchte besonders auch durch seine Schriften, die er schon vor dem Ausbruche der Verfolgung zu veröffentlichen begonnen hatte, unter den verschiedenen Ständen seiner Gemeinde ein wahres christliches Leben zu fördern, die kirchliche Einheit zu wahren, die christlichen Tugenden zu pflegen und auf neue Gefahren die Gläubigen vorzubereiten. Er zeigt sich in seiner schriftstellerischen Tätigkeit weniger als spekulativen Theologen denn als praktischen Seelenhirten.

Die Ruhe, die nach des Decius Tod eingetreten war, sollte für die römische Kirche nicht von langer Dauer sein. Schon 252 ward Kornelius von Kaiser Gallus nach Civitavecchia verwiesen, wo er in der Verbannung starb; er wurde als Martyrer verehrt (14. September 253)³⁵. Den Nachfolger des Kornelius, Lucius I. (253—254), der über den Kirchenfrieden für die Gefallenen schrieb³⁶, traf 254 ebenfalls Verbannung. Sein Nachfolger Stephan (254—257), vorher römischer Priester, bewährte nach Dionysius von Alexandrien den alten Ruhm seines Stuhles in der Sorgfalt für die geistlichen und

phron.) gibt die Lehre so: „Quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes.“

³³ Über die späteren Novatianer, die Konstantin d. Gr. schonte (Cod. Theod. 16, 5, 2, a. 326), vgl. Socrat., Hist. eccles. 5, 21 22.

³⁴ Schon Kallistus I. führte die Bibelstellen für den Satz an, daß in der Kirche auch Unreine sein können (Philosoph. 9, 12. Vgl. Lib. ad Novat. a. a. O. c. 2, S. 55).

³⁵ Seine Leiche wurde nach Rom zurückgebracht und in einer eigenen Grabkammer in der Kallistuskatakombe beigesetzt (De Rossi, Roma sotterranea I, Rom 1864).

³⁶ Lucii Ep. de pace lapsis danda, bei Cypr., Ep. 68.

leiblichen Bedürfnisse auch der entferntesten Kirchen. Er stellte auf Cyprians Anregung durch Entsetzung des schismatischen Bischofs Marcian den Frieden der Kirche von Arles wieder her, setzte (nach Cyprian von dem schlaun Libellatiker getäuscht) den spanischen Bischof Basilides, der nach Rom gekommen war, wieder in sein Amt ein und hielt, indem er sich auf die Nachfolge des Petrus berief, die römische Überlieferung gegen die widerstrebenden Kleinasiaten und Afrikaner in der Frage der Ketzertaufe fest. Durch diese wurde die Eintracht, die bisher in den schwierigen Zeiten nach der Decischen Verfolgung zwischen den afrikanischen Kirchen und dem römischen Bischof sich ungetrübt erhalten hatte, auf kurze Zeit gestört.

Im Ketzertaufstreit handelte es sich um die Frage, wie solche, die durch Häretiker in das Christentum aufgenommen worden waren, zu behandeln seien, wenn sie sich zur katholischen Kirche bekehrten und um Aufnahme in diese nachsuchten. Es hatte sich eine doppelte Praxis gebildet. In der römischen und den meisten andern Kirchen wurde an solchen das Taufbad nicht erneuert, sondern durch Handauflegung des Bischofs und durch die Teilnahme an der eucharistischen Feier wurden sie in die Kirche aufgenommen. Anders verfuhr man in Afrika und in einigen Provinzen Kleinasiens. Im Anfange des 3. Jahrhunderts beschlossen eine afrikanische Synode unter Agrippinus und nachher (230—235) zwei kleinasiatische zu Ikonium und Synnada, die aus einer Häresie zur Kirche Zurückkehrenden, die von Häretikern getauft worden waren, seien als ungetauft zu betrachten, daher sei ihnen die Taufe zu erteilen. Gegen Ende des Jahres 254 hatte Papst Stephan deshalb die Bischöfe Helenus von Tarsus und Firmilian von Cäsarea sowie die der Nachbarprovinzen als Anabaptisten, die von Häretikern Getaufte nochmals taufte, mit dem Banne bedroht. Dionysius von Alexandrien legte bei Stephan Fürbitte ein und verhinderte den Vollzug der Drohung; die kleinasiatischen Bischöfe scheinen auch mit Ausnahme des Firmilian den Anforderungen Roms entsprochen zu haben. In Afrika waren einige Bischöfe auf den Unterschied in der Behandlung bekehrter Häretiker bezüglich der Taufe zwischen der römischen Kirche und den afrikanischen Gemeinden aufmerksam geworden. So wandten sich 18 numidische Bischöfe 255 an die Synode von Karthago mit einer Anfrage in dieser Sache. Hier erklärten 31 Bischöfe unter Cyprians Vorsitz die von Ketzern erteilte Taufe für nichtig, und in demselben Sinne sprach sich 256 eine weitere karthagische Synode von 71 Bischöfen aus: Niemand könne außerhalb der Kirche gültig getauft werden; es gebe nur eine Taufe, die der katholischen Kirche; die Irrlehrer seien außerstande, den Heiligen Geist zu erteilen; wer unrein sei, könne nicht rein machen³⁷. Mit

³⁷ Über die Synode des Agrippinus vgl. Cypr., Ep. 73, c. 3, ed. Hartel S. 780; Ep. 71, c. 4, S. 774. August., De bapt. 2, 7. Hefele, Konziliengeschichte I²

diesen und ähnlichen dogmatischen Gründen suchten Cyprian und die ihm gleichgesinnten Afrikaner ihre Ansicht zu rechtfertigen; gleichwohl meinten sie, eine Verschiedenheit der Meinungen in diesem Punkte dürfe den Frieden unter den Bischöfen nicht stören. War aber wirklich die häretische Taufe ungültig, so durfte man die ändern nicht bei einer so gefährlichen Gewohnheit belassen, die den zurückkehrenden Ketzern die Wohltat der Taufe versagte. Die Afrikaner gingen hier von der falschen Voraussetzung aus, das Taufsakrament sei abhängig von der Würdigkeit des Spenders. Sie mußten zugeben, daß die ältere kirchliche Gewohnheit gegen sie war; aber sie meinten, diese müsse der Wahrheit weichen. Auf einer weiteren afrikanischen Synode von 87 Bischöfen suchten sie (September 256) noch weiter die Notwendigkeit, den von Ketzern Getauften bei ihrer Aufnahme in die Kirche die Taufe zu spenden, nachzuweisen. Als Cyprian die Akten seiner Synode nach Rom sandte, verwarf Papst Stephan die Beschlüsse, verweigerte den Gesandten die Gemeinschaft und forderte Festhalten an dem alten Brauche, daß den Häretikern bei ihrer Rückkehr zur Kirche bloß die Hand zur Buße aufgelegt, nicht aber die von ihnen schon gültig empfangene Taufe wiederholt werde. Cyprian sandte einen Diakon Rogatian mit Briefen an Bischof Firmilian von Cäsarea, der in seiner Antwort ihm völlig beipflichtete und ihn noch mehr gegen Papst Stephan reizte, als habe dieser ihn einen hinterlistigen Arbeiter, falschen Christen und falschen Apostel genannt. Stephan hatte die große Bedeutung der Frage wohl erkannt und durfte hier nicht nachgeben; Cyprian vertrat seine unrichtige Meinung mit großer Energie, wenn er sich auch in zwei Schriften bemühte, zu Geduld und Mäßigung zu ermahnen. Dionys von Alexandrien suchte auch hier zu vermitteln. In Afrika selbst trat ein tüchtiger Gelehrter in der Schrift „Von der Wiedertaufe“ gegen Cyprians Ansicht auf, und die römische Praxis kam allmählich zu allgemeiner Annahme, zumal seit der Synode von Arles 314 (can. 28). Ausführlich wurde sie nachher von Augustinus begründet³⁸. Cyprian bestritt den von ihm sonst an-

117 ff. Über die Synoden von Ikonium und Synnada s. Dion. Alex. bei Euseb., Hist. eccles. 7, 7. Firmil., Ep., bei Cypr., Ep. n. 75, c. 7, S. 815. Auch Tertulian (De bapt. c. 15; De praescr. c. 12; De pudic. c. 19) hielt die von Ketzern erteilte Taufe für ungültig. Wenn Klemens von Alex. (Strom. 1, 19) die häretische Taufe οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὄδω nennt und Origenes (In Io. tom. 6, n. 25) sagt, jeder Getaufte und Gefirmte dürfe taufen, solange er den Geist noch in sich habe, ist über die Gültigkeit damit nichts ausgesagt, sondern nur über die Erlaubtheit. Über das Weitere vgl. Dionys. Alex. bei Euseb. a. a. O. 7, 5 7—9. Cypr., Ep. 69—75, ed. Hartel S. 749 f. August., De bapt. libri 5 et 6. Routh, Rel. sacr. III 84—107. Migne, Patr. lat. 3, 1035 f. (ebd. 1183 f. die Schrift De rebapt.; dieselbe Opp. Cypr., ed. Hartel, Append. p. 3, S. 69 f. Die Concilia Cypr. ebd. S. 433 f.).

³⁸ Daß die meisten Bischöfe die Frage nicht als eine eigentlich dogmatische ansahen, trotz der dogmatischen Begründung durch die Afrikaner, geht daraus hervor, daß die afrikanischen und kleinasiatischen Bischöfe keineswegs diejenigen für aus

erkannten Primat der römischen Kirche keineswegs, hielt vielmehr dem Stephan das Beispiel des Petrus entgegen, der ja dem Apostel Paulus nachgegeben hatte, und wollte statt der Überlieferung die (vermeintliche) Wahrheit zur Herrschaft gebracht wissen, die ihm aus der Lehre von der allein wahren Kirche und von der Verwerflichkeit der Häresie klar sich zu ergeben schien. Stephan blieb unbeugsam bei seiner richtigen Ansicht († 257)³⁹. Sein Nachfolger war Xystus II. (257—258), der die Angelegenheit der Ketzertaufe ruhen ließ und den von Stephan unterbrochenen brieflichen Verkehr mit Cyprian und den afrikanischen Bischöfen wieder aufnahm. Am 6. August 258 schon starb Xystus II. den Martertod; von einer Schar heidnischer Soldaten über der Katakombe des Kallistus bei der Feier des heiligen Opfers ergriffen, wurde er mit vier seiner Diakonen in dem Zömeterium selbst enthauptet⁴⁰. Von da ab bis zum 22. Juli 259 blieb der römische Stuhl erledigt. Cyprian folgte dem Papste am 14. September desselben Jahres auf der Bahn des blutigen Bekenntnisses nach⁴¹.

Als die Valerianische Verfolgung nachzulassen begann, wurde im Juli 259 zum römischen Bischof der hl. Dionysius (259—268) erwählt, vorher Priester und mit dem alexandrinischen Bischof gleichen Namens befreundet. Aber eben dieser wurde bei ihm wegen seiner Trinitätslehre angeklagt und zur Rechtfertigung von ihm aufgefordert, die ihm nach den Verhandlungen einer römischen Synode auch zuteil ward, als er die mißverständlichen Ausdrücke zurückgenommen hatte. Das päpstliche Lehrschreiben zeigt eine für den Glauben und die Wissenschaft gleich vorteilhafte Klarheit und Bestimmtheit, die zwischen den extremen Meinungen die rechte Mitte einhält. Dionysius tröstete auch die durch Barbareneinfälle schwer

der wahren Kirche ausgeschlossen betrachteten, die die Ketzertaufe für gültig hielten. Firmilian (Cypr., Ep. 75, c. 7, S. 814) gibt Stephans Äußerung: „haereticos quoque ipsos in baptismo convenire“, und Cyprian (Ep. 74, c. 1, S. 799) die weitere: „Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.“ Das proprie gehört nicht zu haeretici, sondern zu non baptizent; die Ketzern nehmen nach Stephan die Taufe der andern Parteien als die allen gemeinsame an. August., De bapt. 6, 25: „Facilius inveniuntur haeretici, qui omnino non baptizent, quam qui illis verbis (im Namen der drei göttlichen Personen) non baptizent.“ Firmilian (a. a. O. c. 9, S. 815) wirft den Römern vor: „quod non putant quaerendum esse, quis sit ille qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit gratiam consequi potuerit invocata Trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus Sancti.“ Vgl. Cypr., Ep. 69, c. 8, S. 756.

³⁹ Papst Stephan starb nicht als Märtyrer; die Martyrakten über ihn (Acta Sanct. Bolland. Aug. I, 139—146; Migne, Patr. gr. 115, 513—524) sind rein legendarisch.

⁴⁰ Auf den Tod Sixtus' II. (Cypr., Ep. 80, S. 840), den Pontius (Vita Cypr. c. 14) „bonus et pacificus sacerdos“ nennt, bezieht man mit Recht eine von Damasus gesetzte Inschrift. Vgl. Wilpert, Die Papstgräber und die Cäciliengruft in der Katakombe des hl. Kallistus, Freiburg i. Br. 1909, 20 ff.

⁴¹ Monceaux, Examen critique des documents relatifs au martyre de St.-Cyprien: Revue archéol., 3^e sér. XXXVIII (1901) 249 ff.

heimgesuchten Christen in Kappadozien brieflich und beauftragte seine Gesandten mit Auslösung der Gefangenen. Noch ein Jahrhundert später bezeugte Basilius, daß die Päpste stets die Orientalen mit ihren Briefen aufgerichtet hätten und daß die Kirche von Cäsarea jenes Schreiben des Dionysius mit dankbarer Verehrung bewahre. Allenthalben war es bekannt, daß in Italien und Rom der Mittelpunkt der Christenheit zu suchen war, und selbst der heidnische Kaiser Aurelian sprach das nach Absetzung des Paulus von Samosata und Einsetzung des Domnus streitige „Haus der Kirche“ in Antiochien derjenigen Partei zu, die mit dem Bischof von Rom und den Bischöfen in Italien in Briefwechsel stand. Von dem Urteil über Paul von Samosata hatte die antiochenische Synode an Dionysius von Rom und die übrigen Bischöfe Mitteilung gemacht; als das Schreiben nach Rom kam, war Dionysius bereits gestorben⁴²; sein Nachfolger Felix I. (269—274) beantwortete es in einem Schreiben, das die vollkommene Gottheit und Menschheit Christi hervorhob und wovon später ein Teil in die Akten des dritten allgemeinen Konzils aufgenommen wurde⁴³. Felix starb nach fünfjährigem Pontifikate; von seinen nächsten Nachfolgern Eutychianus (275—283) und Cajus (283—296) ist außer ihren Namen nichts Zuverlässiges bekannt.

In den Pontifikat des nächsten Papstes Marcellinus (296—304) fällt der Beginn der Diokletianischen Verfolgung auch in Rom. Der Papst selbst scheint jedoch eines natürlichen Todes gestorben zu sein, da keine Quelle des 4. Jahrhunderts ihn als Märtyrer bezeichnet. Daß er den Götzen geopfert habe, war eine spätere Verleumdung der schismatischen Donatisten, die sofort als solche bezeichnet wurde; an sie lehnte sich die nicht vor dem Ende des 5. Jahrhunderts ersonnene Synode von Sinuessa an⁴⁴. Die Wirren der Diokletianischen Verfolgung hinderten die Wiederbesetzung des römischen Bischofsstuhles während mehrerer Jahre. Die Gotteshäuser und Zömeterien

⁴² Euseb., Hist. eccles. 7, 9 26 30. Athanas., De syn. c. 43 45; De sent. Dion. c. 13; De decr. Nic. Syn. c. 25 f. Opp. I (ed. Maur.) 181 198 605. Basil., Ep. 70 (Migne, Patr. gr. 32, 433).

⁴³ Felic. I. Ep., bei Coustant, Epist. Rom. Pontif. 298; Mansi, Conc. coll. I 1114.

⁴⁴ Gegen den angeblichen Abfall des Marcellinus vgl. August., De unico bapt. c. Petil. c. 16; C. lit. Petil. 2, 202. Theodoret, Haer. fab. 1, 2. Über die Unechtheit des Konzils von Sinuessa, das später mehrere anführen, vgl. Hefele, Konziliengeschichte I² 142 f.; Döllinger, Papstfabeln 48 ff. Die Fabel scheint einer Verleumdung der Donatisten ihren Ursprung zu verdanken. Aus dem dunkeln Ausdruck des Eusebius (Hist. eccles. 7, 32: ὃν καὶ αὐτὸν κατέλιπεν ὁ διωγμός) läßt sich nichts schließen. Der wahrscheinlich auf einer verlorenen „Passio“ beruhende Bericht im Liber Pontificalis (ed. Duchesne I 162 f.; vgl. Introduction LXXIV f.) über Abfall und Reue des Papstes kann nicht als geschichtliche Quelle angesehen werden. Vgl. Al. Galimberti, Apologia pro Marcellino R. P., Rom 1876; Allard, Histoire des persécutions IV 376 ff. Auffallend ist, daß Marcellinus in dem Depositionsverzeichnis der römischen Bischöfe im Chronographen von 354 fehlt. Vgl. J. P. Kirsch, Der stadtröm. christl. Festkalender (Münster i. W. 1924) 100—101.

waren beschlagnahmt, alle Gläubigen fühlten sich in der größten Unsicherheit, eine regelmäßige kirchliche Verwaltung war unmöglich. In der Verfolgungszeit gab es auch in Rom zahlreiche Abgefallene, die große Verwirrung herbeiführten, und so tauchten unter den Nachfolgern des Marcellinus dieselben Streitfragen über die Buße wieder auf wie in den Tagen des Kornelius. Die Abgefallenen wollten, ohne die entsprechende Buße geleistet zu haben, wieder in die Kirche aufgenommen werden. Dann bildete sich auch eine rigoristische Richtung. Ein früher in der Zeit der Ruhe selbst Abgefallener namens Heraklius wollte den Gefallenen die Buße nicht gestattet wissen, worüber heftiger Streit entbrannte; er trat dem rechtmäßigen Papst Eusebius als Haupt einer schismatischen Partei entgegen. Maxentius verbannte deshalb den nach längerer Erledigung des Stuhles erwählten Marcellus (308—309) und dessen Nachfolger Eusebius, der in der Verbannung auf Sizilien starb (309 oder 310); er scheint nur die öffentliche Ruhe im Auge gehabt zu haben, da er auch den Sektierer Heraklius verbannte⁴⁵. In ruhigere Zeiten fiel die Regierung des darauf erwählten Priesters (damals wurden häufiger Priester als Diakonen erwählt) Melchias oder Miltiades (311—314), der im Jahre 311 Diakonen mit Briefen des Kaisers und des Praefectus Praetorio an den Stadtpräfekten senden konnte, um die Zurückgabe der zur Zeit der Verfolgung der Kirche geraubten Güter zu bewirken, und am 3. Oktober 313 mit elf Bischöfen eine Synode hielt⁴⁶. Er war der erste Papst, der im Lateranpalast wohnte, den der erste christliche Kaiser der römischen Kirche geschenkt hatte. Das christliche Rom trat nun frei an die Öffentlichkeit, erbaute glänzende Basiliken und hatte an Silvester I. (314—335) ein Oberhaupt, das, hochgefeiert in der Geschichte wie in der Legende⁴⁷, an der Spitze einer neuen Zeit zu stehen berufen war.

Über die afrikanischen Kirchen erfahren wir wenige Einzelheiten nach dem Martertode des hl. Cyprian (14. September 258). In der Diokletianischen Verfolgung war Mensurius Bischof von Karthago; nach seinem Tode (311) erfolgte eine zwiespältige Bi-

⁴⁵ Über die Vorgänge unter Marcellus und Eusebius vgl. zwei Damasianische Inschriften: „Veridicus rector lapsis quia crimina fere“, und „Heraclius vetuit etc.“, ed. Ihm, *Damasi epigrammata*, Leipzig 1895, S. 51, n. 48; S. 25, n. 18.

⁴⁶ Über Miltiades vgl. August., *Breviculus collat.* dies 3; *Ad Donat. post collat.* Opp. XXXIII, *Ausg. Par.* 1842, 70 f. 79—84 109 151. *Optat.*, *De schism. Donat.* 23, *Ausg. Antw.* 1702. *Constant.*, *Ep. ad Aelaf.*, bei *Mansi a. a. O.* II 463. *Euseb.*, *Hist. eccles.* 10, 5. *A. Ferrato*, *Cronologia Costantiniana e dei papi S. Eusebio e S. Milziade*, Rom 1910.

⁴⁷ *Silvesterlegenden* bei Döllinger, *Papstfabeln* 52 ff. *Decret. Gelas.* 495 oder 496 (*Thiel*, *Ep. Rom. Pont.* 460): „Item actus B. Sylvestri, apostolicae Sedis praesulis, licet eius, qui conscripsit, nomen ignoretur, a multis tamen in urbe Romana catholicis legi cognovimus, et pro antiquo usu multae hoc imitantur ecclesiae.“ *Ebenso Hormisdas* 520 (*ebd.* 935).

schofswahl, die den Anfang des Donatistischen Streites bildete. In der Verfolgung waren die Gebäude, die den Christengemeinden gehörten und zur Abhaltung der liturgischen Versammlungen sowie für die kirchliche Verwaltung benützt wurden, auch in Afrika vom Fiskus beschlagnahmt und zum Teil verkauft worden⁴⁸. Eusebius⁴⁹ teilt den Text des Schreibens Konstantins an den Statthalter Anulinus in Afrika mit, wodurch dieser angewiesen wird, den Kirchen ihr früheres Eigentum zurückzugeben. Im Anfang des 4. Jahrhunderts veröffentlichte Arnobius, ein bekehrter Rhetor aus Cirta in Numidien, eine Verteidigungsschrift des Christentums (*Adv. nationes libri 7*), in der er das Heidentum mit tüchtiger Polemik bekämpft⁵⁰. Aus Afrika stammte ebenfalls sehr wahrscheinlich Laktantius, der sich der Philosophie gewidmet hatte und vor Ausbruch der Diokletianischen Verfolgung zum Christentum übertreten war. Schon hoch betagt, wurde er Lehrer und Erzieher des Cäsars Crispus, des Sohnes Konstantins, den dieser 326 töten ließ. Außer den beiden Abhandlungen „*De opificio Dei*“ und „*De ira Dei*“ schrieb er das berühmte Werk „*Divinarum institutionum libri 7*“, worin er das Heidentum zu widerlegen und zugleich die Substanz der christlichen Lehre darzustellen unternahm. Etwas zweifelhaft ist die Autorschaft des Laktantius bezüglich des ihm meistens, und wohl mit Recht, zugeschriebenen Buches „*De mortibus persecutorum*“, das besonders für die Diokletianische Verfolgung eine wichtige Quelle bildet⁵¹. Im lateinischen Abendlande lebte auch der christliche Schriftsteller Kommodian, ein Dichter, der „*Instructiones*“ und ein „*Carmen apologeticum*“ hinterließ; doch läßt sich die Zeit, der er angehörte, nicht mit Sicherheit bestimmen⁵².

4. Die Kirche in Ägypten seit der Mitte des 3. Jahrhunderts. Dionysius von Alexandrien; das Meletianische Schisma.

Gerade während der Regierung des Decius und seiner nächsten Nachfolger treffen wir in verschiedenen Ländern tüchtige kirchliche Oberhirten, die berufen waren, der Kirche über die großen Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, von denen sie damals von innen wie von außen bedrängt wurde. Während Cyprian in Karthago das bischöf-

⁴⁸ Ein sehr interessantes Aktenstück über die Beschlagnahme des Gotteshauses von Cirta ist in den Akten des Donatismus erhalten (Migne, *Patr. lat.* 8, 730 ff.; 43, 793 ff.). ⁴⁹ *Hist. eccles.* 10, 5.

⁵⁰ Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* II² 517—525.

⁵¹ Ebd. 525—549.

⁵² *Commodiani opera* ed. Dombart (*Corp. script. eccl. lat.* XV), Wien 1887. Während Brewer (Kommodian von Gaza, in: *Forsch. zur christl. Liter.- u. Dogmengesch.* VI, Paderborn 1906, 1—2; *Die Frage um das Zeitalter Kommodians*, ebd. X [1910] 5) für das 5. Jahrhundert eintritt, setzt Zeller (*Die Zeit Kommodians*, Diss., Tübingen 1909) die beiden Schriften kurz nach der Mitte des 3. Jahrhunderts an. Bardenhewer a. a. O. II² 647—657.

liche Amt in so trefflicher Weise verwaltete, hatte die große Metropole Alexandrien einen nicht minder tüchtigen Bischof in Dionysius, dem die griechischen Väter den Beinamen „der Große“ gegeben haben. Er hatte in den profanen Wissenschaften eine treffliche Bildung genossen und nach seiner Bekehrung zum Christentum in der Schule des Origenes sich mit der Theologie nicht weniger gründlich vertraut gemacht. Im Jahre 231/232 wurde er zum Lehrer der Katechetenschule ernannt durch Heraklas, als dieser zum Bischof von Alexandrien gewählt worden war, und im Jahre 247/248 folgte er ihm auch im bischöflichen Amte nach. Bald darauf, noch unter Philipp Arabs, wurde durch einen Wahrsager die Volkswut gegen die Christen von Alexandrien entfesselt und brachte diesen schwere Drangsale⁵³. Als die Decische Verfolgung ausbrach, wurde gegen Dionysius sofort ein Haftbefehl erlassen. Dennoch blieb er noch vier Tage in seinem Hause, ohne ergriffen zu werden; dann floh er aus der Stadt, wurde jedoch in der Nähe des Städtchens Taposinis ergriffen und in das dortige Gefängnis gebracht, aber durch christliche Landleute der Umgegend befreit. Nun lebte er in einem sichern Versteck, bis das Ende der Verfolgung ihm erlaubte, zu seiner Herde zurückzukehren. Auch in Alexandrien hatte die Verfolgung neben zahlreichen Gläubigen, die in den schrecklichsten Qualen und bis zum Tode ihren Glauben treu bekannten, viele zum äußern Abfall vom Christentum gebracht. Dionysius nahm in dem Verhalten diesen lapsi gegenüber die gleiche Stellung ein wie Kornelius in Rom und Cyprian in Karthago, und er suchte den Novatian zur Rückkehr in die Kirche zu bewegen. Als dies nicht gelang, war Dionysius mit Erfolg bemüht, dem rechtmäßigen Papst Kornelius die Anerkennung vonseiten der orientalischen Bischöfe, besonders des Fabian von Antiochien, zu erwirken.

In der Valerianischen Verfolgung (257—258) wurde Dionysius mit einem Priester und drei Diakonen nach Kephro an die Grenze von Libyen verbannt. Er hatte während des Exils viel zu leiden, was ihn jedoch nicht hinderte, mit seinen Mitverbannten für die Ausbreitung des Christentums in jener Gegend mit Erfolg zu wirken. Von dort wurde er später nach Kolluthion am See Mareotis gebracht, wo zahlreiche Christen im Exil weilten, und von wo aus er besser mit der Gemeinde von Alexandrien in Verbindung sein konnte. Kurz vorher hatte Dionysius an Papst Stephan wegen der Ketzertaufe geschrieben; obgleich er denselben Standpunkt einnahm wie dieser, mahnte er ihn doch, die kirchliche Gemeinschaft mit den Bischöfen, welche die durch Häretiker gespendete Taufe verwarfen, nicht zu brechen. Auch an Papst Xystus II. schrieb er über die Taufe. Im Jahre 260 hörte die Verfolgung auf, und so konnte Dionysius nach Alexandrien zurückkehren, wo neue Drangsale anderer Art,

⁵³ Euseb., Hist. eccles. 6, c. 41.

Aufruhr, Pest und Hungersnot, über die Bewohner hereingebrochen waren und die sorgende Tätigkeit des Bischofs in Anspruch nahmen.

Zweimal wurde Dionysius veranlaßt, in dogmatische Streitigkeiten einzugreifen. Die erste dieser Streitigkeiten betraf den Chiliasmus. Gegen die übliche allegorische Auslegung der Schrift erhoben sich namentlich die von den Gelehrten Alexandriens zurückgewiesenen Chiliasten, die aber auch in Ägypten Anhang fanden. Insbesondere trat Bischof Nepos von Arsinoe mit einer „Widerlegung der Allegoristen“ auf, die den Chiliasmus vertrat und der Dionysius um 255 seine zwei Bücher „Von den Verheißungen“ entgegenstellte. Es drohte eine Spaltung; doch gelang es dem Dionysius auf einer Konferenz, viele Chiliasten, insbesondere ihr Haupt Korakion, von ihrer Meinung abzubringen. Da im Gegensatz gegen die Chiliasten viele die von diesen für ihre Lehre benützte Apokalypse des Johannes verwarfen, erklärte Dionysius, er wolle lieber annehmen, das Buch gehe über seine Fassungskräfte hinaus, als es verwerfen, wie es denn nicht buchstäblich zu verstehen sei. Er meinte aber, es sei wohl ein heiliger Mann Johannes der Verfasser, doch nicht der Apostel, sondern ein vorderasiatischer Priester; Charakter, Stil, Ökonomie dieses Buches, überhaupt innere Gründe schienen dagegen zu sprechen. Durch die Tätigkeit der alexandrinischen Gelehrten ward der von mehreren Älteren (oben S. 206) vertretene Chiliasmus zurückgedrängt, wenn er auch nachher noch vereinzelte Vertreter fand, wie Methodius, Laktantius und Apollinarius, der sogar die Schrift des Dionysius „Von den Verheißungen“ zu widerlegen suchte. Es war sehr schwierig, die chiliastischen Vorstellungen zu überwinden, für die sich so viele Anknüpfungspunkte fanden, teils in den Weissagungen vom endlichen Triumphe des Reiches Gottes über das Böse, teils in der Idee, der Schauplatz des Leidens der Kirche müsse auch der Schauplatz ihrer Verherrlichung sein, zumal da ein neuer Himmel und eine neue Erde (2 Petr 3, 13) verheißten waren. Das, was im Chiliasmus nicht ohne tiefere Bedeutung war, hat sich auch forterhalten, während die unter dem Druck der Verfolgungen entstandene Meinung, der Kampf mit der heidnischen Staatsgewalt werde bis zur entscheidenden Wiederkehr Christi fort dauern, sich von selbst verlor. Außerdem trug noch die Ansicht bei, da die Welt in sechs Tagen erschaffen sei, ein Jahrtausend aber nach Ps 89, 4 vor Gott wie ein Tag erscheine, betrage der irdische Weltlauf 6000 Jahre⁵⁴, dem ein dem Sabbat entsprechendes siebtes Jahrtausend seliger Ruhe zu folgen habe. Dazu übten aber auch die Sehnsucht nach der baldigen Vereinigung mit Christus, die Mahnungen des Heilandes und der Apostel, stets bereit zu sein auf den Tag des Herrn, sowie das starre Festhalten am Buchstaben der Apokalypse noch in späteren Zeiten ihren Einfluß zu Gunsten dieser Vorstellung aus⁵⁵.

Die andere dogmatische Streitigkeit, die Dionysius veranlaßte, zur Wahrung der kirchlichen Lehre aufzutreten, war eine antitrinitarische Häresie. Die sabellianische Irrlehre begann um die Mitte des 3. Jahrhunderts in der libyschen Pentapolis sich zu verbreiten. Dionysius suchte die davon angesteckten Bischöfe und Gläubigen von ihr zurückzuführen, wandte sich an Papst Xystus II. und erließ ein Schreiben an Euphranor und Am-

⁵⁴ Barnab., Ep. c. 15.

⁵⁵ Dionysius gegen Nepos bei Euseb., Hist. eccles. 7, 24 f.; vgl. 3, 28. Epiph., Haer. 16, 33.

mon, worin er den Unterschied zwischen Vater und Sohn und den Ursprung des letzteren vom ersteren in so scharfen Worten hervorhob, daß er bei vielen Rechtgläubigen Anstoß erregte, als betrachte er den Sohn als dem Vater dem Wesen nach ungleich, als ein Geschöpf des Vaters. Er ward deshalb bei Papst Dionysius, dem Nachfolger Xystus' II., unkirchlicher Lehren angeklagt und von Dionysius, der eine römische Synode in dieser Angelegenheit abhielt, zur Verantwortung aufgefordert. Der alexandrinische Dionysius rechtfertigte sich in einem Briefe an den Papst und sandte ihm dann eine längere Verteidigungsschrift in vier Büchern, worin er seine schroffen Ausdrücke mildernd erklärte und seine Rechtgläubigkeit in befriedigender Weise nachwies. Er bekannte den Sohn als Gott, gleichewig mit dem Vater, Abglanz des ewigen Lichtes, sowie die Dreieinigkeit: „Wir erweitern die Monas in die Trias, ohne sie zu zerteilen, und fassen die Trias wieder zusammen in die Monas, ohne sie zu vermindern.“⁵⁶ Dionysius starb in hohem Alter um das Jahr 264 oder 265; er blieb der berühmteste von allen alexandrinischen Bischöfen aus der vorkonstantinischen Zeit.

Wer nach Dionysius, als dieser zum Bischof von Alexandrien erwählt worden war, Vorsteher der Katechetenschule wurde, wissen wir nicht. Bis zum Anfange des 4. Jahrhunderts finden wir in diesem Amte Pierius, der „zweite Origenes“ genannt, der zahlreiche Schriften, besonders eine über den Propheten Oseas, lieferte und den Pamphilus von Cäsarea zum Schüler hatte, und Theognostus, der neben andern Werken sieben Bücher „Hypotyposen“ verfaßte. Der Gehilfe des Pierius scheint unter dem Episkopate des Theonas (281/282—300) der nachherige Bischof Achillas gewesen zu sein, der auf diesem Stuhle dem Bischof Petrus folgte, der in der Diokletianischen Verfolgung als Martyrer gestorben war (um 311). Von Petrus sind ein Brief, eine Abhandlung über die Buße und Bruchstücke anderer Schriften erhalten. Es bestanden sicher, wenn auch mehrfach gemildert, mehrere Lehranschauungen des Origenes in der alexandrinischen Schule fort, die Lehrstreitigkeiten unter den kirchlichen Lehrern veranlaßten⁵⁷.

⁵⁶ Zehn Bruchstücke der Schriften des Dionysius aus Athan., *De sent. Dionys.*, und Basil., *De Spiritu Sancto* c. 29, bei Routh, *Rel. sacr.* III 194—203; Migne, *Patr. gr.* 10, 1270 f.

⁵⁷ Über die Nachfolger des Origenes vgl. Euseb. a. a. O. 6, 3 15 26 29 31 35 40 f.; 7, 1 4 f. 20 f. 32; Hieron., *De vir. ill.* c. 54 69 76. Der Lehrtypus des Origenes findet sich vollkommen bei den späteren Alexandrinern wieder. Jener hatte den Sohn κρίσμα genannt nach Spr 8, 22, wo man in der LXX statt des durch den hebräischen Text (und die Vulgata) beglaubigten ἐκτίσαστο das Wort ἐκτίσε las; denselben Ausdruck brauchten Dionysius und Theognostus (Phot., *Biblioth. cod.* 106 ex l. 2 Hypotypos.). Ebenso ward an letzterem die Behauptung des Origenes gerügt, τὸν υἱὸν τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν, desgleichen andere Lehren betreffs des Geistes und der Engel (Phot. a. a. O.). So lehrte auch Pierius die Präexistenz der Seelen nach Origenes und brauchte vom Heiligen Geiste Worte, die ihn den zwei andern göttlichen Personen nachstellten (Phot. a. a. O. cod. 119). Wie Origenes braucht Pierius das Wort οὐσία schwankend auch für die Person (Phot. a. a. O.). Von den Schülern des Origenes wird noch Tryphon als Verfasser biblischer Abhandlungen genannt (Hieron. a. a. O. c. 57).

Ein anderer Alexandriner, Anatolius, der um 269 Bischof von Laodizea wurde, verfaßte einen Osterzyklus, der 19 Jahre umfaßte und mit 276 begann. Dieser verdrängte den achtjährigen Osterzyklus, den früher Dionysius ausgearbeitet hatte, wie denn überhaupt an den Streitigkeiten, die über die Osterfeier entstanden waren, die Alexandriner den regsten Anteil nahmen. In diesen Zwisten, die nicht bloß gegen die ganz und gar judaisierenden Quartodezimaner (oben S. 249) geführt wurden, sondern auch unter den Katholiken, kamen auch chronologische Fragen zur Sprache: 1) An welchem Tage ist Ostern zu feiern? 2) Wie lange hat das Osterfasten zu dauern? 3) Ist Christi Todestag als Tag der Freude oder als Trauertag zu begehen? 4) Hat Christus am 14. Nisan oder antizipationsweise schon am 13. das Osterlamm genossen und ward er schon vor dem Feste der Juden gekreuzigt? 5) Wie ist Jo 18, 28 und 19, 14 mit den andern Evangelien in Einklang zu bringen, besonders mit Mt 26, 18 ff? 6) Zu welcher Zeit und Stunde ist Christus auferstanden? Die Schriften des Klemens und des Petrus über die Osterfeier sind uns verloren; die zweite und die sechste dieser Fragen erörterte Dionysius in einem Briefe an Basilides; die vierte hatte (nach einem Fragment) Klemens dahin beantwortet, daß Christus gestorben sei, bevor das gesetzliche Passahmahl eintrat, welche Ansicht auch Hippolytus vertrat, der für die römische Kirche einen sechzehnjährigen Zyklus anfertigte⁵⁸. Darin stimmte man vollkommen mit Rom überein, daß Ostern nur nach dem Frühlingsäquinoktium zu feiern sei.

Ein weiterer christlicher Gelehrter Ägyptens war Hierakas, der nach Epiphanius um 300 zu Leontopolis im Nildelta als strenger Aszet lebte und Leiter einer Vereinigung von Aszetzen war. Er hinterließ verschiedene Kommentare über biblische Bücher, die jedoch insgesamt verloren sind. Epiphanius nennt den Hierakas unter den Häretikern. Nach ihm erklärte dieser den Ehestand als bloß dem Alten Testamente eigen, die Ehelosigkeit dagegen und die Enthaltung von Fleisch und Wein für notwendig zur Seligkeit. Seine Aszese wäre mehr gnostisch als christlich gewesen. Er hielt fest an der allegorischen Auslegung der Heiligen Schrift und leugnete mittels dieser die Auferstehung des Fleisches, indem er vorgab, die Auferstehung sei bloß als eine geistige zu fassen, der Leib gehe unter. Seine Schüler nannte man Hierakiten⁵⁹.

Zu Anfang des 4. Jahrhunderts, unter dem Episkopate des Bischofs Petrus von Alexandrien (ca. 300—311), entstand in Ägypten ein Schisma, dessen Urheber Meletius, Bischof von Lykopolis in der Thebais, war und das sich über ein halbes Jahrhundert erhielt. Als beim Ausbruch der Verfolgung des Diokletian der Bischof Petrus geflohen war, maßte sich Meletius die Rechte eines Alexandrinischen Oberhirten an, erteilte Weißen in diesem fremden Sprengel und gab

⁵⁸ Über Anatolius vgl. Euseb. a. a. O. 7, 32; Bardenhewer a. a. O. 227—230. Vers. lat. cycli pasch. bei Bucher S. J., *Doctrina tempor.*, Antwerp. 1634, 439 f. Gallandi, *Biblioth.* III 545—558. Clem. Alex., *De paschate*. Euseb. a. a. O. 4, 26; 6, 3. Phot. a. a. O. cod. III. *Fragm. ex Chron. Alex.* bei Gallandi a. a. O. II 153. Dionys. Alex., *Ep. can. ad Basil.*, bei Harduin, *Conc. Coll.* I 185; Gallandi a. a. O. III 501 f.; Routh a. a. O. II 385—394. Vgl. Euseb. a. a. O. 7, 20. Murin. Alex., *Fragm. de ratione paschali*, bei Pitra, *Spicil. Solesm.* I 14.

⁵⁹ Ἱερακῖται bei Epiph., *Haer.* 67.

auch den Vorstellungen seiner Amtsgenossen Phileas von Thmuis und anderer Bischöfe nicht nach⁶⁰. Deshalb ward er, vieler Verbrechen schuldig, durch eine Synode ägyptischer Bischöfe (305 oder 306) seines Amtes entsetzt. Er bot aber dem Petrus wie auch dessen Nachfolgern, indem er neue Bischöfe einsetzte, fortwährend Trotz, auf eine Partei gestützt, die sich später mit den Arianern verschmolz. Der Abscheu der ganzen Kirche lastete auf dieser schismatischen Partei⁶¹.

5. Die Kirche im Orient seit Mitte des 3. Jahrhunderts. Häresie des Paulus von Samosata über die Trinität.

Wie im Abendlande und in Ägypten, so traf auch im Osten des Römerreiches die Verfolgung des Decius zuerst die kirchlichen Vorsteher. Der Bischof Alexander von Jerusalem wurde trotz seines hohen Alters nach Cäsarea vor den Richterstuhl des Prokurators geführt, bekannte standhaft den Glauben und wurde ins Gefängnis geworfen, wo er starb. Sein Nachfolger war Mazobanes; doch traten weder er noch die folgenden Bischöfe bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts besonders hervor. Auch der Bischof Babylas von Antiochien wurde wegen des Glaubens eingekerkert und starb im Gefängnis, worauf Fabius zum Bischof der Metropole des Ostens aufgestellt wurde. Die Ereignisse, die in Rom zu der schismatischen Wahl des Novatian führten (oben S. 310), fanden ihren lebhaften Widerhall im Orient. Hier waren viele Bischöfe eher zu der strengen Praxis in der Bußfrage geneigt, die Novatian nach seinem Bruche mit der Kirche vertrat. Mit den Briefen an die Hauptkirchen des Ostens, in denen die Wahl des Kornelius zum römischen Bischof mitgeteilt wurde, kamen auch die Briefe der novatianischen Partei mit den Akten der Erhebung des Novatian zum Bischof von Rom an. Viele Bischöfe waren schwankend, so Fabius von Antiochien, der mehr zur Anerkennung des Novatian hinneigte, weil er selbst die strenge Praxis gegen die Abgefallenen vertrat; dann Thelymidres von Laodicea, Meruzanes, Bischof in Armenien, und andere⁶². Durch Briefe an diese Bischöfe und deren Gemeinden suchte Dionysius von Alexandrien seine Amtsbrüder zu überzeugen, daß Kornelius der einzig rechtmäßige Bischof von Rom sei, und zugleich legte er ihnen seine Ansicht über die Buße und die Wiederaufnahme der Abgefallenen dar. Mehrere Bischöfe Syriens und Kleinasiens, dar-

⁶⁰ Phileas Ep. bei Maffei, Osservaz. letter. III 11—18: Opusc. eccles., Veron. 1738, 254 f. Routh, Rel. sacr. III 381—383.

⁶¹ Athan., Apol. c. Arianos n. 59 (Migne, Patr. gr. 25, 356); Ep. ad episc. Africae et Libyaee n. 22 f. Theodoret, Hist. eccles. I, 8; Haer. fab. 4, 7. Socrat., Hist. eccles. I, 6. Epiph., Haer. 68 (aus sehr trüben Quellen). Über angebliche Gesänge des Meletius s. Schwartz: Nachr. d. Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1905, 164 ff.; Mercati: Rassegna Gregoriana 1906, 270 f.

⁶² Euseb., Hist. eccles. 6, 43 46.

unter Firmilian von Cäsarea in Kappadozien, Helenus von Tarsus in Zilizien und Theoktistus von Cäsarea in Palästina beschlossen nun, eine große Synode nach Antiochien zu berufen, um die ganze Frage zu untersuchen und entsprechende Beschlüsse zu fassen. Auch Dionysius von Alexandrien wurde zu der Synode eingeladen; doch wissen wir nicht, ob sie zustande kam. Fabius von Antiochien, an den Kornelius über den Novatian ausführlich berichtet hatte, indem er ihm zugleich die Synodalschreiben der in Italien und in Afrika abgehaltenen bischöflichen Versammlungen zusandte, starb bereits im Jahre 252. Er scheint am meisten auf der Seite des Novatian gestanden zu haben; nach seinem Tode fand die allgemeine Anerkennung des Kornelius als rechtmäßigen Bischofs von Rom keine Schwierigkeiten mehr. Doch bildeten sich in mehreren Städten schismatische Gruppen, die Novatian anerkannten, so daß das Schisma sich auch im Orient bis in das 4. Jahrhundert forterhielt.

Auch der Ketzertaufstreit warf seine Wellen bis nach den östlichen Provinzen. In Kleinasien und wahrscheinlich auch in Antiochien befolgte man meistens die gleiche Praxis wie in Afrika: zur Kirche bekehrte Häretiker wurden bei ihrer Aufnahme wieder getauft (s. oben S. 312 f.). Nach der großen afrikanischen Synode von 87 Bischöfen, die die Ungültigkeit der Ketzertaufe ausgesprochen hatte, sandte Cyprian den Diakon Rogatianus nach Kleinasien mit Schreiben an die Bischöfe Helenus von Tarsus und Firmilian von Cäsarea, um ihnen die Beschlüsse mitzuteilen. Firmilian gehört neben Cyprian von Karthago und Dionysius von Alexandrien zu den größten Bischöfen der damaligen Zeit. Während mehr als 30 Jahren (um 230 bis 268) stand er der Kirche von Cäsarea vor, und in der Lösung aller wichtigen kirchlichen Fragen seiner Zeit übte er einen maßgebenden Einfluß aus. In dem Ketzertaufstreite stand er auf der Seite Cyprians und sandte diesem durch Rogatianus einen Brief, worin er scharf über Papst Stephan urteilte. Dieser hatte auch ihn mit dem Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft bedroht; allein die Drohung kam nicht zur Ausführung. An den Synoden über Paul von Samosata (s. unten) hatte er maßgebenden Anteil und führte wahrscheinlich dabei den Vorsitz⁶³.

Unter den kleinasiatischen Bischöfen ragte noch besonders hervor der hl. Gregor der Wundertäter, Bischof seiner Vaterstadt Neocäsarea in Pontus, deren gefeierter Apostel er war. Nachdem er sich in Cäsarea in Palästina, wohin er mit seinem Bruder Athenodorus um 233 gekommen war, durch den Einfluß des Origenes mit Athenodorus zum Christentum bekehrt und in der Schule des großen Alexandriners, für den er eine sehr interessante Dankrede schrieb, eine tüchtige theologische Bildung angeeignet hatte, traf er bei der Rückkehr in seine Heimat dort nur 17 Christen, zu deren Bischof er

⁶³ Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* II² 312—314.

durch den Bischof Phädimus von Amasia geweiht wurde; er war der erste Bischof von Neocäsarea. Während drei Jahrzehnten (etwa 240 bis 270) wirkte er nun für die Ausbreitung des Evangeliums in seiner Vaterstadt, und bei seinem Tode gab es, nach den Berichten des 4. Jahrhunderts, dort bloß noch 17 Heiden. Um die kirchliche Disziplin fest zu gestalten, verfaßte er seine „Epistola canonica“. Auch eine Erklärung der Glaubenswahrheiten im Anschlusse an das Symbol, das er beim Unterrichte benützte, und andere Schriften hat er hinterlassen⁶⁴. Am Ausgange des 3. Jahrhunderts lebte ein weiterer Bischof, der literarisch tätig war und besonders als Gegner des Origenes bekannt wurde: Methodius von Philippi oder von Olympus in Lyzien. Er starb um 311 unter Maximinus Daza den Martertod. Von seinen Werken ist nur „Das Gastmahl oder über die Jungfräulichkeit“ im griechischen Originaltext vollständig erhalten; größere Bruchstücke des griechischen Textes besitzen wir von den Dialogen „Über den freien Willen“ und „Über die Auferstehung“. Diese Dialoge sowie vier kleinere Abhandlungen sind in slawischer Übersetzung vorhanden⁶⁵. In der Verfolgung des Diokletian starb auch der Bischof Anthimus von Nikomedien den Martertod. Vielleicht ist er Verfasser einer Schrift, in der von der Kirche gehandelt wurde⁶⁶.

In Palästina wirkte Ende des 3. Jahrhunderts der gelehrte Pappilus, Priester von Cäsarea, als Lehrer einer von ihm gegründeten theologischen Schule. Sein hervorragendster Schüler war der Kirchenhistoriker Eusebius. Mit Unterstützung des letzteren schrieb er während seiner Kerkerhaft eine ausführliche Apologie des Origenes. Er war auch mit großem Erfolg bemüht, die Bibliothek von Cäsarea zu vermehren. Im Jahre 309 starb er als Martyrer; er wurde enthauptet⁶⁷.

Nach dem Tode des Fabius von Antiochien wurde Demetrianus zum Bischof gewählt. Auf diesen folgte um das Jahr 260 Paulus von Samosata. Dialektisch gebildet, aber hoffärtig, prachtliebend und verschwenderisch, behielt er neben seinem bischöflichen Amte noch das weltliche eines Ducenarius (Statthalters) bei, das ihm 200 000 Sesterzien eintrug. Er erregte einen neuen trinitarischen

⁶⁴ Ebd. 315—332. Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur* I 428 ff. Lauchert, *Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben*: Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 395 ff. Haidacher, *Zu den Homilien des Gregorius von Antiochia und des Gregorius Thaumaturgus*: Zeitschr. für kathol. Theol. 1901, 367 ff.

⁶⁵ Bonwetsch, *Methodius von Olympus. I. Schriften*, Erlangen 1891; *Die Theologie des Methodius von Olympus* (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, N. F. VII 1), Berlin 1903. Bardenhewer a. a. O. 334—351. F. Diekamp, *Über den Bischofsitz des heiligen Mart. u. Kirchenvaters Methodius*: Tüb. Theol. Quartalschr. CIX (1928) 285—308 (die Stadt Philippi).

⁶⁶ Bardenhewer a. a. O. 333—334.

⁶⁷ Ebd. 287—292.

Streit durch seine Irrlehren über den Erlöser. Ihm galt Christus als bloßer Mensch, gezeugt aus dem Heiligen Geiste und aus der Jungfrau geboren. In Christus soll der göttliche Logos, die Weisheit Gottes (unpersönlich gedacht), gewohnt und in höherem Maße gewirkt haben als in den übrigen Propheten. Diese göttliche Kraft vereinte sich mit Jesus nicht dem Wesen, sondern der Qualität nach, und seine Vergöttlichung war vorherbestimmt. So war „der Logos größer als Christus, der Logos von oben, Christus von hienieden; Christus litt der Natur nach, der Gnade nach wirkte er Wunder“. Erst durch die göttliche Gnade und durch eigenes Wirken ward Christus Gott. Die Irrlehre des Paulus erregte großes Aufsehen, wie sein Wandel viele Klagen. Zwischen 264 und 268 beschäftigten sich mit seiner Angelegenheit drei Synoden, an denen Firmilian von Cäsarea, Gregor der Wundertäter, Helenus von Tarsus, Hymenäus von Jerusalem, Theoteknus von Cäsarea in Palästina, Maximus von Bostra mit vielen andern Oberhirten teilnahmen. Es gelang anfänglich den versammelten Bischöfen nicht, den schlaun Irrlehrer zu überführen, bis der Priester Malchion auf der Synode von 268 seine Ausflüchte siegreich zurückschlug und ihn völlig entlarvte. Darauf ward er seines Amtes entsetzt und davon allen Bischöfen Nachricht gegeben; sein Nachfolger wurde Domnus. Noch einige Zeit hielt sich Paulus durch die Gunst der Königin Zenobia von Palmyra; als aber Kaiser Aurelian 272 diese besiegte, mußte er weichen. Ein Reskript des Kaisers sprach demjenigen Bischof das „Haus der Kirche“ von Antiochien zu, an den der römische Bischof und die Bischöfe in Italien Briefe schickten. Seine Anhänger, Paulianer, Paulianisten, Samosatener genannt, erhielten sich bis an das Ende des 4. Jahrhunderts. Hauptsächlich ward für diese Lehre geltend gemacht, daß man sonst der Lehre von zwei Göttern (dem Ditheismus) verfallende, daß Christus selbst den Vater den allein wahren Gott (Jo 17, 3) und größer, als er selbst sei (Jo 14, 28), genannt, am Kreuze die Verlassenheit von Gott (Mt 27, 46) beklagt, nach den Evangelien von seiner Jugend an zugenommen habe an Gnade (Lk 2, 52) usw.⁶⁸

Die schriftstellerische Tätigkeit der früheren Bischöfe Theophilus und Serapion von Antiochien zeigt, daß die theologischen Studien in der Metropole des Ostens ebenfalls in Ehren waren. Ein Priester dieser Kirche, gelehrt gleich seinem älteren Amtsgenossen Mal-

⁶⁸ Euseb., Hist. eccles. 7, 27—30. Epiph., Haer. 65. Theodoret, Haer. fab. 2, 8. Philastr., De haer. c. 44. Bardenhewer a. a. O. 275—279. — Fragm. Pauli bei Leont. Byz. (Mai, Nova Coll. 7, 1). Die antiochenische Synode soll nach gut verbürgter Nachricht das schon früher, auch von Häretikern (Basilides, in Philosoph. 7, 22), gebrauchte Wort *ὑποούσιος* verworfen haben. Doch geschah dies wahrscheinlich deshalb, weil Paul von Samosata *ὑποούσιος* gleich *ταυτούσιος* nahm, dadurch den Sohn als eine Eigenschaft des Vaters darstellte und *οὐσία* für Hypostase setzte. Vgl. Hagemann, Die röm. Kirche 463—475; Hefele, Konziliengesch. I² 141; Schwane, Dogmengesch. I² 149; Harnack, Dogmengesch. I⁴ 729.

chion, der 268 auf der Synode gegen Paulus Samosatenus sich hohen Ruhm erwarb, pflegte am Ausgange des 3. Jahrhunderts hier vor allem die biblischen Studien und insbesondere die Herstellung des Bibeltextes: es war der Presbyter Lucianus, der 311—312 als Martyrer zu Nikomedien starb. Er legte den Grund zu der antiochenischen Gelehrtenschule. Lucian zog zur Verbesserung der Septuaginta den hebräischen Text zu Rate und lieferte eine Bibelrezension, die in Kleinasien und Griechenland von Konstantinopel bis Antiochien als die übliche Ausgabe in Gebrauch kam. In seinen theologischen Anschauungen schloß er sich an Paul von Samosata an und war deshalb eine Zeit lang von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Auch später vertrat er in der Christologie stark subordinatianische Ansichten und wirkte in diesem Sinne auf seinen Schüler Arius, den Begründer der arianischen Häresie, ein. Als ein weiterer Lehrer der antiochenischen Schule erscheint in dieser Zeit der Presbyter Dorotheus, dem Eusebius die Kenntnis des Hebräischen nachrühmt. Frühzeitig machte sich in dieser Schule ein gewisser Gegensatz zur alexandrinischen bemerkbar; in ihr wurde vor allem die grammatisch-logische Bibelauslegung gepflegt und in der Philosophie mehr auf Aristoteles als auf Platon zurückgegangen. Im 4. Jahrhundert traten diese Unterschiede deutlicher hervor⁶⁹.

Lucian von Antiochien hatte seine Ausbildung in der christlichen Schule eines Makarius in Edessa erhalten. In dieser Stadt, die seit Anfang des 3. Jahrhunderts ein Mittelpunkt eifriger christlicher Missionstätigkeit war, blühte ebenfalls eine für das syrische Sprachgebiet wichtige Schule mit positiv praktischer Richtung auf, die später eine führende Rolle spielte.

6. Der Manichäismus.

Der ethnisierende Gnostizismus hatte seine üppigste Entfaltung im 2. Jahrhundert und im Beginne des 3. gefunden; nachher brachte er keine neuen Gestaltungen mehr hervor. Aber eine Nachwirkung von ihm zeigt sich im Manichäismus (der sog. persischen Gnosis), der als ein Versuch erscheint, den persischen Dualismus mit einem gnostisch gefaßten Christentum zu einer Volksreligion zu vereinigen, die zunächst dem unter den Sassaniden sich wieder kräftiger erhebenden Perserreiche, dann aber auch der übrigen Welt geboten werden sollte. Buddhistische, altpersische und elkesaitische Ideen wirkten zusammen, und eine große Gärung regte sich unter den Geistern im Orient, entstanden durch die Berührung mit der Kultur und den Religionssystemen des Westens. Über den Stifter dieser

⁶⁹ Bardenhewer a. a. O. 279—285 (Lucian) 285—286 (Dorotheus). Euseb., Hist. eccles. 7, 32; 8, 13; 9, 6. Sozom., Hist. eccles. 3, 5. Hieron., De vir. ill. c. 77; In Paralip., Praef.; C. Rufin. lib. 2. August., De civ. Dei 18, 43. Chronicon Alexandr., ed. Du Cange 277.

neuen Religion lauten die Berichte der Griechen und die der Morgenländer verschieden; doch kommen sie darin überein, daß dieser, Mani mit Namen, 276 oder 277 auf Befehl des Perserkönigs Bahram I. einen schimpflichen Tod fand.

Nach den Abendländern hieß er Cubricus und war ein freigelassener Sklave, der vier von einem sarazenischen Kaufmann Scythianus, einem Zeitgenossen der Apostel, herstammende Religionsbücher von dessen Schüler Terebinthus oder Buddas geerbt, darauf in Persien sich Manes oder Manichäus genannt und den Inhalt jener Bücher weiter ausgestaltet haben soll⁷⁰. Am persischen Hofe fand er anfangs günstige Aufnahme; als ihm aber die zuversichtlich übernommene Heilung eines Prinzen mißlang, ward er gefesselt und in den Kerker geworfen. Hier trafen ihn drei vorher ausgesandte Jünger, Addas (Buddas), Hermeas und Thomas, die ihm berichteten, daß sie bei den Christen am meisten Widerstand gefunden hätten, worauf er die ihm überbrachten Bücher der Christen eifrig durchforschte und die Stellen von dem verheißenen Erlöser für sich auszubeuten beschloß. Durch Geld bewerkstelligte er seine Flucht aus dem Gefängnisse, entkam nach Mesopotamien, suchte durch seine Jünger wie durch Schriften die Christen für sich zu gewinnen, ward aber genötigt, mit dem Bischof Archelaus von Kaskar zu disputieren, und dabei von diesem besiegt. Bald darauf fiel er jedoch den Soldaten des Perserkönigs in die Hände, der ihn lebendig schinden ließ. — Dagegen war nach persischen Berichten Mani der Sprößling eines vornehmen Geschlechtes der Magier, zeichnete sich als Gelehrter und Maler aus, wurde Christ und Priester, jedoch bald wegen seiner unkirchlichen Ansichten ausgeschlossen. Er kam (270) an den persischen Hof unter Schapur I., mußte aber wegen seiner religiösen Streitigkeiten mit den Magiern fliehen und verbarg sich in der Provinz Turkistan, wo er sein Evangelium abfaßte und mit symbolischen Bildern schmückte, auch nach Indien und China soll er gekommen sein. Nach dem Tode Schapurs I. (272) kehrte er nach Persien zurück, wo König Hormuz (Hormisdas) ihm geneigt war und ihm ein Schloß zu seiner Sicherheit anwies. Sein Nachfolger Bahram I. (Vararanes) jedoch (seit 274) erwies sich ihm feindselig. Er ließ ihn aus dem Schlosse Daskarrah (Deskereh in Susiana) unter dem Vorwande einer Disputation mit den Magiern vorführen und ihn, da er hier als überwunden erschien, kreuzigen. Nach den arabischen Nachrichten von Mohammed-ein-Medim im 10. Jahrhundert, die aus den eigenen Schriften des Mani geschöpft sein sollen, war Mani Sohn des heidnischen Priesters Fonnaq (Futtak) in Babylon, eines Mandäers, und wurde von seinem Vater in der Religion der Mogtasilah (Elkesaiten) erzogen. Ein Engel mahnte ihn schon im 12. Jahre, diese Religion zu verlassen; erst als in seinem 24. Jahre der Engel zum zweiten Mal erschien, gehorchte er der Offenbarung und trat als religiöser Reformator auf. Der Gegensatz von gut und böse, wie er in der alten Zendlehre herrschte, blieb ihm Grundlehre, wenn er auch aus pantheistischen Systemen nicht wenig angenommen hat. In späterer Zeit ward sein Leben legendenartig ausgeschmückt; Zoroaster, Buddha, Mani, Helios, Christus wurden identisch genommen. An den Grenzen von Persien und Baktrien fanden sich Spuren

⁷⁰ Die Bücher des Cubricus hat Chwolson (Die Ssabier, St. Petersburg 1856) für mandäische Schriften erklärt.

des buddhistischen Kultus, die sicher nicht ohne großen Einfluß auf Manis Lehre geblieben sind⁷¹.

Der Manichäismus stellt zwei ewige Grundwesen und ihnen entsprechende Reiche auf: Licht und Finsternis, Ormuzd und Ahriman, mit zahlreichen Äonen auf beiden Seiten. Der Gott des Lichtes ist gut und erfüllt alles mit Licht, während der Gott der Finsternis materiell und böse ist (Satan) samt seinen Dämonen. Das Reich des letzteren hat fünf Regionen: die äußerste Finsternis, den dichtesten Schlamm, die heftigen Winde, das zerstörende Feuer, den finstern Rauch. In diesem Reiche herrscht beständiger Krieg, und bei diesem Kampfe sehen die Dämonen das höhere Licht, das sie anzieht; sie machen Waffenstillstand untereinander und beschließen einen Einfall in das Lichtreich. Zur Abwehr eines solchen Einfalles läßt der gute Gott eine Kraft seines Wesens hervorgehen, die „Mutter des Lebens“, aus der sich der Urmensch entfaltet. Mit fünf reinen Elementen (Licht, Feuer, Wind, Wasser, Erde) ausgerüstet, zog der Urmensch in den Kampf mit der Finsternis; diese entriß ihm aber einen Teil seines Lichtes, der sich mit der Materie vermischte und diese bildungsfähig machte. Dadurch trat eine Mischung beider Reiche ein. Dem Urmenschen kam der „lebendige Geist“ zu Hilfe, der nun die sichtbare Welt bildete. In dieser ist der Lichtstoff als Seele verbreitet, der Sohn Gottes, der dem Leiden unterworfenen Jesus, aus den von der Finsternis geraubten Lichtteilen bestehend, während die geretteten Teile in der Sonne und im Monde sich als der leidensunfähige Jesus befinden. Die letzteren (Jesus *impatibilis* — der Einfluß der Gestirne) sollen die ersteren (Jesus *patibilis*) befreien und die alte Grenze wieder herstellen. Ein Abbild der Welt ist der Mensch, den der Fürst der Finsternis mit seiner Genossin (Nebrod) erzeugte und der sowohl das Bild des guten Gottes, die Lichtteile, als auch Bestandteile der Materie in sich trägt, eine vernünftige und eine unvernünftige Seele hat. So war in Adam ein Teil der Lichtwelt festgebannt. Dann erzeugte er die Eva aus der Hyle in der Absicht, den Adam durch Wollust zu fesseln, die in ihm wohnende Lichtnatur zu zersplittern und ihr durch solche Schwächung die Befreiung unmöglich zu machen. Die Sinnlichkeit Adams wurde aufgereizt, durch Zeugung und Fortpflanzung die gefangene Lichtnatur (Weltseele) immer mehr individualisiert, durch zahllose Gefängnisse (die Leiber) die Kraft zur Wiedererhebung geschwächt. Die erste Begattung war auch die erste Sünde. Die Menschen waren aber gleichwohl noch nicht verloren; die Übertretung des Verbotes, von der bezeichneten Frucht zu essen, ging vom guten Gott aus. Die aus seinem Reiche stammende Lichtseele kann nicht ganz der Materie unterliegen und von der bösen Seele nicht bewältigt werden. Der Mensch hat im Gegensatz zu den übrigen Wesen die durch die ganze Natur verbreiteten Lichtfunken konzentrierter in sich, wird sich seines höheren Ursprunges und seiner Auf-

⁷¹ Dem Mani werden folgende Bücher beigelegt: 1. Das Buch der Geheimnisse, syrisch in 22 Abschnitten (Epiph., Haer. 66, n. 2 13. Titus Bostr. ed. de Lagarde I 14); 2. das Buch der Hauptstücke, auch τὸ κεφάλαιον; 3. das (lebendige) Evangelium; 4. der Schatz des Lebens (Fragm. bei August., De natura boni c. 44; De actis c. Felice Manich. I, 14. Evod., De fide n. 5); dazu mehrere Briefe ad Oddam, ad filiam Menoch, ad Zebenem, Epist. fundamenti, ad Marcellum (Epiph. a. a. O. n. 6. Acta disput. Arch. et Man. n. 5). Fragm. bei Fabric., Bibl. gr., ed. Harless VII 312 f. Mai, Nova Coll. VII 1 17 69.

gabe bewußt, diese Lichtteile in sich zu vereinigen und so auch die Natur mit sich in das Lichtreich zurückzuführen. Er sündigt, doch nicht eigentlich er, sondern der ihn beherrschende Kerker samt der bösen Seele; das Sündigen ist bloßes Nachgeben aus Schwäche, und daher wird ihm bei bloßer Reue leicht Verzeihung zuteil. Durch sich selbst konnte die gefangene Lichtseele sich nicht mehr befreien. Daher stieg der in der Sonne thronende Christus, die durch die Materie nicht befleckte Lichtseele, der Iesus impatibilis, zu den durch Heidentum und Judentum irregeführten Menschen herab; er hatte nur einen Scheinkörper und litt auch nur zum Schein. Er lehrte, wie die Menschen immer mehr von der Materie entfesselt werden und wie sie einst in ihre himmlische Heimat zurückkehren können. Aber schon seine Apostel (verächtlich „Galiläer“ genannt) verstanden seine Lehre nicht recht; die späteren Christen verfälschten sie noch mehr. Dies voraussehend, hatte Christus einen Tröster (Paraklet) verheißen, der nun in Mani erschienen ist zur Wiederherstellung seiner unverfälschten Religion. Die Vollkommenen, die sich der materiellen Bande entledigt haben, kommen zuerst in Sonne und Mond, dann in den vollkommenen Äther und in das reinste Lichtreich; die übrigen aber müssen aus einem Körper in den andern wandern, in Pflanzen und Tiere. Nach Beendigung des Läuterungsprozesses wird die sichtbare Schöpfung durch Feuer verzehrt ⁷².

Die Manichäer verwarfen das Alte Testament gänzlich, das Neue galt ihnen teils für unecht teils für interpoliert. Sie beriefen sich hie und da auf Paulus und die kanonischen Evangelien, mehr aber noch auf die apokryphen; der Apostelgeschichte des Lukas stellten sie eine andere von Lucius oder Leucius entgegen ⁷³. Für kanonisch galten ihnen die Schriften Manis. In der Folge war die manichäische Literatur sehr reich; sie konnte sich bei der inneren Verwandtschaft auf die Schriften vieler Gnostiker stützen, aus ihnen die Verwerfung des Judentums, die Umdeutung der neutestamentlichen Schriften, die Mischung der beiden Reiche des Lichtes und der Finsternis zu begründen suchen. Die Manichäer lehnten sich oft an katholische Ausdrucksweisen über Christus an; sie bekannten die drei göttlichen Personen, Vater, Sohn und Heiligen Geist, wenn auch bloß äußerlich, da die beiden letzteren nur als Emanationen der ersteren oder nach späterer Auffassung (bei Faustus) alle drei nur als verschiedene Namen erschienen, zur Bezeichnung der im höchsten Lichte, in Sonne und Mond, sowie im reinen Äther verbreiteten Gottheit. Sie priesen noch mehr ihren Vernunftglauben gegenüber dem kirchlichen Lehramte, während sie eben nur an dessen Stelle die Autorität ihres Mani setzten, dessen Todestag alljährlich im März als Fest des Lehrstuhls (Kathedra, Bema) gefeiert ward.

⁷² Mani wollte der Paraklet sein (Ep. fundam. bei August., C. epist. fundam. c. 5. Vgl. Euseb. a. a. O.). Sicher ist der Heilige Geist, auch Spiritus potens (August., C. Faust. 20, 9), vom Paraklet unterschieden. Über die Aufgabe des Menschen vgl. Ep. ad filiam Menoch bei August., Op. imperf. III, 172–177; Acta s. disput. c. Fortun. Manich. 2, 21. Secundin., In ep. ad August. § 2. Die Lehre von der guten und der bösen Seele hat auch der Perser Araspas bei Xenoph., Cyropaed. 6, 1–21.

⁷³ Betreffs des Kanons sagt Faustus bei August., C. Faust. Manich. 32, 9: „Nobis Paracletus ex Novo Test. promissus perinde docet, quid accipere ex eodem debeamus et quid repudiare.“ Das Thomasevangelium war nach Cyrill., Catech. 4, c. 36 ein manichäisches Machwerk, nach 6, c. 31 dem Thomas, Schüler des Mani, zugehörig. Die Manichäer hatten ferner ein Evangelium Philippi (Timotheus Presb. und Leontius bei Fabric., Cod. apocr. Novi Test. I 139 142 376 f.) und Περίοδοι τῶν ἀποστόλων von Leucius (August., De actis cum Felice Manich. 2, 6), sowie Περίοδοι Θωμᾶ (August., C. Adimant. Manich. c. 17; C. Faust. 20, 79. Fabric. a. a. O. I 819–828).

Ganz den Glaubenssätzen entsprechend war die Sittenlehre dieser Sekte. Hauptaufgabe des Menschen war Befreiung von den Banden der Materie, um der Lichtseele das Übergewicht über die böse Seele zu verschaffen; Mittel das dreifache „Siegel des Mundes, der Hand, des Schoßes“, wie es Jesus gelehrt haben sollte. Durch das Siegel des Mundes wurde jede Lästerung, besonders des Parakleten, sowie der Genuß von Fleischspeisen und berauschenden Getränken verboten; die Vollkommenen sollten sich mit Feld- und Baumfrüchten begnügen, auf Stroh und Matten schlafen, schlechte Kleider tragen und häufig fasten. Das Siegel der Hand legte die Pflicht auf, alles Tier- und Pflanzenleben zu schonen, keinen Feldbau noch sonst knechtische Arbeiten zu verrichten, dem Besitze irdischer Güter zu entsagen, körperliche Ruhe zum Behufe eines beschaulichen Lebens zu pflegen. Das Siegel des Schoßes gebot Keuschheit und Enthaltung von der Ehe oder wenigstens vom Kindererzeugen und Kindergebären. Es war aber doch fleischliche Vermischung gestattet, nur die Geburt von Kindern sollte verhindert werden. Die Last dieser Entbehrungen trugen aber nur die Auserwählten oder Vollkommenen (Eingeweihte, perfecti, electi), während die Katechumenen oder Hörer (auditores) davon freibleiben. Letztere durften alles tun, was zur Verpflegung der Auserwählten diente, von denen sie dafür Vergebung ihrer Sünden erhielten. Die meisten blieben so lange als möglich Hörer. Diese wurden durch mystische und allegorische Vorträge vorbereitet. Der exoterische Kult war einfach, ohne Altäre und Riten; am Sonntag wurde gefastet. Der esoterische Gottesdienst wurde ängstlich geheim gehalten, er ward mit wilder Ausschweifung begangen. Die Manichäer hatten verschiedene Symbole bei ihrer Aufnahme, eine eigene Taufe mit Öl, ein Abendmahl mit Ausschluß des Weines, dazu besondere Erkennungszeichen unter sich bei Darreichung der rechten Hand. Es bildete sich ein eigenes Kirchentum im Gegensatze zur christlichen Kirche mit einer besondern Hierarchie aus. An der Spitze stand der Großmeister Mani, der Paraklet, der zwar nicht sofort nach seiner Hinrichtung, aber doch später einen Nachfolger fand. Ihn umgaben zwölf Magister oder Apostel, unter ihnen standen die Bischöfe (72), dann Priester, Diakonen, Evangelisten, die Auserwählten überhaupt.

Diese gefährliche Sekte zog durch den Schein ihrer Aszese, durch das Versprechen höherer Weisheit und den Reiz des Geheimnisvollen in ihren Gebräuchen und Lehren viele zu sich heran und verbreitete sich in Persien wie im römischen Reiche, wo man sie als höchst gefährlich erkannte⁷⁴. Schon Kaiser Diokletian erließ 296 gegen diese Sekte, die viel Schändliches enthalte, die Unzucht der Perser einführe und Unruhen erzeuge, ein strenges Edikt, das die Häupter samt allen ihren Schriften zu verbrennen, ihre Anhänger zu enthaupten und deren Güter zu konfiszieren befahl⁷⁵. Diesem Edikt, das in der Folge andern Ketzergesetzen als Muster diente, schlossen sich später noch andere gegen die manichäischen Zusammenkünfte an, während die Sekte aus politischen Gründen im Perserreiche Schutz und festen Bestand gewann.

⁷⁴ August., *De haer. ad Quodvultdeum* c. 46, *De moribus eccles. cath. et de moribus Manich. libri 2.*

⁷⁵ Über das Edikt Diokletians vgl. Ambrosiaster, *In 2 Tim 3, 7.* Hugo, *Ius civ. antejustin.* II (Berlin 1815) 1463.

7. Der kirchliche Gottesdienst im 3. Jahrhundert. Taufe, Eucharistie und andere Kultushandlungen.

Mit der wachsenden Zahl der bekehrten Heiden, die um Aufnahme in die Kirche nachsuchten, wurde das Katechumenat, die der feierlichen „Initiatio“ vorausgehende Zeit der Prüfung und des Unterrichtes, fester organisiert. Wer sich bei dem Bischof oder Priester zum Empfange der Taufe meldete, ward nach vorgenommener Prüfung mit dem Kreuzzeichen bezeichnet und einem Kleriker (*doctor audientium*⁷⁶), seltener Laien, zum Unterrichte zugewiesen. Man war bemüht, eine bußfertige und demütige Gesinnung in den Katechumenen hervorzurufen und die Wahrheiten über Gott, Welterschöpfung, Sündenfall usw. tief einzuprägen, während die Lehren über die feierliche Taufe und über die Eucharistie bis nach der vorgenommenen „Initiatio“ vorbehalten wurden. Fasten und Gebet neben der Unterweisung bezeichnete schon Justinus als die allgemein übliche Vorbereitung. Von den Gläubigen blieben die Katechumenen noch gesondert, auch im Gebete, da das Herz des Ungetauften noch unrein, Wohnung der Dämonen⁷⁷ war, weshalb auch die Exorzismen und die Abschwörung des Teufels für die Katechumenen gefordert wurden⁷⁸. Fragen und Antworten, die Absagung an den Satan und die Hingabe an Christus sind sicher sehr alt (vgl. 1 Petr 3, 21). Die Dauer des Katechumenates war unbestimmt, sie hing sowohl von der Wahl des Katechumenen wie auch vom Urteil des Bischofs ab, der z. B. bei schwerer Versündigung der Kandidaten eine längere Dauer, bei gefährlicher Erkrankung eine kürzere anordnen konnte; in Spanien setzte das Konzil von Elvira (zwischen 300 und 306) zwei Jahre fest. Die Katechumenen durften die gottesdienstlichen Versammlungen besuchen und die Vorträge anhören, überhaupt dem ersten Teile der eucharistischen Liturgie (bis zum Offertorium) anwohnen, nach dessen Vollendung sie mit einem besondern Gebete entlassen wurden. War die Vorbereitung beendet und der Kandidat durch den Bischof zum Empfange der Taufe zugelassen (*electi*), so wurde dem Täufling das Apostolische Glaubensbekenntnis und das Gebet des Herrn mitgeteilt, die er auswendig wissen mußte; ersteres hatte er vor der Taufe öffentlich abzulegen⁷⁹.

⁷⁶ Bei Cypr., Ep. 29.

⁷⁷ Barnab., Ep. c. 16.

⁷⁸ Tertull., *De idol.* c. 11; *De cor. mil.* c. 3 11; *De spectac.* c. 4. Orig., *In Ios.* hom. 24, n. 1 (Migne, *Patr. gr.* 12, 940). Dölger, *Der Exorzismus im altchristl. Taufritual: Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums III* (Paderborn 1909) 1–2.

⁷⁹ Zum Taufsymbol vgl. Iren., *Adv. haer.* 1, 10, 1; Tertull., *De praescript. haer.* c. 13; *Adv. Praxeas* c. 2; *De virgin. veland.* c. 1; Orig., *De princ.*, Praef.; Greg. *Thaum.*, *Expos. fidei*; Cyrill. Hier., *Catech.* 6; Denzinger-Bannwart, *Enchir. symbolorum*, ed. 16–17 cur. J. B. UMBERG (Freiburg i. Br. 1928) 1–12. Die Grundform der Taufbekenntnisse ist das sog. apostolische Glaubensbekenntnis. Vgl. die Literatur zum 2. Abschnitt § 9. Über das Abfragen des Symbols vgl. Tertull., *De cor. mil.* c. 3; *De resurr. carn.* c. 48; Euseb., *Hist. eccles.* 7, 9. Cypr., Ep. 69, c. 7, ed. Hartel S. 756.

Die feierliche Taufe begann mit der Abschwörung, worin der Täufling allem Heidentum entsagte, und mit dem Bekenntnis des christlichen Glaubens. Nach der Abschwörung und der Hingabe an Christus ward der Täufling mit Öl gesalbt, dann durch dreimaliges Untertauchen in Wasser getauft⁸⁰. Die Neugetauften, denen schon frühzeitig Paten⁸¹ zur Seite standen, erhielten den Friedenskuß, in einigen Kirchen auch einen aus Milch und Honig gemischten Trank. Wohl konnte die Taufe an jedem Orte vorgenommen werden; gewöhnlich ward sie in einem eigenen Raum in der Nähe des gottesdienstlichen Versammlungsortes vollzogen, da man bald danach die Neugetauften zu den versammelten Gläubigen führte. An das Taufbad schloß sich die mit Handauflegung und Bezeichnung mit dem Kreuze verbundene, durch den Bischof vorgenommene Salbung (Firmung), worauf die Neugetauften zum ersten Mal an der ganzen eucharistischen Liturgie teilnahmen und das eucharistische Mahl empfangen. Die für die feierliche Taufe bestimmte Zeit war Ostern (Nacht vom Samstag auf Ostersonntag), später auch Pfingsten wie (im Orient) am Epiphaniestag, und die Spender waren Bischof oder Priester; ward aber im Notfalle getauft, so konnte es an jedem Tage geschehen und auch durch andere Personen⁸².

Bei der hohen Wichtigkeit und Notwendigkeit des Taufsakramentes, das nur einen Ersatz in der Bluts- oder Begierdetaufe fand⁸³, war die Frage sehr wichtig, wer gültig und erlaubterweise taufen könne. Im Grunde genommen konnte jeder gültig taufen, der in der rechten Weise natürliches Wasser gebrauchte und die Taufe in der richtigen Form vollzog; hie und da zeigten sich aber doch Bedenken. Das Konzil von Elvira verlangte, im Notfalle sollten zunächst solche Laien taufen, die nicht zweimal verheiratet und nicht im Stande der Todsünde seien; natürlich hatten immer Priester vor Diakonen, diese vor niederen Klerikern, Kleriker vor den Laien den Vorzug⁸⁴.

Wie bei der Vorbereitung zur Taufe, sorgten die alten Christen bei ihrer bedrängten Lage überhaupt der Weisung des Herrn (Mt 7, 6) gemäß eifrigst dafür, daß besonders die Sakramente der Taufe und der Eucharistie, die christlichen Mysterien, nicht der Entweihung und dem Gespötte der Ungläubigen preisgegeben würden. So bildete sich schon frühzeitig eine Art von Geheimhaltung dieser My-

⁸⁰ Cypr., Ep. 70, c. 1, S. 767.

⁸¹ ἀνάδοχοι, χειραγωγοί, sponsors, fideiussores, susceptores, patrini (Tertull., De bapt. c. 18).

⁸² Tertull. a. a. O. c. 4 17 19.

⁸³ Über den baptismus sanguinis et flaminis vgl. Tertull. a. a. O. c. 12 14. De rebaptism. c. 14 f. (Opp. Cypr., ed. Hartel p. III, S. 87). Cypr., Praef. de exhort. mart. ad Fortun. c. 4, S. 319; Ep. 73, c. 21 23, S. 794 796; Ep. 57, c. 4, S. 653.

⁸⁴ Tertull. a. a. O. c. 17. Conc. Elib. c. 38. Ob „qui lavacrum suum integrum habet“ zu übersetzen ist: „der sein Taufbad nicht (durch Abfall) befleckt hat“ (Hefele, Konziliengeschichte I² 171), oder aber: „der eine gültige Taufe empfangen hat“, mag streitig sein.

sterien (seit dem 17. Jahrhundert Arkandisziplin genannt), die im 3. Jahrhundert als feststehende Einrichtung erwähnt wird⁸⁵. Die unklaren und irrigen Gerüchte der Heiden über das, was bei den christlichen Zusammenkünften vorgehe, die in den nicht bloß vor Getauften gehaltenen Vorträgen vorkommenden Äußerungen: „Es wissen es die Eingeweihten, die Gläubigen kennen es“, sprechen für den Ursprung dieser Einrichtung in vorkonstantinischer Zeit. Auch pädagogische Erwägungen gegenüber den Katechumenen mögen zu der Ausbildung der Geheimdisziplin mitgewirkt haben. Gegenstand der Arkandisziplin war nicht der Inhalt der apostolischen Überlieferung in der Glaubenslehre, sondern wesentlich die feierliche Taufe und die Eucharistie als Mysterien zur Aufnahme in die Kirche. Über diese und ihren eigentlichen Inhalt durfte vor Nichtgetauften nicht gesprochen werden. Ein direkter Einfluß des heidnischen Mysterienwesens, wie ihn neuere protestantische Forscher nachweisen wollen, ist nicht anzunehmen.

Die Entwicklung der Eucharistie führte zu einer festen und im wesentlichen früh konstant gewordenen Praxis bei der Feier des eucharistischen Opfers. Sie knüpfte naturgemäß an die Übung an, die bereits in der apostolischen Zeit in ihren Grundlinien vorhanden war und in den Quellen des 2. Jahrhunderts ebenso deutlich bezeugt wird: Lesungen aus den heiligen Büchern mit Gesängen und Fürbitten, Darbringung der Opfertgaben, das eucharistische Gebet des Bischofs über die Opfertgaben von Brot und Wein, Brechen des Brotes und Genuß des eucharistischen Mahles durch die Anwesenden (oben S. 244 f.). Durch Vergleich der Kirchenordnung des Hippolytus, der kurzen Ausführungen in der syrischen Didaskalia (Mitte oder zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts) und der gelegentlichen Andeutungen bei den kirchlichen Schriftstellern des 3. Jahrhunderts mit der uns näher bekannten Form der Liturgie um die Mitte des 4. Jahrhunderts gewinnen wir ein ziemlich vollständiges Bild der eucharistischen Opferfeier im 3. Jahrhundert. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß bei Übereinstimmung in den wesentlichen Zügen Verschiedenheiten im einzelnen sich vorfinden zwischen der römisch-abendländischen und der orientalischen, ägyptischen wie syrisch-kleinasiatischen Form der Feier, die im 4. Jahrhundert zur Bildung verschiedener Typen der Liturgie führten.

Nach Begrüßung der Versammelten durch den Bischof fand zuerst die Verlesung alttestamentlicher Stücke statt mit Einschaltung von Psalmen-gesang. Dann folgten Lesestücke (Lektionen) aus der Apostelgeschichte oder den apostolischen Briefen (Epistel), darauf das Evangelium, an das sich eine durch den Bischof oder durch Priester gehaltene erbauende und be-

⁸⁵ Tertull., *De praescr.* c. 41; *Apol.* c. 7; *Ad uxor.* 2, 5. Orig., *C. Cels.* 1, 7 f.; 3, 32; 6, 6; 8, 56; In *Rom.* l. 5, n. 8; In *Lev. hom.* 9, n. 10; *hom.* 13, n. 3; In *Exod. hom.* 8, n. 4. Vgl. Batiffol und Funk (Literatur). Letzterer tritt gegen ersteren für das Bestehen der Arkandisziplin gegen Ende des 2. Jahrhunderts ein.

lehrende Ansprache (Homilie) anschloß. Darauf mußten sich die Katechumenen und die Büsser entfernen; an der folgenden eigentlichen eucharistischen Feier konnten nur getaufte und im Genuß aller kirchlichen Rechte stehende Gläubige teilnehmen⁸⁶. Sie ward eröffnet mit einem allgemeinen Gebete; dann brachten Diakonen die Opfergaben der Gläubigen zum Altar, während andere die Ruhe aufrecht hielten. Während der Feier ward der Friedenskuß gegeben. Es wurden Gebete gesprochen für die Kirche und die gesamte Welt, für die geistliche und weltliche Obrigkeit. Dann folgte die eigentliche Opferfeier mit Gebeten des Bischofs und Antworten der Gemeinde, mit dem feierlichen eucharistischen Gebete des Bischofs gefolgt vom Brotbrechen und der Kommunion, zu der die einzelnen in bestimmter Ordnung heranschritten, während Psalmen gesungen wurden. Darauf kamen Schlußgebete und der feierliche Segen. Wir können die ältesten feststehenden Formularien nicht mehr im einzelnen nachweisen; in der Hauptsache müssen sie aber bei der Übereinstimmung der abendländischen und morgenländischen Quellen in ein sehr hohes Alter hinaufreichen, namentlich das eucharistische Hochgebet (Präfation und Kanon unserer Messe). Die einzelnen Bischöfe konnten Zusätze machen und so, namentlich im Orient, die Zahl der Gebete beträchtlich erweitern. Die Oblationen brachten alle Gläubigen dar; dies galt als Vorrecht der in ungestörter Gemeinschaft mit der Kirche Befindlichen. In den Gebeten ward sowohl der Lebendigen als der Verstorbenen gedacht (Kommemorationen), für die früh eigene Namenregister (Diptychen) eingeführt wurden⁸⁷.

Die eucharistische Feier bildete die eigentliche Kultushandlung der Kirche, die stets am Sonntag in feierlicher Weise begangen ward und an der alle Gläubigen, die in der kirchlichen Gemeinschaft waren, Anteil nahmen (s. oben S. 246). Seit Ausgang des 3. Jahrhunderts entwickelte sich der kirchliche Festkreis, indem neben dem Osterfeste andere Tage zur Erinnerung an den göttlichen Heiland und seine Erlösungstätigkeit begangen wurden: der Tag der Erscheinung des Herrn (Epiphanie), im Orient am 6. Januar gefeiert, dem in Rom Weihnachten, am 25. Dezember als Geburtsfeier des Herrn begangen, entsprach, und der Tag der Himmelfahrt Christi; auch der Sonntag, mit dem die fünfzig tägige Festzeit nach Ostern schloß (Pfingsten), wurde in besonderer Weise begangen.

⁸⁶ Missa kommt in der vorkonstantinischen Zeit noch nicht vor als Bezeichnung der eucharistischen Handlung; das Wort behielt bis Ende des 4. Jahrhunderts jedenfalls die Bedeutung von „Entlassung“. F. X. Funk, Die Anfänge von Missa = Messe: Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. III 134 ff. und die dort erwähnten Untersuchungen. Weiteres unten Zweites Buch, 1. Abschn., § 14.

⁸⁷ Die Worte unserer Präfation *Sursum corda* kennt Cyprian (De dom. orat. c. 31, ed. Hartel S. 289). Über apostolische Gebräuche bei der Liturgie vgl. Basil., De Spiritu Sancto c. 27; Chrysost., In 1 Cor. hom. 31; Hom. de incomprehens.; August., Ep. 119 ad Paulin.; Symmach., Ep. 11 ad episc. Gall. Eine Formel des eucharistischen Hochgebetes in der Messe der Bischofsweihe in der Kirchenordnung des Hippolytus bei Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, 1. Tl., 41—45. Manche von Cyrill von Jerusalem in seinen mystagogischen Katechesen und von den Apostolischen Konstitutionen erwähnten liturgischen Gebräuche reichen sicher in die vorkonstantinische Zeit zurück.

Klar bezeugt sind diese Festtage im 4. Jahrhundert, so daß ihr Ursprung ohne Zweifel in die vorkonstantinische Zeit fällt. In Spanien beschlossen einige die Festfeier mit dem Tag der Himmelfahrt Christi; aber die Synode von Elvira (zwischen 300 und 306) gebot can. 43, daß auch der fünfzigste Tag nach Ostern (Pfingsten = Pentekoste) gefeiert werden müsse⁸⁸. Im Orient wurde frühzeitig das Fest der Epiphanie am 6. Januar gefeiert; ob zuerst von den Basilidianern oder von den Katholiken, ist streitig⁸⁹. Diese hohen Feste wurden meistens am Vorabend schon eingeleitet mit Nachtwachen (Vigilien, Pannychides)⁹⁰.

Mit der eucharistischen Feier, bei der die Gemeinde versammelt war, verbanden sich allmählich andere kirchlich-liturgische Verrichtungen, die aus dem religiösen Leben der Kirche hervorgewachsen sind und sich im 3. Jahrhundert entwickelten. Dahin gehört die feierliche Lossprechung und die Wiederaufnahme der öffentlichen Büsser nach vollendeter Bußzeit in die kirchliche Gemeinschaft durch Handauflegung und durch Gebete des Bischofs in Anwesenheit der versammelten Gläubigen. Ferner der über den christlichen Ehebund ausgesprochene kirchliche Segen mit entsprechenden Gebeten. Zu diesen auf der kirchlichen Überlieferung seit der apostolischen Zeit beruhenden religiösen Handlungen kam im 3. Jahrhundert eine neue, für einen besondern Stand im christlichen Volk eingeführte kirchliche Zeremonie hinzu: die Übergabe des Schleiers an gottgeweihte Jungfrauen, die zur Zeit Cyprians unter besondern Gebeten in dem Versammlungsort der Gläubigen geschah.

Die Sorge der Kirche für das geistige Wohl ihrer Kinder äußerte sich auch im Augenblicke des Todes der Gläubigen, wie denn

⁸⁸ Zu Conc. Elib. can. 43 vgl. Hefele, Konziliengeschichte I² 174.

⁸⁹ Weihnachten war in Rom (nach Ambros., De virg. 3, 1) sicher unter Liberius, ja schon viel länger nach alter Tradition (August., De Trin. 4, 5) in Gebrauch. Duchesne (Bulletin critique 1890, 41 f.) zieht aus dem Umstande, daß die Depositio martyrum im Chronographen des Philokalus von 354 am 25. Dezember mit Weihnachten beginnt, und entsprechend die Depositio episcoporum am 27. Dezember, den Schluß, daß der 25. Dezember als Natalis Domini schon im 3. Jahrhundert gefeiert worden sei. Die Väter entwickeln die Bedeutung des Kirchenfestes und heben hervor, daß es in das Wintersonstium falle, da die Geburt Christi in der Zeit der längsten Nächte (vermöge des herrschenden Unglaubens) und der kürzesten Tage (Hinweis auf die noch schwache und dämmernde Erkenntnis) sich ereignet habe (Greg. Nyss., Opp. III 340. August., Sermo 190, n. 1). Dabei kann sehr wohl die bei den Vätern öfter wiederkehrende Auffassung Christi als der „wahren, neuen Sonne“ (Cypr., De orat. dom. c. 35; Ambros., Sermo 7, 1, 3, bei Migne, Patr. lat. 17, 614) die Römer veranlaßt haben, die Geburtsfeier des Herrn auf den als Natalis solis von den Heiden begangenen 25. Dezember, wegen der Ähnlichkeit des Vorganges in der Natur mit dem auf geistigem Gebiete, zu verlegen (Kellner, Heortologie 112). Nach Holl (Sitz.-Ber. der preuß. Akad. 1917, 402 ff.) wäre auch das Epiphaniefest eingeführt worden zur Verdrängung eines heidnischen Festes (Geburt des Aion aus Kore am 6. Januar).

⁹⁰ Tertull., Ad uxor. 2, 4. Lactant., Institut. div. 7, 19. Constitut. apost. 5, 19. Hieron., In Matth. 25, 6.

der Einfluß der christlichen Glaubensanschauungen in der Behandlung der leiblichen Überreste der Verstorbenen sich zeigte⁹¹. Wie bei andern wichtigeren Vorkommnissen des Privat- oder Familienlebens, so übernahmen auch in Betreff der Leichenfeier die Gläubigen jene Sitten, die sie vorfanden (Abschiedsrufe, Traueräußerungen, Waschen und Aufbahnen der Leiche) mit Ausschluß alles dessen, was aus heidnischem Götzendienste stammte. Bei dem Gebetsleben der alten Kirche ist als selbstverständlich anzunehmen, daß beim Hinscheiden der Seele die Anwesenden Gott und Christus dieselbe im Gebete empfahlen; zu den Abschiedsrufen: „Ave, Vale!“ kamen Wünsche mit christlichem Charakter hinzu: „Pax tecum, Pax tibi!“ Tertullian erwähnt es als eine allgemeine und althergebrachte Sitte, daß ein Priester beim Sterbebette vor und nach dem Hinscheiden Gebete verrichtete⁹². Bei der Leichenfeier nahmen die Angehörigen und Freunde des Verstorbenen im Vereine mit armen Brüdern ein gemeinsames Liebesmahl ein. Dazu kam jedenfalls im Laufe des 2. Jahrhunderts der Gebrauch, eine „oblatio“ für den Verstorbenen darzubringen, die nach dem Zusammenhange der Stellen bei Tertullian, der sie zuerst bezeugt, und nach den Parallelstellen bei Cyprian⁹³ nichts anderes war als die eucharistische Feier, die von einem Priester unter Teilnahme der Verwandten und Freunde des Verstorbenen dargebracht ward, wobei der hingeschiedenen Seele besonders gedacht wurde. Statt der „parentalia“ und anderer Gedächtnistage, die zu Ehren der Manen der Verstorbenen bei den Heiden gefeiert wurden, erneuerten die Christen an bestimmten Tagen, besonders am Jahrestage, jene Feier der „oblatio“ und der „agape funebris“, die äußerlich mit den „parentalia“ große Ähnlichkeit hatten und diesen in ihrem Ursprunge offenbar nachgebildet wurden, nur mit christlichem Charakter und im Geiste des christlichen Glaubens an das Jenseits und an die Verheißungen des Herrn in Bezug auf die Seligkeit⁹⁴.

Diese jährliche Gedächtnisfeier bildet die Grundlage der Märtyrerfeste (oben S. 248f.). Die christlichen Blutzeugen genossen die größte Verehrung bei den Gläubigen. Die Büsser riefen sie vor deren Hinrichtung als Fürbitter beim Bischof an, um die Wiederaufnahme zu erlangen. Die Märtyrer wurden als die besondern Freunde Gottes und Christi angesehen, die gleich nach ihrem Tode ins Reich Gottes gelangten und nun ihre Fürbitte für die Gläubigen bei Christus einlegen konnten. Diese Hochschätzung äußerte sich

⁹¹ L. Ruland, *Gesch. der kirchl. Leichenfeier*, Regensburg 1901.

⁹² Tertull., *De anima* c. 51.

⁹³ Tertull., *De monogamia* c. 10; *De corona* c. 3; *De exhortatione castitatis* c. 11. Cyprian, *Ep.* I u. 12.

⁹⁴ E. Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike*. (Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. 24.) Münster i. W. 1928.

naturgemäß in der Art der Gedächtnisfeier am Todestage. Wenn nämlich diese religiöse Feier zum Gedächtnis der Verstorbenen am Begräbnistage und am Jahrestage der Beisetzung einem Martyrer galt, war die Beteiligung der christlichen Gemeinde eine größere, und die Gebete nahmen angesichts des Triumphes des Blutzeugen und der besondern Stellung der Martyrer zu Christus im Himmelreiche einen andern Charakter an, entsprechend den Gefühlen und Empfindungen, die das christliche Herz dabei empfand. Dann wurde seit dem Ende des 2. Jahrhunderts immer mehr in allen Kirchen dieses jährliche Gedächtnis dauernd wiederholt und unter besonderer Feierlichkeit mit Darbringung der Eucharistie begangen. Dies ist der Anfang der besondern lokalen Festfeier zur Ehre der Martyrer an deren Todestag, die eine Weiterentwicklung des Kirchenjahres begründete⁹⁵. Wir finden im 3. Jahrhundert in allen Teilen der Kirche die jährlichen Feste der Martyrer gefeiert am Jahrestage ihres Todes oder ihrer Beisetzung als lokale Festfeier der Gemeinde, welcher der Blutzeuge angehörte⁹⁶. Die Feier bestand ebenfalls hauptsächlich in der Darbringung des eucharistischen Opfers, wobei jedoch nicht für den Blutzeugen gebetet wurde, sondern man lobte und pries Gott für den glorreichen Sieg, den er dem Martyrer verliehen hatte. Die Totenagape wurde dabei vielfach in Form eines Mahles, an dem Arme teilnahmen, abgehalten. Gregor der Wundertäter erwähnt auch weltliche Festlichkeiten, die er den Gläubigen seiner Gemeinde an den Gedächtnistagen zu feiern gestattete. Die Verehrung der Martyrer knüpfte sich hauptsächlich an deren Grabstätte an, bei der die Festfeier stattfand und die auch von den Gläubigen für ihre private Verehrung und Anrufung der heiligen Blutzeugen aufgesucht wurde. Damit begann zugleich der Kult der Martyrerreliquien sich zu entwickeln, indem man materielle Gegenstände, die mit dem Grabe in Berührung gebracht wurden, mit sich nahm und in Ehren hielt⁹⁷.

⁹⁵ Über Ursprung und Charakter der Heiligenverehrung vgl. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, Mainz 1900; M. v. Wulf, Über Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christl. Jahrhunderten, Leipzig 1910. Gegen Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche, herausgeg. von Anrich, Tübingen 1904, s. oben S. 249 A. 396. Dufourcq, La christianisation des foules. Étude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des Saints, Paris 1903 (Science et Religion).

⁹⁶ Frühzeitig, in Rom und auch wohl in andern Kirchen, jedenfalls bald nach der Diokletianischen Verfolgung, entstanden Verzeichnisse der Martyrerfeste, die Grundlage der späteren Martyrologien. Vgl. Martyrologium Hieronymianum. edd. G. B. de Rossi et L. Duchesne, Acta Sanctorum Bolland., Novembr. II, Introductio; J. P. Kirsch, Der stadtrömische christliche Festkalender (oben S. 249 A. 396).

⁹⁷ Mioni, Il culto delle reliquie nella Chiesa cattolica, Turin 1908. F. Grossi-Gondi, Principi e problemi di critica agiografica. Atti e spoglie dei martiri. Rom 1919.

8. Die christlichen Kultusgebäude und Grabstätten im 3. Jahrhundert.

Die ältesten Kultstätten der Kirche waren die Säle christlicher Privathäuser, in denen während der apostolischen Zeit die Neubekehrten sich zur eucharistischen Feier versammelten, nicht bloß in Jerusalem, sondern auch in den Städten, wo heidenchristliche Gemeinden entstanden (Apg 2, 46; 3, 1; 12, 12; 22, 17. Röm 16, 3—5 23. Kol 4, 15). Bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts trat in dieser Hinsicht keine Änderung ein. Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daß selbst in großen Städten die Christen bis dahin für die religiösen Versammlungen und als Sitz der kirchlichen Verwaltung eigene Gebäude gehabt hätten, wie solche die Juden in ihren Synagogen besaßen. Wohl aber konnten reiche Christen ein Haus oder einen Teil eines solchen der Gemeinde dauernd zur Verfügung stellen, so daß es für die Abhaltung der gottesdienstlichen Versammlungen und die Bedürfnisse der kirchlichen Verwaltung eingerichtet und ausschließlich zu diesem Zwecke benützt wurde. In kleineren Gemeinden wird auch im 3. Jahrhundert dieser Gebrauch fortgedauert haben. Allein in größeren Gemeinden und in Gegenden, wo gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts die Christen bereits einen großen Bruchteil der Bevölkerung bildeten, begnügte man sich nicht mehr damit. Es wäre tatsächlich auch für die Christen unter Umständen sehr prekär gewesen, in Bezug auf ihre liturgischen Versammlungsräume dauernd von dem guten Willen eines privaten Gläubigen abhängig zu sein. Vom Anfange des 3. Jahrhunderts an haben wir die sichersten Beweise dafür, daß die Christen in manchen Städten eigene Gebäude besaßen, die nicht mehr Privatbesitz, sondern Eigentum der Gemeinde selbst waren, und die regelmäßig und ausschließlich für die Kultushandlungen und die kirchliche Verwaltung dienten, somit **eigentliche Kirchengebäude** waren.

Hippolytus berichtet, daß sich die Feinde der Christen, Heiden und Juden, in das „Haus Gottes“ begeben, während alle dort beten und Gott loben, und einige von ihnen ergreifen und wegführen⁹⁸. Nach Origenes wurden bei Unglücksfällen die Kirchen der Christen durch den heidnischen Pöbel überfallen und durch Feuer zerstört⁹⁹. In seinem Bericht über den Martertod des Marinus in Cäsarea in Palästina erzählt Eusebius, daß der Bischof den Bekenner in die Kirche führte, ihn an den Altar stellte, auf welchem das Evangelienbuch lag, und ihn wählen ließ zwischen diesem und seinem Schwerte¹⁰⁰. Die Kirche in Edessa wurde bei einer großen Überschwemmung im Jahre 202 zerstört. Den blühenden Zustand der Christengemeinden vor dem Ausbruche der Diokletianischen Verfolgung schildert Eusebius als Augenzeuge, indem er sagt, daß wegen des Anwachsens der Gemeinden die alten Bethäuser nicht mehr ausreichten und in allen Städten

⁹⁸ Hippolytus, Danielkommentar I, Kap. 20 (ed. Bonwetsch I 32).

⁹⁹ Orig., Comment. in Matth. (Migne, Patr. gr. 13, 1654).

¹⁰⁰ Euseb., Hist. eccles. 7, 15.

geräumige Kirchen erbaut werden mußten. Während der Verfolgung wurden die Häuser der Christengemeinden beschlagnahmt und die Kirchen vielfach von Grund aus zerstört¹⁰¹. Diese kirchlichen Gebäude, als solche dem heidnischen Volke und den Staatsbehörden bekannt, waren nun im 3. Jahrhundert, wenigstens vielerorts, Eigentum der Gemeinden, und in Zeiten der Toleranz gegenüber dem Christentum wurden die Gemeinden in deren Besitz sogar durch den Staat geschützt. Kaiser Alexander Severus entschied in einem Prozeß, den die römische Gemeinde mit der Korporation der Schenkwirte über den Besitz eines Grundstückes in Rom hatte, zu Gunsten der Christen¹⁰². Kaiser Aurelian befahl, auf die Klage der Gemeinde von Antiochien hin, wo Paulus von Samosata das „Haus der Kirche“ nach seiner Absetzung nicht räumen wollte, daß dieses demjenigen zu übergeben sei, an den die Bischöfe von Rom und Italien Briefe schrieben¹⁰³. Nach der Valerianischen Verfolgung wurden die konfiszierten Kirchengebäude und die Zömeterien durch Gallienus den Bischöfen zurückerstattet, nicht als Privatpersonen, sondern als Vorstehern der Christengemeinden. Und im Mailänder Toleranzedikt nach der Diokletianischen Verfolgung wurde gleichfalls der Immobiliarsitz, der der „Körperschaft der Christen, nicht den einzelnen“ gehörte, den Gemeinden wieder zurückgegeben¹⁰⁴. Die römische Gemeinde erhielt im Laufe des 3. Jahrhunderts mehrere solche „Häuser der Kirche“ (Tituli), in denen zugleich die römischen Presbyter ihren Wohnsitz hatten.

Die als ständiger Versammlungsort für die liturgische Feier dienenden Räumlichkeiten, und es gab darunter in den letzten Dezennien des 3. Jahrhunderts ohne Zweifel auch Gebäude, die eigens für diesen Zweck errichtet wurden, waren in entsprechender Weise eingerichtet¹⁰⁵. Der Raum war länglich; an der einen Schmalseite befand sich der Altartisch mit der Kathedra des Bischofs, zu dessen beiden Seiten die Priester sitzen sollten, während die Diakonen standen. Männer und Frauen hatten im Schiffe getrennte Plätze. Von den Gläubigen waren die Katechumenen und die Büsser getrennt. Auf einem erhöhten Platze zwischen dem Klerus und den Laien hatte der Lektor die Lesestücke der Heiligen Schrift zu verkünden¹⁰⁶.

Außer den Gotteshäusern besaßen die Christengemeinden ihre Begräbnisplätze (Zömeterien), die je nach Gebrauch oder Beschaffenheit des Bodens entweder auf der Erdoberfläche angelegt waren oder aus unterirdischen, in den Felsen ausgehauenen Gängen

¹⁰¹ Ebd. 8, 1; 7, 30 32; 8, 2. Lactant., De mort. persec. c. 12.

¹⁰² Ael. Lampridius, Alexander Severus c. 49.

¹⁰³ Euseb., Hist. eccles. 7, 30.

¹⁰⁴ Ebd. 7, 13; 10, 5.

¹⁰⁵ Der Name ecclesia für Gotteshäuser findet sich bei Clem. Alex., Paed. 3, 11; Strom. 7, 6, und bei Tertull., De idol. c. 7; De cor. mil. c. 3; vgl. Adv. Valent. c. 3; Cypr., Ep. 59, al. 55 ad Cornel. c. 18, ed. Hartel S. 688; Ep. 57, c. 2, S. 652. Es finden sich auch die Namen θρησκευσιμοι τόποι, προσευκτήρια, προσευχαί (vgl. Philo, De legatione ad Caium, bei Euseb., Hist. eccles. 2, 6), τόπος εὐχῆς, τὸ χωρίον τῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν πιστευόντων συνελεύσεως, bei Orig., De orat. c. 31, lateinisch dominica, erst später templa.

¹⁰⁶ Vorschriften für die Abhaltung des Gottesdienstes in der Kirche in der Diocletianischen Apostolorum 2, c. 57 (ed. Funk I 158 f.).

und Kammern bestanden. Auf jenen wurden die Leichname in Gruben beigesetzt, die in den Felsen angelegt oder in die Erde gegraben und ausgemauert wurden; es gab auch Mausoleen, in deren Nischen Sarkophage aufgestellt wurden, die die leiblichen Überreste enthielten. In den unterirdischen Zömeterien (Katakomben) wurden ebenfalls Sarkophage in den aus dem Felsen ausgehauenen Nischen aufgestellt; oder man legte die Leichname direkt in eine längliche Grabnische (loculus) in der Wand eines Ganges oder Kammer, die mit einer vertikal befestigten Platte verschlossen wurde, oder auch in einen Sarg, der im Boden einer gewölbten Nische ausgehauen war (arcosolium). Die einfache Form des loculus findet sich am häufigsten bei den Gräbern in den Katakomben. Bei der Beisetzung der Leichname ihrer Verstorbenen verschmähten die Christen von Anfang an die Sitte der Leichenverbrennung; sie setzten immer die unversehrte Leiche bei. Wie sie im religiösen Leben hienieden in enger Gemeinschaft vereint waren, so wollten die Gläubigen, daß auch nach dem Tode ihre sterblichen Überreste beisammen ruhten. Die Grabgemeinschaft mit den Heiden verschmähten sie; wohl aber finden wir im 2. Jahrhundert neben christlichen Einzelgräbern und Familiengrabstätten auch bereits größere Begräbnisanlagen, wo zahlreiche Gläubige nebeneinander ruhten.

Die ältesten Beispiele sind uns in Rom erhalten. Die Katakomben von Domitilla und Priscilla reichen in ihren ersten Anfängen in den Ausgang des 1. Jahrhunderts zurück. Sie nahmen in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bereits einen größeren Umfang an, während andere Grabstätten, z. B. diejenigen der Apostel Petrus (am Vatikan) und Paulus (an der Ostiensischen Straße) isoliert blieben, da der Boden sich nicht zu größeren unterirdischen Anlagen eignete. Im 2. Jahrhundert kamen mehrere andere Katakomben hinzu, z. B. die sog. Lucinagruf bei San Callisto, die Prätextatkatakombe an der Appischen Straße, das Coemeterium Iordanorum und das Coemeterium Maximi an der Salarischen Straße. Alle diese Grabstätten waren ursprünglich Privatbesitz; sie entstanden dadurch, daß reiche Mitglieder der Gemeinde (darunter die christlichen Flavii und Acilii, die die Katakomben der Domitilla und der Priscilla gründeten) auf ihrem Privatbesitze eine Gruf für die christlichen Glieder ihrer Familie anlegten und dann im Anschlusse an dieselbe ärmeren Gläubigen ebenfalls eine Grabstätte gewährten. Die ältesten Teile der Januariuskatakombe in Neapel reichen ebenfalls in das 2. Jahrhundert hinauf. Diese ganze Anordnung der Leichenbestattung war geschützt durch das römische Gesetz. Den gleichen privaten Charakter hatten ursprünglich die christlichen Begräbnisplätze der andern Gemeinden ebenfalls, wie z. B. jene „*areae Christianorum*“ bei Karthago, die zur Zeit Tertullians von dem heidnischen Pöbel verwüstet wurden¹⁰⁷. Allein auch die Begräbnisplätze wurden im 3. Jahrhundert in den großen Städten nach und nach Gemeindebesitz der Christen, gleichwie die Kirchengebäude. Man hat dies zu erklären gesucht mit der Annahme, die Christen hätten sich als Begräbnisvereine (*collegia funeraticia*) der

¹⁰⁷ Tertull., *Ad Scapulam* c. 3.

Staatsgewalt gegenüber organisiert und so Duldung für ihre Zömeterien gefunden. Allein diese Hypothese ist nicht notwendig, um den Gemeindebesitz der Christen zu erklären; die von manchen Kaisern des 3. Jahrhunderts den Christen gegenüber ausgeübte Toleranz genügte, um es den Gemeinden zu ermöglichen, Kirchengebäude und Zömeterien zu besitzen.

In den großen Städten richtete man im Laufe des 3. Jahrhunderts auf den Zömeterien eigene Räumlichkeiten her (*cellae coemeteriales*), die zur Abhaltung der Leichenfeier und der Gedächtnisfeier an den Jahrestagen der Verstorbenen dienten. In den unterirdischen Grabstätten gab es häufig geräumige Kammern, die zu demselben Zweck benutzt werden konnten und auch benutzt wurden. Auch die jährliche Gedächtnisfeier der Martyrer (oben S. 336 f.) wurde in diesen Räumen, am Grabe der heiligen Blutzegen, abgehalten.

Auf den Marmor- und Steinplatten sowie auf den großen Ziegeln, mit denen die Gräber verschlossen wurden, brachte man häufig Inschriften an, die Namen, Lebensdauer, Todestag der Verstorbenen enthalten. Oft wurden auch Gebete für die Seelenruhe, Angaben über Stellung und Lebensverhältnisse des Verstorbenen u. dgl. hinzugefügt, so daß die altchristlichen Grabschriften ein wichtiges Quellenmaterial für die Erforschung des religiösen Lebens im Altertum bieten¹⁰⁸.

In den unterirdischen Grabräumen der Katakomben sind uns die ältesten Erzeugnisse der christlichen Kunst erhalten, die aus dem religiösen Bewußtsein des Christenvolkes herausgewachsen sind und dessen christliche Glaubensauffassung in Bezug auf das Leben im Jenseits und auf die Beziehungen der hingeschiedenen Seele zu Gott und zu Christus zum Ausdruck bringen. Bereits im Anfange des 2. Jahrhunderts finden wir neben den allgemein üblichen Dekorationsmotiven spezifisch christliche Bilder, die einzelne Szenen aus der Heiligen Schrift und symbolische Darstellungen enthalten. Die Symbolik des Fischbildes, die mit dem Akrostichon $\text{ΙΧΘΥΣ} = \text{Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ}$ zusammenhängt, bestand schon in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts¹⁰⁹. Bald kamen andere biblische und symbolische Bilder hinzu, so daß bis Ende des genannten Jahrhunderts sich bereits ein Zyklus christlicher Darstellungen gebildet hatte. Als Sinnbilder dienten außer dem Fisch der Anker, das Lamm, die Taube, die Palme, der Ölzweig usw. Daran schlossen sich allegorische Darstellungen aus dem Alten und Neuen Testamente, in denen teils die Hoffnung der Auferstehung (Jonas, Lazarus) und im Zusammenhang damit die Geheimnisse der Kirche (Taufe, eucharistisches Mahl, Gerichtsszenen u. dgl.), teils aber auch

¹⁰⁸ Kirsch, Die christl. Epigraphik und ihre Bedeutung für die kirchengeschichtl. Forschung, Freiburg i. d. Schw. 1898; Die Akklamationen und Gebete der altchrist. Grabschriften, Köln 1897. Syxtus (Scaglia), *Notiones archaeologiae christianae*, Bd II, Tl 1: *Epigraphia*, Rom 1909. Marucchi, *Epigrafia cristiana*, Mailand 1910 (Manuali Hoepli). C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg i. Br. 1917. Liter. oben S. 7.

¹⁰⁹ Dölger, *ΙΧΘΥC*. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit I, Rom und Freiburg 1910; neue Aufl. und Bd. II ff. Münster i. W.

das Leben des Erlösers (Anbetung der Weisen, Christi Taufe im Jordan) und die Hoffnung auf den Schutz Gottes gegenüber den abgeschiedenen Seelen (Noe in der Arche, Wunder Christi) zum Ausdruck kamen. Christus ward hauptsächlich dargestellt als der gute Hirt (Jo 10, 1 ff.), der die Seelen der Verstorbenen auf den Gefilden der ewigen Seligkeit weidet. Auch Bilder der Gottesmutter, der Apostel Petrus und Paulus sowie hervorragender Martyrer finden sich. Sehr häufig sind die Darstellungen der Verstorbenen in der Haltung des Gebetes (Oranten). Die christlichen Künstler benützten naturgemäß die Technik und die Formen der profanen Kunst; aber der Inhalt und in der Regel auch die Komposition der Bilder religiösen Inhaltes sind rein christlichen Ursprungs. Bevorzugt war die Malerei, während die Bildhauerkunst seltener gebraucht war; doch gab es seit Anfang des 3. Jahrhunderts Marmorsarkophage mit christlichen Skulpturen. Es ist nicht zu bezweifeln, daß auch die zum Gottesdienst bestimmten Räume in den „Häusern der Kirche“ in ähnlicher Weise wie die Grabkammern und Grabnischen der Katakomben mit Bilderschmuck geziert waren; nur hatten die Darstellungen einen andern, dem Zweck entsprechenden Inhalt¹¹⁰. Einzelne ältere Kirchenschriftsteller sprachen sich gegen die Bilder aus, teils weil sie Gefahren für die Gläubigen befürchteten, teils weil sie persönlich manchen Vorurteilen und rigoristischen Einseitigkeiten huldigten. Dies hatte jedoch keinen Einfluß auf die Praxis der Gläubigen. Der Kanon 36 der spanischen Synode von Elvira, der besagt, es sollten keine Malereien in den Kirchen angebracht sein, damit nicht der Gegenstand der Verehrung und Anbetung auf den Wänden abgebildet werde, ist keinesfalls einem allgemeinen und grundsätzlichen Bilderverbote gleichzuachten; er ward kurz vor der Diokletianischen Verfolgung erlassen, in der so viele Kirchen zerstört und profaniert wurden. Wahrscheinlich ist er durch besondere Verhältnisse in Spanien veranlaßt worden; in keinem Falle aber hatte die Bestimmung mehr als lokale Bedeutung¹¹¹.

9. Die Bußdisziplin und die kirchliche Zucht im 3. Jahrhundert.

Die große Verbreitung des Christentums in allen Teilen der Bevölkerung des Römerreiches während des 3. Jahrhunderts brachte notwendigerweise eine weitere Ausgestaltung der kirchlichen Diszi-

¹¹⁰ Origenes (In Ios. hom. 10, n. 3, Opp. ed. De la Rue II 423) spricht von Christen, „quorum fides hoc tantummodo habet, ut ad ecclesiam veniant et inclinent caput suum, sacerdotibus officia exhibeant, servos Dei honorent, ad ornatum quoque altaris vel ecclesiae aliquid conferant, non tamen adhibeant studium, ut etiam mores suos excolant“. J. P. Kirsch, Sull' origine dei motivi iconografici nella pittura cimiteriale di Roma: Rivista di arch. crist. IV (1927) 259—287.

¹¹¹ Über Conc. Elib. can. 36 herrschen verschiedene Ansichten; vgl. Hefele, Konziliengesch. I² 170; Kraus, Roma sottterr. 181 ff.; Funk, Der Kanon 36 von Elvira: Kirchengesch. Abhandl. I 346—352.

plin mit sich, indem den neuen Verhältnissen entsprechend je nach Bedürfnis neue Bestimmungen geschaffen wurden. Diese Entwicklung vollzog sich nicht bloß durch die Tätigkeit einzelner Bischöfe gegenüber ihrer Gemeinde, sondern in besonderer Weise auch durch die Synoden, die in manchen Gegenden eine stehende Einrichtung geworden waren, in andern bei außerordentlichen Veranlassungen abgehalten wurden und durch deren Beschlüsse die kirchliche Gesetzgebung nach den verschiedensten Richtungen hin ausgestaltet wurde.

Vor allem trat im Bußwesen im Laufe des 3. Jahrhunderts eine weitere Entwicklung ein. Bis zum Ausgange des 2. Jahrhunderts hatte sich die Dreiheit von Kapitalsünden (Ehebruch und Hurerei, Mord, Abfall vom Glauben) gebildet. Trotzdem der Grundsatz bestand und gegen die Montanisten ausdrücklich vertreten wurde, daß die Kirche die Gewalt habe, für alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden, einschließlich der Kapitalsünden, Verzeihung zu gewähren, so bestand in der praktischen Anwendung dieser Vollmacht durch die Bischöfe bezüglich der Kapitalsünder vielfach große Strenge (s. oben S. 252f.). Diese Strenge wurde allmählich etwas gemildert, und zugleich wurde durch besondere Bestimmungen über die Buße für die einzelnen Fälle der Kapitalsünden die Disziplin weiter ausgestaltet. Papst Kallistus erließ Bestimmungen über die Buße, und wahrscheinlich gab der Bischof von Karthago zu Beginn des 3. Jahrhunderts (vielleicht Agrippinus) Erklärungen ab über die Wiederaufnahme von Ehebrechern nach geleisteter Buße (oben S. 286 A. 41). Die Rekonziliation von Kapitalsündern, aber immer bloß einmal, besonders auch auf Empfehlung von Märtyrern hin, nach geleisteter Exomologese war damals jedenfalls in kirchlichem Gebrauch. In ihrem Kampfe gegen den Montanismus hielt die Kirche an diesen Anschauungen fest. Eine weitere Milderung wurde hervorgerufen durch die Vorgänge, die sich an die Decische Verfolgung anschlossen (s. oben S. 308ff.). Allen Christen, die aus Schwäche äußerlich vom Glauben abgefallen waren, wurde die Wiederaufnahme in Aussicht gestellt. Auf Synoden wie auch von einzelnen Bischöfen ward, je nach den Umständen, durch die der Abfall als leichtere oder schwerere Sünde erschien, die Zeit und die Schwere der Buße für die einzelnen Fälle bestimmt, und nach vollzogener Buße wurden die Abgefallenen wieder in die Kirche aufgenommen. Aber auch jetzt wurde die Wiederaufnahme bloß einmal gewährt; wer nach derselben zum zweiten Mal in eine Kapitalsünde fiel, ward für immer aus der Kirche ausgeschlossen. Auch stieß die Milderung bezüglich der Ehebrecher und der zum Götzendienste Abgefallenen vielfach auf Widerspruch¹¹², doch fand die Bußdisziplin der römischen Kirche immer mehr allgemeine Annahme.

¹¹² Vgl. Orig., De orat. c. 28.

Die öffentliche Buße blieb zunächst für die Verbrechen des Abfalls zum Götzendienste, des Mordes und des Ehebruchs wie der verschiedenen Arten von Unzucht vorgeschrieben; sie wurde für Spanien durch das Konzil von Elvira auf andere sehr gehässige Sünden, wie Raub, Wucher, falsches Zeugnis, Meineid usw., ausgedehnt, auch sonst wurde die Zahl der Kapitalsünden etwas erweitert¹¹³. Das Konzil von Elvira griff sogar teilweise auf die frühere Strenge zurück und bestrafte mehrere schwere Vergehen mit immerwährendem Ausschluß von der kirchlichen Gemeinschaft¹¹⁴; doch bildet diese Stellung eine Ausnahme und hatte nur für Spanien Bedeutung. Der Ausschluß von der Teilnahme am Gottesdienst und die Auferlegung der Exomologese (öffentliche Buße) für die Kapitalsünden geschah öffentlich vor der Gemeinde. Die Bußübungen der Exomologese waren sehr strenge. Es verstand sich von selbst, daß der Büsser von allen Lustbarkeiten sich fernhalten mußte; auch des ehelichen Umgangs mußte er sich enthalten, weshalb der Mann zur Übernahme der Buße der Einwilligung seiner Gattin bedurfte. Dann erschienen die Büsser auch wohl in der Versammlung, das Haupt mit Asche bestreut, mit abgeschnittenem Haare, in schlechtem Gewande; vor den Gläubigen warfen sie sich nieder, ihr Gebet erfliehend¹¹⁵. Das vorgeschriebene Fasten war sehr strenge, die Gebetsübungen zahlreich. Krankheit und großer Bußeifer führten oft zur Abkürzung und Milderung der Buße, ja gegen die schwer Kranken insbesondere verfuhr man mit der größten Milde. Die Büsser blieben vom geistlichen Stande ausgeschlossen¹¹⁶. Noch im 3. Jahrhundert bildeten sich in einzelnen Gemeinden des Orients, besonders in Kleinasien, verschiedene Grade (Stationen) der Buße heraus, über die durch spätere Synoden besondere Normen festgesetzt wurden. In dem kanonischen Briefe des hl. Gregor Thaumaturgus werden zwei Stufen ausdrücklich erwähnt: die Hörenden (*ἀκροούμενοι*) und die Liegenden (*ὑποπίπτοντες*). Die Hörenden durften nur wie die Katechumenen dem Gottesdienste beiwohnen, während die Büsser der folgenden Klasse (der Liegenden) noch dem weiteren Gottesdienste beiwohnen konnten, aber nur knieend oder liegend. Die Büssenden des dritten Grades (Mitstehende), auf die vielleicht schon Gregor Thaumaturgus (can. 9) anspielt, durften dem ganzen Gottesdienste stehend beiwohnen, nur waren sie von den Oblationen und von dem

¹¹³ Den Wucher betreffend vgl. Conc. Elib. can. 20; falsches Zeugnis vgl. ebd. can. 74; Raub und Diebstahl vgl. Greg. Thaum., Ep. can. c. 2 3 8; verbotene Ehen, insbesondere mit der Schwester der verstorbenen Frau, vgl. Conc. Elib. can. 61, mit der Stieftochter ebd. can. 66.

¹¹⁴ Conc. Elib. can. 1 2 6 12 17 u. a.

¹¹⁵ Über die Haltung der Büsser vgl. Tertull., De pudic. c. 13; Euseb., Hist. eccles. 5, 28.

¹¹⁶ Über den Ausschluß vom geistlichen Stande vgl. Orig., C. Cels. 3, 51; von öffentlichen Ämtern Thomassin., De vet. et nova Eccles. disc. p. 2, l. 1, c. 66, n. 25; l. 2, c. 12, n. 18. Mamachi, Orig. et antiq. christ. IV 187 f.

Empfange der Kommunion noch ausgeschlossen (Konzil von Ankyra vom Jahre 314, can. 25). Zu diesen wurden auch solche versetzt, die sich selbst anklagten und zu jeder Genugtuung bereit waren, für die überhaupt Milderungsgründe vorlagen. Nach dem Konzil von Nicäa (325) kam noch eine vierte Klasse hinzu, die zuerst ausdrücklich vom hl. Basilius in seinen Bußkanones erwähnt wird: die Weinenden, die am Eingange des Gotteshauses stehen mußten, um die Eintretenden um ihre Gebete und ihre Fürsprache anzuflehen; sie bildeten die unterste Stufe¹¹⁷. Nicht alle Büsser mußten durch die vier Stufen hindurchgehen. Im Abendlande waren diese Klassen unbekannt. Die öffentliche Buße wurde dem Sünder für eine der schweren Sünden nur einmal gestattet¹¹⁸. Der Bischof handhabte die Bußdisziplin und leitete die Bußübungen, wobei er sich, wie bei seinen übrigen Amtshandlungen, der Mithilfe der Presbyter bedienen konnte; im 4. Jahrhundert und vielleicht schon im 3. stand ihm in einzelnen Kirchen des Orients regelmäßig der Bußpriester (Pönitentiar)¹¹⁹ zur Seite.

Die Bußdisziplin setzt notwendig, jedenfalls bei nicht öffentlich festgestellten schweren Vergehen, das Bekenntnis der Sünden voraus, die unter die öffentliche Buße fielen. Die Kirchenväter warnen vor unaufrichtigem und mangelhaftem Bekenntnis, da es sicher nicht besser sei, verborgen zu bleiben in der Verdammnis, als bekannt zu werden mit der erteilten Lossprechung. Sie erinnern daran, daß letztere eben durch Gottes Autorität geschieht und nichts anderes ist als eine Nachlassung der Sünden vonseiten Gottes, die den Menschen durch Menschen zuteil wird¹²⁰. Das ganze Verfahren in der

¹¹⁷ Die ἀκροῦμενοι (Hörende) erscheinen bei Greg. Thaum., Ep. can. c. 7 8 (Pitra, Iuris eccles. Graecor. historia et monumenta I 565) als unterste Stufe, deren besonders schwere Verbrecher nicht einmal würdig sind. Als weitere Stufe folgen die Liegenden, ὑποπίπτοντες (ebd. c. 8 9); andern wird dagegen die Gebetsgemeinschaft gestattet, ganz der späteren Stufe der σύστασις (Mitstehende) entsprechend. Die Konzilien von Ankyra (314) und Neucäsarea (zw. 314 und 325) erwähnen audientes, substrati, consistentes. Conc. Ancy. can. 4 fordert: Wer zum Opfermahle gezwungen ward, aber doch heiter daran teilnahm, soll ein Jahr unter den audientes, drei Jahre unter den substrati, zwei Jahre unter den consistentes sein; wer aber trauernd und ohne Anteil an der Festfreude sich dort befand, drei, falls er gar nichts genoß, zwei Jahre auf der dritten Stufe bleiben (can. 5). Für Magie ward can. 24 dreijährige substratio und zweijährige consistentia vorgeschrieben. Das Konzil von Nicäa 325 (can. 11 12) nennt die ἀκροῦμενοι, ὑποπίπτοντες und die dritte Stufe und bezeichnet es als altes und kanonisches Gesetz, daß den Sterbenden das Viatikum auch vor vollendeter Buße gereicht werde; wofern solche Kranke wieder genesen, sollen sie in die oberste Bußklasse gesetzt werden (can. 13). Gefallene Katechumenen sollen nach can. 14 drei Jahre audientes sein, dann aber wieder mit den andern beten dürfen.

¹¹⁸ Vgl. Herm., Past. I 2, mand. 4; Tertull., De poenit. c. 7; Clem. Alex., Strom. 2, 13; Orig., In Lev. hom. 15, n. 2.

¹¹⁹ Πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας (Socrat., Hist. eccles. 6, 9. Sozom., Hist. eccles. 7, 16). Über die mildere Praxis nach 252 vgl. Cypr., Ep. 57, al. 54, ed. Hartel S. 650f.

¹²⁰ Orig., De orat. c. 8. Die Exomologesis vor einem Diakon, die Cyprian (Ep. 18, ed. Hartel S. 524) erwähnt, bestand darin, daß in Todesgefahr und in

Bußdisziplin war öffentlich; es war schon ein Entgegenkommen der Kirche, daß ein Kapitalsünder zur kirchlichen Buße zugelassen wurde, mit der Aussicht auf Wiederaufnahme nach geleisteter Exomologese. Die reuigen Sünder, die diese öffentliche Buße ausübten, waren als solche allen Gläubigen bekannt. Die Bußwerke sollten die gestörte Ordnung der christlichen Gemeinde sühnen, aber auch vor weiterer Versündigung bewahren.

Was die Geistlichen betrifft, so trat im Laufe des 4. Jahrhunderts wohl die Praxis auf, dasselbe Vergehen, das an Laien mit Ausschließung aus der Kirche bestraft ward, an ihnen mit Amts-entsetzung zu ahnden. Doch scheint diese Praxis in den ersten Jahrhunderten nicht bestanden zu haben. In den Bestimmungen über die Buße der Ehebrecher und Abgefallenen aus dem 3. Jahrhundert wird kein Unterschied gemacht zwischen Klerikern und Laien. Der hl. Cyprian bezeugt ausdrücklich, daß auch Presbyter die öffentliche Buße auf sich nahmen¹²¹. Papst Kallistus erließ Bestimmungen über Bischöfe, die eine Kapitalsünde begangen hatten (oben S. 283). Die Synode von Elvira beschloß (can. 18), daß ehebrecherische Bischöfe, Priester und Diakonen für immer von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden und auch auf dem Totenbett die Rekonziliation nicht erhalten sollten. Die Synode von Neucäsarea bestimmte (can. 1): falls ein Priester eine Ehe eingehe, sei er seines Amtes zu entsetzen; begehe er Unzucht oder Ehebruch, so sei er gänzlich auszustoßen und der Buße zu unterwerfen. Selbst solche Geistlichen, die sich freiwillig in den Kampf für Christus begaben, aber dort schwach wurden, nach ihrem Falle jedoch wieder den Kampf erneuerten, sollten nicht mehr den heiligen Dienst verrichten dürfen, wenn sie auch der Kirchengemeinschaft nicht verlustig wurden (Petrus von Alexandrien can. 10). Wenn Kleriker nach vollbrachter Buße die Rekonziliation erhielten, blieben sie doch für immer vom Klerus ausgeschlossen¹²².

Weitere disziplinarische Bestimmungen wurden auf verschiedenen Synoden erlassen, besonders in Betreff des Klerus. Unter dem Bischof Agrippinus von Karthago in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts verbot eine Synode die Bestellung eines Priesters zum Vormunde, ein Verbot, das unter Cyprian auf einer karthagischen Synode

Abwesenheit eines Priesters der Diakon, besonders auf Fürbitten der Konfessoren, den Ausschluß aus der Kirche aufheben konnte, so daß der Kranke, der seinen Fall bereute, die Kommunion wieder empfangen konnte. Verwandt damit ist can. 32 der Synode von Elvira.

¹²¹ Cyprian (Ep. 65, ed. Hartel S. 721) spricht von der Buße der Bischöfe und Priester, die in der Verfolgung sich schwach gezeigt hatten; ihnen wird die fernere Ausübung ihres Amtes entzogen. Ep. 64, c. 1, S. 717 wird Bischof Therapius von Bulla getadelt, der den gefallenen Priester Viktor ohne vorgängige entsprechende Buße wieder aufgenommen hatte, ohne daß jedoch seine Anordnung umgestoßen ward.

¹²² Can. apost. 25 (ed. Funk, Constit. Apost. I 571); vgl. unten 2. Buch, 1. Abschnitt, § 16.

erneuert wurde. Das Konzil von Elvira (can. 19) verordnete, daß Bischöfe, Priester und Diakonen nur innerhalb derjenigen Provinz, in der sie lebten, Handel treiben und Märkte besuchen dürfen. Es begegnete damit einem Übelstande, über den schon Cyprian¹²³ geklagt hatte, daß nämlich viele Bischöfe ihre Kirchen verließen, um ihrer Geschäfte wegen in fremden Provinzen die Märkte zu besuchen. Unter den Kanones desselben Konzils findet sich auch das erste kirchliche Zölibatsgesetz für die Kleriker, indem can. 33 bestimmt, daß Bischöfe, Priester und Diakonen, nämlich alle Kleriker, die den Altardienst versahen, wenn sie als verheiratete Männer in den Klerus eintraten, den ehelichen Umgang nicht fortsetzen durften, bei Strafe der Absetzung. Abgesehen von dieser Bestimmung, die für das Abendland eine weitere Entwicklung des Zölibates einleitete, war in den übrigen Teilen der Kirche im Orient wie im Abendland bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts die Fortsetzung der vor der Weihe von den höheren Klerikern eingegangenen Ehe nicht verboten; allein nach empfangener Weihe durften in dieser Zeit die höheren Kleriker keine Ehe mehr eingehen; taten sie es, so wurden sie aus dem Klerus ausgestoßen. Auch über die Ehe und ehelichen Verhältnisse und über die gottgeweihten Jungfrauen wurden bereits auf der Synode von Elvira besondere kirchliche Gesetze erlassen.

10. Das religiös-sittliche Leben im 3. Jahrhundert. Das christliche Aszetentum.

Die Schwäche, die beim Ausbruch der Decischen Verfolgung eine so große Zahl von Christen in allen Gemeinden, über die wir Nachrichten besitzen, zum Abfall brachte, zeigt, daß mit der zunehmenden Zahl von Gläubigen die sittliche Kraft der einzelnen nicht in gleichem Maße wuchs. Es war auch im Hinblick auf die allgemeine Menschenatur nicht anders zu erwarten, als daß bei weiterer Ausbreitung des Christentums menschliche Schwächen und menschliche Leidenschaften bei manchen Gläubigen zum Ausbruch kamen. Besonders die Unruhen, die in Karthago, in Rom und in andern großen Städten im Anschlusse an die Verfolgung ausbrachen, offenbarten auch unter dem Klerus weltlich gesinnte Mitglieder, die nicht die notwendige Selbstzucht besaßen, um ihren persönlichen Ehrgeiz dem Wohle der Kirche hintanzustellen. Allein weitaus die Mehrheit der Kleriker zeigte sich in den Prüfungszeiten der Verfolgungen von echt kirchlichem Geiste durchdrungen, und eine große Zahl von Bischöfen, Priestern und Diakonen erlitten den Martertod für den Glauben. Mit der größten Aufopferung erfüllten die meisten kirchlichen Vorsteher die in jener Zeit oft so schwierigen Pflichten ihres Amtes. Auch viele andere Gläubige aus allen Ständen des christlichen Volkes

¹²³ De lapsis c. 4.

blieben angesichts des Todes ihrem christlichen Bekenntnisse treu; und wenn wir auch keine hinreichenden Quellennachrichten besitzen, um nur annähernd die Zahl der Martyrer bestimmen zu können, die vom Jahre 250 an bis zum Frieden der Kirche im Jahre 312 für den Glauben starben, so wissen wir doch durch die gelegentlichen Mitteilungen und die späteren Martyrerverzeichnisse, besonders durch das sog. „Martyrologium Hieronymianum“, daß die Zahl eine sehr große war.

Die Vorsteher der Kirche waren bemüht, durch Wort und Schrift ein wahres christliches Leben unter den Gläubigen zu verbreiten, und die Synoden stellten kirchliche Gesetze fest, um schwere Ausschreitungen zu bestrafen und zu verhüten. Von den diesbezüglichen Schriften sind besonders zu erwähnen: der „Pädagog“ (παιδαγωγός) des Klemens von Alexandrien, wo ein Bild des wahren christlichen Lebens nach dem Gesetze Christi gezeichnet wird, das bis in die Einzelheiten (Wohnung, Essen und Trinken, Schlaf, Erholung, Verkehr der Geschlechter) den Gläubigen Vorschriften gibt. In herrlichen Worten wird das Ideal des christlichen Lebens geschildert. Auch in seiner Abhandlung: „Welcher Reiche wird das Heil finden?“ führt Klemens treffliche Lehren über den Gebrauch der irdischen Güter aus. Mehrere Schriften erbaulichen Inhaltes veröffentlichte Origenes. In seiner „Ermahnung zum Martyrium“ preist er in erhabenen und begeisterten Worten das Glück des Christen, der für Gott sein Leben zum Opfer bringt, während die Schrift „Über das Gebet“ voll von herrlichen Gedanken ist über den Verkehr der christlichen Seele mit Gott und über echte Frömmigkeit. Am meisten hat jedoch der hl. Cyprian durch seine Schriften die Übung der christlichen Tugenden zu fördern gesucht. Er handelte, abgesehen von den Werken, die besondere Verhältnisse betrafen (*De habitu virginum*, *De exhortatione martyrii*), über das Gebet des Herrn (*De dominica oratione*), über die Zuversicht in der Zeit schwerer Heimsuchung durch die Pest (*De mortalitate*), über die Pflicht der Wohltätigkeit (*De opere et elemosynis*), über die Geduld (*De bono patientiae*), über die schlimmen Folgen von Eifersucht und Neid (*De zelo et livore*). Aus diesen Werken der kirchlichen Lehrer ersehen wir zugleich, in welcher Weise und auf welcher Grundlage die Vorsteher der Kirche überhaupt ihre seelsorgliche Aufgabe auffaßten und erfüllten. Daß solche Ermahnungen über die Pflichten der Christen nicht nutzlos waren, erkennen wir aus dem herrlichen Beispiele wahrer christlicher Nächstenliebe, das die Gläubigen von Alexandrien zur Zeit des Bischofs Dionysius während einer furchtbaren Pest gaben. „Die meisten unserer Brüder“, schreibt Dionysius, „schonten aus übergroßer Nächstenliebe ihre eigene Person nicht und hielten fest aneinander. Furchtlos besuchten sie die Kranken, bedienten sie sorgfältig, pflegten sie um Christi willen und schieden freudig mit ihnen zugleich aus dem Leben.... Auf diese Weise starben die edelsten unserer Brüder, einige Presbyter, Diakonen und hochgefeierte Männer aus dem Volke.“¹²⁴

In den Werken der kirchlichen Schriftsteller des 3. Jahrhunderts nimmt die Aszese eine bedeutende Stelle ein. In ähnlicher Weise wie der Neuplatonismus von seinem Prinzip der Identifizierung der

¹²⁴ Euseb., *Hist. eccles.* 7, 22.

Materie mit dem Bösen aus die Befreiung von dem Sinnlichen als die Grundlage des Tugendlebens betonte, haben die Alexandriner Klemens und Origenes vom christlichen Standpunkte aus die Entsagung als das notwendige Mittel bezeichnet, um ein vollkommener (gnostischer) Christ zu werden. Das Wesentliche in der christlichen Aszese blieb die beständige Jungfräulichkeit; mit ihr verband sich die Flucht der Welt, die Befreiung von irdischer Beschäftigung und von weltlichem Verkehr, um so ungestört der Betrachtung der göttlichen Wahrheiten obliegen zu können. Es gab in allen Teilen der Kirche zahlreiche Aszeten beiderlei Geschlechtes, wie wir aus den beiden pseudo-klementinischen Briefen „Ad virgines“, aus den Schriften des Origenes, Tertullians und Cyprians ersehen.

Der Verfasser der Briefe „Ad virgines“ (es ist eigentlich nur ein Brief), selbst ein angesehener Aszet, wendet sich an die Enthaltamen eines ausgedehnteren Gebietes und gibt, nach Schilderung der Vorzüge der Jungfräulichkeit, ausführliche Belehrungen und Anweisungen über das enthalt-same Leben. Er bekämpfte bereits das Zusammenleben von männlichen und weiblichen Aszeten in einer Art geistiger Lebensgemeinschaft, das *Syn-eisaktentum* (συνεῖς αὐκτοὶ, *virgines subintroductae*), das zu Mißbräuchen geführt hatte und gegen das seit Mitte des 3. Jahrhunderts auch andere kirchliche Schriftsteller ihre Stimme erheben¹²⁵. Von Origenes werden die „Jungfrauen“ und die „Enthaltamen“, somit die Aszeten beiderlei Geschlechtes, als ein besonderer Teil des christlichen Volkes angeführt¹²⁶. Cyprian bezeichnet die christlichen Jungfrauen als die auserlesene Schar der Gläubigen, die das ewige Gut des Herrn errungen haben und, obwohl noch auf der Erde lebend, zur Familie der Engel gehören¹²⁷. Der große alexandrinische Lehrer Origenes war selbst ein vollkommenes Muster des aszetischen Lebens; er ließ sich sogar durch seinen Eifer zu weit fortreißen, indem er sich selbst entmannte. Sein streng abgetötetes und nur dem Studium und der Kontemplation höherer Wahrheiten gewidmetes Leben reizte mehrere seiner Schüler zur Nachahmung an. Um Hierakas, einen alexandrinischen Lehrer aus dem Ende des 3. Jahrhunderts, scheint sich bereits ein Verein von christlichen Aszeten gebildet zu haben, die eine Art gemeinsames Leben führten. Manche Enthaltamen nahmen Wohnung in einsam gelegenen Häusern außerhalb der Städte, um so ungestört sich der Abtötung und der Kontemplation hinzugeben. Narcissus, Bischof von Jerusalem, verließ seine Gemeinde infolge böswilliger Verleumdungen und hielt sich viele Jahre in einsamer Gegend verborgen, da er, wie Eusebius sagt, auch sonst das philosophische Leben lieb gewonnen hatte¹²⁸. Der hl. Paulus von Theben (geb. um 228) hatte noch in jungen Jahren eine Höhle an einem entlegenen Berge aufgesucht und führte hier, durch die

¹²⁵ Cypr., Ep. 4. Vgl. Euseb., Hist. eccles. 7, c. 30. H. Achelis, *Virgines subintroductae*. Leipzig 1902. Vgl. dazu Sickenberger: *Bibl. Zeitschr.* III (1905) 44 ff.; H. Koch, ebd. 401 ff. Die Synode von Ankyra (314) verbot in ihrem can. 19 diese „geistliche Ehe“.

¹²⁶ Orig., Hom. 2 in Num. 10, 19 f. (sacerdotes, diaconi, virgines, continentes, omnes qui in professione religionis videntur); In ep. ad Rom. 6, 15 ff.

¹²⁷ Cypr., De habitu virginum, an mehreren Stellen.

¹²⁸ Euseb., Hist. eccles. 6, 9.

Palmbäume mit Kleidung und Nahrung versorgt, 90 Jahre hindurch ein dem Gebet, der Betrachtung und Ascese geweihtes Leben; erst kurz vor seinem Tode (340), als er 113 Jahre zählte, fand ihn der hl. Antonius (geb. 251), der Begründer des Mönchtums, das nachher in der christlichen Welt eine so große Ausbreitung gewonnen hat. In solchen Männern feierte der Geist über das Fleisch, die Gnade über die Natur, die göttliche Kraft des Christentums über die den Lastern frönende Welt den herrlichsten Triumph. Zur Zeit Diokletians stieg die Zahl dieser Einsiedler noch höher; sie hielten sich vor allem an den Rat des Herrn betreffs der freiwilligen Armut (Mt 19, 21) und übertrafen hierin auch die berühmtesten der um ihrer Entsagung willen gefeierten heidnischen Philosophen¹²⁹.

Die gottgeweihten Jungfrauen legten bereits im 3. Jahrhundert vielfach ein besonderes Versprechen der Jungfräulichkeit in die Hände des Bischofs ab und empfangen den Schleier, mit dem sie beim Ausgehen ihr Haupt verhüllten. Die kirchlichen Vorsteher drangen darauf, daß sie in ihrer Kleidung und in ihrem äußern Auftreten bescheiden und züchtig waren, und bekämpften Mißbräuche, die aus dem Verkehr mit Männern hervortraten. Ihre Zeit sollten sie frommen Übungen und den Werken der christlichen Nächstenliebe widmen. Auch Witwen, die nach kurzer Ehe ihren Mann durch den Tod verloren hatten und dann in ihrem Witwenstande verharreten, genossen eine besondere Achtung und die Fürsorge der kirchlichen Vorsteher. Aus ihnen wie aus den älteren gottgeweihten Jungfrauen wurden die *Diakonissen* genommen (oben S. 240). Allein auch abgesehen von diesen bildeten die Witwen, ähnlich wie die gottgeweihten Jungfrauen, einen besondern Stand in den Christengemeinden. Die bedürftigen Witwen erhielten regelmäßige Unterstützung von den Opfergaben der Gläubigen¹³⁰. Methodius von Olympos hat in seinem „Symposion“ eine begeisterte Schilderung der Jungfräulichkeit hinterlassen¹³¹. So zeigte sich mitten in den großen sittlichen Gefahren, die das Zusammenleben mit den Heiden bot, und mitten in den großen Drangsalen, welche die Kirche in den Verfolgungen dieser Zeit zu leiden hatte, in glänzender Weise die gewaltige sittliche Kraft des Christentums.

¹²⁹ Dionys. Alex. bei Euseb. a. a. O. 7, II. Hieron., In vita S. Pauli Erem. (Opp. II 1—14, ed. Vallarsi; IV 68 f., ed. Martianay). Acta SS. Bolland. d. 15. Jun. Chrys., In Act. hom. 24. Sozom., Hist. eccles. I, 13. Baronius, Annales ad a. 253, n. 114. Pagi, Critica historico-theologica in universos Annales eccles. Baronii, ad ann. 253, n. 5. Bidez, Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes, Gent 1900. Nau, Le texte grec original de la Vie de St.-Paul de Thèbes: Analecta Bolland. 1901, 121—157. J. de Decker, Contribution à l'étude des Vies de Paul de Thèbes, Gent 1905.

¹³⁰ Polycarp., Ad Phil. c. 4. Tertull., Ad uxorem I, c. 7. Die Didascalia Apostolorum spricht an zahlreichen Stellen von den Witwen und von den Pflichten der kirchlichen Vorsteher gegen sie.

¹³¹ Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. II² 339—343.

Zweites Buch.

Die Kirche im christlichen Römerreich des Altertums.

(Von Konstantin d. Gr. bis zum Trullanischen Konzil, 313—692.)

Seit dem 4. Jahrhundert eilte im römischen Reiche das Heidentum unaufhaltsam seinem Untergang entgegen. Geistvolle, aber vergebliche Anstrengungen zu seiner Aufrechterhaltung traten hervor, einzelne Reste heidnischer Sitten und Gebräuche blieben zurück, die die Kirche überwinden mußte. Der heidnische Römerstaat ging allmählich in den christlichen über, eine neue bürgerliche Gesetzgebung erhob sich auf Grundlage der alten, vielfach durch christliche Elemente geläutert. Die Kirche gewann an äußerem Glanze, mußte aber auch bald gegen die Eingriffe des Staates in ihr Gebiet ankämpfen. Wie einst vonseiten der heidnischen Kaiser die Verfolgung, so bedrängte sie mehr und mehr vonseiten der christlich gewordenen Herrscher des Römerreiches die Bevormundung, besonders im byzantinischen Reiche. Kaum hatte die weltliche Macht die Kirche aus den drückenden Verhältnissen der heidnischen Vorzeit befreit, so suchte sie auch schon aus dem neuen Verbande mit ihr Vorteil zu ziehen und über ihre gesamte Lebensentfaltung einen herrschenden Einfluß zu gewinnen, der oftmals mit den unveräußerlichen Rechten der Braut Christi unvereinbar war. Bestand ein enger Bund des christlich gewordenen Staates mit der Kirche, so schloß er doch um so weniger einen Kampf beider Gewalten aus, als jener nur selten in seiner Reinheit erfaßt, häufiger entstellt und mit großer Rechtsverwirrung einseitig entwickelt ward. Vielfach ließ sich die weltliche Gewalt durch Irrlehren verleiten, die in der Kirchengeschichte niemals ganz fehlen; sie wurden mächtiger, da sie nicht auf sich allein angewiesen, sondern mit allen Mitteln der weltlichen Gewalt unterstützt waren. Um so glänzender war der Sieg der Kirche, die nun auch eine neue, christliche Wissenschaft begründete, das Wissen der alten Welt in sich aufnahm und weiterführte, in ihren allgemeinen Konzilien und in ihren großen Kirchenlehrern das falsche Wissen und die Winkelzüge der gefährlichsten Häresien überwand, die ihre ganze Entwicklung bedrohten und die schwersten Kämpfe herbeiführten. Alle Bestrebungen der Wissenschaft und der Kunst, alle Elemente des Kultus, der Aszese und der Disziplin, die die vorige Periode auf-

zeigt, wurden nicht bloß erhalten, sondern auch reicher entfaltet. Die Kirchenverfassung befestigte sich immer mehr nach außen, trotz der ihr durch menschlichen Ehrgeiz bereiteten Störungen; der Einfluß der Kirchenobern stieg, und mächtig förderten sie die allgemeine Freiheit mitten im Despotismus und die Gesittung mitten in der Barbarei. Viel weiter als die Herrschaft der römischen Kaiser erstreckte sich die Herrschaft der Kirche, die auch den Sturz des weströmischen Reiches und die Stürme der Völkerwanderung überdauerte und in ihren Folgen milderte. Auf fremde, außerhalb des Verbandes des alten Weltreiches stehende Völker übte die Kirche ihren erneuernden Einfluß aus; sie vertrug sich mit den Einrichtungen aller Nationen, mit ihren Sitten und Gesetzen, indem sie nur das Widergöttliche daraus entfernte. Während sie aber durch Entfaltung nach innen und außen herrlich vorwärtsschritt, ward sie zuerst durch die Losreißung ganzer Provinzen von der Einheit des Glaubens, dann durch den erobernden Islam im Orient geschmälert und beschränkt. Der Schauplatz der wichtigen Ereignisse wendete sich immer mehr vom Osten nach dem Westen. Im Osten trat trotz reicher Entfaltung praktischen christlichen Lebens die Knechtung und eine gewisse Erstarrung immer ärger, im Westen die Freiheit und die lebensfrische Entfaltung immer herrlicher hervor, und die Macht der Tatsachen gab dem Stuhle des hl. Petrus in Rom auch diejenige Stellung nach außen, die seiner Bestimmung für die ganze Kirche und seiner erhabenen Idee entspricht.

In der Entwicklung können wir in diesem ganzen Zeitraum drei Abschnitte unterscheiden. Zuerst wurde sie beherrscht von dem siegreichen Vordringen des Christentums im römischen Reiche und durch die gleichzeitig die Kirche tief erschütternde Häresie des Arianismus. Die Führung auf dem Gebiete des innerkirchlichen Lebens (Theologie, Verfassung, Mönchtum) lag im Orient, obgleich auch das Abendland stark daran beteiligt war (4. Jahrhundert). In der Folge traten die großen christologischen Streitigkeiten hauptsächlich in den östlichen, die anthropologischen Lehrkämpfe in den westlichen Provinzen in den Vordergrund. Die abendländische Theologie entfaltete sich nun selbständig unter Führung des hl. Augustinus, und durch die Auflösung des abendländischen Reiches wurde noch mehr eine Sonderentwicklung der Kirche im Westen und im Osten eingeleitet (5. Jahrhundert). Die Fortsetzung der christologischen Streitigkeiten im Orient führte zur Bildung von häretischen Nationalkirchen, die sich von der katholischen Kirche lossagten; zugleich lockerten sich vielfach die Beziehungen zwischen Rom und den rechtgläubig gebliebenen Patriarchen des Orients, besonders denjenigen von Konstantinopel, die in der Kirche des griechischen Reiches eine führende Stellung erlangt hatten. Die Verbreitung des Islams beschränkte schließlich in bedeutendem Maße die christliche Kultur im Osten. Unterdessen entstanden im Abend-

lande auf den Trümmern des Römerreiches germanische Staaten, die nach und nach von der Kirche für den katholischen Glauben gewonnen wurden. Die christlich-römische Kultur bildete die Grundlage des religiösen und kirchlichen Lebens, das sich unter der kraftvollen Leitung der Päpste entwickelte. Zugleich breitete sich das Christentum auf den britischen Inseln sowie auf dem Festlande weiter aus; die Franken schufen ihr großes Reich, und so wurde die Grundlage gebildet für die enge Verbindung zwischen der Kirche und den germanisch-romanischen Staaten (6.—7. Jahrhundert).

Erster Abschnitt.

Der Sieg des Christentums im Römerreich und der Kampf gegen den Arianismus.

(313—395.)

1. Die Kirche und der römische Staat im 4. Jahrhundert.

A. Konstantin und seine Söhne.

Kaiser Konstantin (306—337), heidnisch erzogen, früher dem Neuplatonismus und dem Kult des „Sol invictus“ ergeben, aber durch günstige Eindrücke und durch den Einfluß seines Vaters den Christen wohlgesinnt, deren Standhaftigkeit er bewundern gelernt hatte, erkannte nicht bloß, daß das Christentum seiner Herrschaft nicht gefährlich und auch nicht mehr auszurotten, sondern auch, daß es mit seinen geistigen Kräften vorzüglich geeignet sei, seinen Plan zu fördern, das alternde und hinsiechende Kaiserreich auf festere Grundlagen zu stützen. Sein Sieg über Maxentius war zugleich der Sieg des Christentums im Römerreich, und die Kreuzesvision Konstantins beweist, wie dieser den Sieg auffaßte. Seine damals in Rom öffentlich aufgestellte Bildsäule zeigte ihn mit einer Lanze in Gestalt des Kreuzes in der Hand. Nach dem Siege über Maxentius bekannte sich Konstantin entschieden als Christ, und seine Maßnahmen vertreten klar diesen Standpunkt. Durch das Mailänder Edikt von 313 (s. oben S. 303) wurde die volle Religionsfreiheit für Christentum und Heidentum festgesetzt, und spätere Erlasse Konstantins bezweckten, für das Christentum diese Gleichstellung praktisch durchzuführen. Je mehr die vorteilhaften Wirkungen dieser ersten Edikte hervortraten, je mehr der Kaiser selbst mit Christen, insbesondere mit Bischöfen, vertraut wurde, in desto höherem Maße wandte er der neuen Religion seine Neigung zu. Anfangs, solange Licinius Mitregent Konstantins war, verfuhr dieser noch bedächtig und hielt es für gut, dem Heidentum noch nicht förmlich zu entsagen. Er behielt den Titel eines Oberpriesters (Pontifex Maximus) bei und schonte die alte heidnische Religion, wenn er auch den Christen viele Vergünstigungen gewährte und immer offener seine Vorliebe für sie

kundgab. Das Prinzip der vollen religiösen Duldung für Christentum und Heidentum vonseiten des Staates wurde in dieser Zeit aufrechterhalten, und die Begünstigungen, die Konstantin der Kirche gewährte, wie Befreiung der Priester von den munizipalen Ämtern (Reskripte aus den Jahren 313, 319, 320), Fähigkeit, zu Gunsten der Kirchen zu testieren (321), Gebot der Sonntagsruhe (321), waren solche, die das Heidentum schon längst besessen hatte. Weitere Vergünstigungen waren: Übertragung schiedsrichterlicher Vollmachten an die Bischöfe für Christen, die sich an sie wandten (318, 321); Erlaubnis für die Christen, ihren Sklaven vor den Bischöfen die Freiheit zu geben (321). Seit 317 erscheint auf Münzen das Monogramm Christi auf dem Helm des Kaisers, während andere Münzprägungen noch die alten heidnischen Gottheiten und Embleme zeigen. Nach dem Siege über Licinius (323), der wieder ein Sieg des Christentums über das Heidentum war, unter dem christlichen Zeichen des Labarum (oben S. 303 f.), trat Konstantin, nun Alleinherrscher des Reiches, entschiedener auf im Bekenntnis und in der Begünstigung des Christentums. Seitdem verschwanden die heidnischen Symbole auf seinen Münzen. Der Kaiser erklärte sich, obschon er die Taufe bis an das Ende seines Lebens verschob, offen für das Christentum und sprach 324 den Wunsch und die Hoffnung aus, alle seine Untertanen möchten dem heidnischen Aberglauben entsagen und den Glauben an den wahren Gott annehmen. Er besetzte die einflußreichsten Staatsämter mit Christen, ließ seine Söhne christlich erziehen, durch Laktantius seinen Sohn Crispus unterrichten, viele prächtige Kirchen erbauen (Peterskirche in Rom, Heiliggrabkirche in Jerusalem, Geburtskirche in Bethlehem, Kirchen in Konstantinopel, Antiochien usw.) und mit reichen Einkünften ausstatten, und suchte die Heiden möglichst für das Christentum zu gewinnen, was bei vielen gelang, aber auch die Folge hatte, daß nicht wenige aus unlautern Beweggründen der Kirche sich anschlossen. Die Mutter Konstantins, die hl. Helena, unter dem Einflusse ihres Sohnes ebenfalls für das Christentum gewonnen, benützte die ihr von ihrem kaiserlichen Sohne verliehene Stellung zur Förderung des Christentums und wirkte namentlich für Errichtung christlicher Kirchen in Palästina.

Unter Konstantin ward das römische Reich verjüngt, neue Hofämter wurden geschaffen, christliche Elemente kamen in die Gesetzgebung, die Verwaltung der Provinzen ward weiter geregelt. Das Reich war bereits durch Diokletian in vier Präfecturen eingeteilt worden, von denen jede mehrere Diözesen unter sich begriff: 1) die des Orients, wozu Thrazien, Kleinasien, Kappadozien und Pontus, Syrien und Ägypten gehörten; 2) die von Illyrikum mit Mazedonien und Dazien; 3) die von Italien (Rom, Italien, das westliche Illyrien und Afrika); 4) die von Gallien, die nebst diesem auch Spanien und Britannien umfaßte. Statt Rom, dessen alter Adel größtenteils noch fest am Heidentum hielt, wählte Konstantin das in herrlicher Gegend am Bosphorus gelegene Byzanz, von ihm Konstantinopel

genannt, zu seinem Kaisersitze. Es sollte ein „neues Rom“ sein, dem alten entsprechend an Gebäuden, an Hallen, Glanz und Pracht, aber auch durchaus eine christliche Stadt, geschmückt mit prächtigen Kirchen und christlichen Statuen auf den öffentlichen Plätzen, überwiegend von Christen bewohnt¹. Am 11. Mai 330 ward die neue Hauptstadt feierlich eingeweiht. Diese Verlegung des Kaisersitzes hatte wichtige Folgen: einerseits konnte so der römische Pontifikat sich freier und ungehinderter entfalten; anderseits entstand aber für das alte Rom eine mächtige Nebenbuhlerin, und die im neuen Rom residierenden Kaiser wurden nur zu sehr in die religiösen Kämpfe der Orientalen hineingezogen, von ihrem Geiste erfüllt, dem Abendlande entfremdet, dem asiatischen Despotismus aber näher gebracht. Dies zeigte sich schon in der Stellungnahme Konstantins gegenüber der Kirche, indem er seine eigene Kirchenpolitik betrieb und den Grund legte zur Herrschaft des Kaisertums in der Kirche, wie sie sich besonders im byzantinischen Reiche ausprägte.

Kräftiger wurde nun gegen den heidnischen Kultus und besonders gegen jene Tempel eingeschritten, die Unzuchtsstätten waren oder zum Betrüge des Volkes ausgenützt wurden. Durch vier Reskripte² aus den Jahren 319 und 321 war den Haruspizes verboten worden, in den Privathäusern Haruspizien zu veranstalten; ferner wurde alle Magie untersagt, die gegen das Leben und die Schamhaftigkeit gerichtet war, und das Ergebnis der öffentlichen Haruspizien bei Blitzschlag mußte dem Kaiser selbst berichtet werden. Diese Reskripte wurden jetzt auch auf den Orient ausgedehnt. Unsittliche und mit Betrugereien begleitete heidnische Kulte (Kult der Venus zu Aphaka in Phönikien, des Äskulap zu Ägä, des Niles zu Heliopolis) wurden verboten. Die Götzenopfer suchte der Kaiser wenigstens zu beschränken; geheime (Privat-) Opfer wurden untersagt, bei den öffentlichen ward den Statthaltern die Teilnahme verboten. Der Übertritt von Gemeinden zum Christentum, wobei die heidnischen Tempel durch christliche Kirchen ersetzt wurden, fand Begünstigung durch den Kaiser. So mußten es sich die Heiden gefallen lassen, daß einzelne Tempel teils geschlossen oder zerstört, teils in christliche Kirchen umgewandelt, viele Götzenbilder weggeschafft und zertrümmert wurden, während christliche Kirchen in allem Glanze sich erhoben. Allein es war vielfach die Reaktion des christlichen Volkes in jenen Gegenden, wo die Christen die Mehrzahl der Bevölkerung bildeten, die sich durch Zerstören heidnischer Kultstätten äußerte, besonders in einzelnen Städten, wo die Tempel unbenützt und leer standen. Der Kaiser erkannte im Heidentum die tiefste Verirrung der Menschheit; sie allmählich auszurotten sah er als die von der Vorsehung ihm zugewiesene Aufgabe an, wenn er auch nicht mit Gewalt vorgehen wollte. Die Gelehrten der neuplatonischen Schule, die Götzenpriester mit ihren Vorrechten, viele

¹ V. Schultze, *Altchristl. Städte u. Landschaften. I. Konstantinopel*, Leipzig 1913.

² Cod. Theodos. 9, 16 1—4.

vornehme altheidnische Familien, sowie viele Klassen des niederen Volkes hingen noch allzusehr der ererbten altrömischen Religion an. Die religiöse Toleranz wurde von Konstantin dem Heidentum gegenüber stets festgehalten.

So ausgezeichnet auch nach vielen Seiten hin Konstantins Regierung war, so hatte sie doch ihre bedeutenden und nicht zu verschweigenden Schattenseiten. Konstantin, obwohl in seiner innern Überzeugung Christ, empfing erst in seiner letzten Krankheit, 65 Jahre alt, die Taufe durch den arianischen Bischof Eusebius von Nikomedien. Seine Leidenschaften blieben ungezügelt; er ließ nicht nur den Sohn des Licinius, Licinian, sondern auch seinen tapfern Sohn erster Ehe, Crispus, dann seine zweite Gemahlin Fausta töten, welche letztere allerdings ihn gegen Crispus aufgehetzt und vielfach zur Grausamkeit gereizt hatte. Er war jähzornig und ehrgeizig, hart gegen einzelne verdiente Männer, dazu der Schmeichelei und den Intrigen zugänglich, zumal in seinen letzten Jahren. Er beeinträchtigte vielfach, freilich oft von häretischen Parteien (Donatisten und Arianern) dazu getrieben, die Freiheit der Kirche, was um so gefährlicher war, als seine wirklich großen, unverhofften Wohltaten ihm die Herzen der Christen gewinnen mußten. In kirchlichen Dingen brachte sein öfter schwankendes Benehmen, wenn auch gegen seine Absicht, dem Christentum viele Nachteile. Indessen hat er immerhin in Anbetracht seiner hervorragenden Leistungen den Beinamen des Großen verdient und sich den Dank der christlichen Welt gesichert; bei den Griechen wird er als Heiliger verehrt. Eusebius von Cäsarea hat ihn über Gebühr gepriesen, andere ihn ebenso ungerecht geschmäht. Er war ein Monarch von großer Tatkraft, Klugheit und edlem Streben, in seiner ersten Regierungszeit ein vortrefflicher Herrscher, später minder umsichtig und gerecht. Auf seinem Sterbebette in der Vorstadt Achyron bei Nikomedien suchte er manche Fehler wieder gutzumachen, gestattete mehreren ungerecht Verbannten die Rückkehr und machte den Kirchen, besonders der römischen, bedeutende Legate. Auch starb er nach Empfang der heiligen Taufe mit guter Vorbereitung und mit Danksagungen gegen Gott (22. Mai 337).

Die drei Söhne Konstantins, von denen keiner beim Tode des Vaters zugegen war, Konstantius jedoch bei seiner Beisetzung in der Apostelkirche zu Konstantinopel erschien, teilten nach seiner Bestimmung das Reich unter sich in der Art, daß Konstantin II. die Präfektur von Gallien, Konstans die Präfekturen von Italien und Illyrien, Konstantius aber den Orient erhielt. Mehrere Anverwandte wurden gewaltsam beseitigt. Aber auch die drei Brüder waren unter sich nicht einig. Schon 340 verlor Konstantin II. bei Aquileja Krone und Leben im Kampfe gegen seinen Bruder Konstans, der nun das ganze westliche Reich beherrschte. Die beiden Kaiser erließen 341 ein strenges Gesetz gegen die heidnischen Opfer: der Aberglaube

sollte aufhören, der Wahnsinn der Opfer abgeschafft, das Gesetz ihres Vaters streng gehalten werden. Gelehrte Christen (wie Julius Firmicus Maternus) forderten die Kaiser auf, mit größerer Strenge gegen den unsittlichen und verderblichen Götzendienst einzuschreiten. Noch immer hielten zahlreiche Heiden an diesem fest. Nachdem Konstans an der Grenze Spaniens sein Leben durch die Soldaten des Usurpators Magnentius verloren hatte (350), dieser aber bei Mursa dem Konstantius unterlag, war letzterer von 350 bis 361 Alleinherrscher. Er befahl seit 353 die Schließung der Tempel und die Unterlassung der Opfer bei Todesstrafe und drohte den nachlässigen Beamten mit schwerer Ahndung. Diese strengen Vorschriften wurden später erneuert, ohne jedoch allenthalben zum Vollzug zu kommen. Im Abendlande sowohl wie im Orient blieben in zahlreichen Städten die heidnischen Tempel offen und die heidnischen Festlichkeiten in Übung. Die Verfolgung gab in einzelnen Gegenden dem abgelebten Heidentum neue Kraft. Während der Kaiser die Tempel zerstören ließ oder verschenkte, hinderte er nicht, daß die berühmtesten höheren Schulen und damit fast der ganze Unterricht der höheren Stände in den Händen der heidnischen Sophisten und der neuplatonischen Philosophen blieb; auch besetzte er noch immer, inkonsequent genug, die heidnischen Priesterstellen. Den Übertritt zum Judentum verbot er 357. Da sich Konstantius in noch viel größerem Maße als sein Vater in kirchliche Dinge mischte und den Halbarianern zum Siege verhelfen wollte, zog er sich ebenso die Abneigung der Katholiken wie den Haß der Heiden zu. In den Kriegen mit den Persern war er meist unglücklich; mehrere Gegenkaiser warfen sich auf, wie Magnentius in Gallien und Italien, Bertranion in Illyrien, Nepotianus in Rom. Konstantius hatte keine Söhne; seine nächsten Verwandten waren die Neffen des großen Konstantin, Gallus und Julianus, Söhne des Julius Konstantius, die bei Ermordung ihres Vaters verschont geblieben waren. Seinen Vetter Gallus erhob Konstantius zum Cäsar, ließ ihn aber töten, als er Verrat von ihm fürchtete; dessen jüngeren Bruder ließ er argwöhnisch bewachen, machte ihn aber dann doch zum Cäsar und sandte ihn nach Gallien gegen die Barbaren. Als Julianus den Sieg errungen hatte, ward er vom Heere als Augustus begrüßt. Konstantius, ängstlich um Herrschaft und Leben besorgt, ließ sich von dem arianischen Bischof Euzoius taufen und rüstete sich zum Kriege wider Julian. Aber er starb auf dem Wege zwischen Kappadozien und Zilizien an den Quellen des Mopsus am Schlagflusse (3. November 361) im 45. Jahre des Lebens und im 24. der Regierung.

B. Kaiser Julian erneuert den Kampf gegen das Christentum.

Auf Julian hatte die heidnische Partei ihre Hoffnungen gesetzt. Er tat alles, sie zu erfüllen und das Christentum auszurotten, dem er abtrünnig geworden war. Sein Abfall von der christlichen

Kirche erklärt sich aus seiner Erziehung und den traurigen Erfahrungen seiner Jugend wie aus seinem ehrgeizigen Streben, das die eifrigen heidnischen Gelehrten sorgfältig genährt hatten, ferner aus den äußern Umständen seines Lebens und den Eigenschaften seines Charakters. Seine Mutter Basilina war schon bald nach seiner Geburt gestorben, sein Vater nebst andern Verwandten auf Befehl des Konstantius getötet worden. Er ward von fanatischen Heiden beeinflusst, insbesondere von dem Eunuchen Mardonius, der aus der Familie seiner Mutter stammte und ihn ebenso für die Götter Homers und Hesiods zu begeistern als den Zorn über die von den christlichen Kaisern seiner Familie zugefügten Unbilden zu entflammen suchte. Auf Befehl Kaisers Konstantius ward er auf dem einsamen Landgute Makellon in Kappadozien christlich erzogen; im zwanzigsten Jahre besuchte er, während sein Bruder Gallus in Ephesus Unterricht erhielt, die Schule zu Konstantinopel in einfachem Kleide unter der Leitung seines Pädagogen, des verschmitzten Mardonius. Hier waren der Grammatiker Nikokles und der Sophist Ekebolius seine ersten Lehrer. Ein Gerücht im Volke, er sei schon jetzt zur Regierung tauglich, machte den Konstantius bestürzt, weshalb er ihn (351) nach Nikomedien zu dem arianischen Bischof Eusebius zu weiterer Ausbildung sandte mit dem Verbote, den damals dort weilenden Sophisten Libanios zu hören. Aber Julian las insgeheim dessen Schriften und pflegte Umgang mit dem neuplatonischen Philosophen Maximus von Ephesus. Dadurch ward er dem Christentum noch mehr entfremdet und für die alten heidnischen Götter gewonnen. Durch Maximus wurde er auch in den Mithraskult eingeführt. Sein Bruder Gallus, der ihn nach seiner Erhebung zum Cäsar in Nikomedien besuchte, mahnte ihn, der christlichen Religion, wie er selbst es tat, stets treu zu bleiben; seine Worte machten aber auf Julian keinen Eindruck. Als Gallus 354 getötet ward, ließ Konstantius auch den Julian streng bewachen; allein er entfloh seinen Wächtern. Die Kaiserin Eusebia spürte ihn in seinem Verstecke auf und verwendete sich für ihn mit solchem Erfolge, daß er sogar die Erlaubnis erhielt, in Athen Philosophie zu studieren. Hier waren Basilios und Gregor von Nazianz seine Mitschüler. Julian studierte hier die Schriften des Neuplatonikers Jamblichus, ward in die eleusinischen Mysterien eingeweiht und bildete sich auf Grund des Sonnenkultes und der neuplatonischen Mystik ein heidnisches religiöses und philosophisches System aus, mit dem er die Bewunderung für die alte griechische Kultur verband. Die Anhänger des Heidentums richteten bei der Kinderlosigkeit des Kaisers auf ihn als präsumptiven Thronfolger ihre Blicke, der ihnen auch in jeder Beziehung zu gefallen suchte und die unter sich gespaltenen Christen vor ihnen verhöhnte. Konstantius erhob ihn 357 zum Cäsar und übertrug ihm den Oberbefehl im Kriege gegen die Franken und Alemannen, die in Gallien eingedrungen waren. Julian machte sich bei den Soldaten sehr beliebt und zeigte

sich als tüchtigen Feldherrn und Verwalter. Als dann Kaiser Konstantius die besten seiner Truppen gegen die Perser verlangte, erklärte Julian, Gallien könne nicht von der Armee entblößt werden. Er ließ sich von seinem Heere zum Augustus ausrufen und zog gegen den rechtmäßigen Kaiser, dessen Tod allein den Bürgerkrieg verhinderte.

Nun war Julian Alleinherrscher im ganzen Reiche. Am 11. Dezember 361 zog der neue Kaiser in Konstantinopel ein. Jetzt warf er die Maske des christlichen Glaubens ab, stellte die heidnischen Feste und die Götzenbilder wieder her und bezeichnete es als seine Aufgabe, den altrömischen Kultus wieder zu seinem früheren Glanze zu erheben. Dem Christentum, das er nur in der Form des Arianismus kennen gelernt und nie unbefangen gewürdigt hatte, bezeugte er seine volle Verachtung³, dem Heidentum sein Mitleid über die erlittene Verfolgung und seine tiefe Verehrung. Er suchte es auf neuplatonischer Grundlage und mit Beimischung christlicher Elemente zu veredeln, womit er zugleich den moralischen Einfluß der christlichen Religion am meisten schwächen konnte. Julian wollte den Zustand zur Zeit Diokletians wiederherstellen. Er beseitigte die christlichen Feldzeichen beim Heere (das Labarum), entzog den Geistlichen und den Kirchen ihre Vorrechte, verlangte sogar Zurückerstattung der ihnen von Tempel- und Gemeindegütern gemachten Schenkungen und entfernte die Christen nach Kräften aus den Staatsämtern und der Armee. Unter verschiedenen Vorwänden ließ er angesehene Christen gefangennehmen und foltern. Zwar wollte er, gewarnt durch die früheren Erfahrungen der heidnischen Kaiser, eine direkte und blutige Verfolgung vermeiden. Aber er ließ dem lange verhaltenen Groll und Fanatismus der Heiden die Zügel schießen und deren Wutausbrüche ungeahndet hingehen, besonders in Alexandria und Bostra; er gestattete den Präfekten, willkürlich Christen hinzurichten und machte auch selbst gelegentlich seinem Zorne Luft durch Hinrichtung einzelner, die ihn beleidigt oder verhöhnt haben sollten⁴.

³ Vom Christentum sagte Julian, das „Veni, vidi, vici“ Cäsars nachahmend: „Legi, intellexi, condemnavi“ (ἀνέγνων, ἔγνων, κατέγνων), worauf die Bischöfe geantwortet haben sollen: „Legisti, sed non intellexisti; si enim intellexisses, non damnasses“ (Sozom., Hist. eccles. 5, 18).

⁴ Wegen der Hinterlist des Kaisers zur Verführung oder Ausrottung der Christen (Greg. Naz., Or. 4, n. 62—65, ed. Par. I 106 f.) nennt Gregor von Nazianz (Or. 32 in S. Athan. n. 32, S. 407) seine Verfolgung die grausamste von allen (vgl. Or. 42, n. 3, S. 750). Nach ihm (Or. 4, n. 93, S. 127) hielt es Julian für keine bedeutende Sache, wenn die Hand eines Heiden zehn Christen tötete. In Antiochien wurden Juveninus und Maximus auf seinen Befehl gemartert (Theodoret, Hist. eccles. 3, 11. Chrysost., Or. in SS. Mart. Iuvent. et Maxim.; Migne, Patr. gr. 50, 571—578). Der Präfekt Sallustius ließ einen Jüngling Theodor schwer peinigen, was dem Kaiser aber doch mißfiel, der sonst viele Grausamkeiten geschehen ließ (Theodoret a. a. O. c. 3 7). Die Martyrlegende der hll. Johannes und Paulus, die in Rom unter Julian hingerichtet worden wären (Tillemont, Mémoires 7, 350; Germano di S. Stanislao, La Casa celimontana dei ss. martiri Giovanni et Paolo, Roma 1894; Dufourcq, Les Gesta martyrum romains I 145 ff.), hat keinen geschichtlichen Wert.

Dabei verspottete er die Christen bei jedem Anlaß in Briefen und Edikten, wollte sie nur Galiläer oder Gottlose genannt wissen und schloß sie von der Lehrtätigkeit in der Literatur aus, um sie von höherer Bildung fernzuhalten, was selbst den Heiden als zu strenge erschien⁵, oder sie zu zwingen, zu heidnischen Lehrern in die Schule zu gehen. Die Galiläer — meinte der Kaiser — mögen sich nur mit ihrem Matthäus und Lukas beschäftigen, die Autoren des klassischen Altertums sollten ihnen vorenthalten sein. Einzelne christliche Schriftsteller, wie Apollinaris, suchten durch Werke christlichen Inhalts im Anschluß an die alten griechischen Klassiker einen Ersatz zu schaffen. Sodann verhiess Julian allen christlichen Parteien, Katholiken, Novatianern, Donatisten, Arianern usw., gleiche Toleranz, in der Hoffnung, sie würden sich in endlosem Streite selbst aufreiben. In dieser Absicht rief er die verbannten Bischöfe und Geistlichen zurück, suchte sie aber auf jede Weise verhaßt und lächerlich zu machen⁶. Seiner Tätigkeit gelang es, nicht wenige Scheinchristen zum Abfall zu bringen. In vielen Briefen, Edikten, Reden, Hymnen, Abhandlungen und Satiren bekämpfte er die verhaßte und nicht verstandene Religion des Kreuzes; er verlästerte die früheren christlichen Kaiser, rächte sich an den spöttischen Antiochenern und verfaßte selbst eine Bestreitung des Christentums in sieben Büchern.

Das Heidentum suchte Julian neu zu beleben. Nicht bloß wurden die alten Tempel wieder eröffnet, den Christen zugesprochene zurückgefordert, sondern auch die Errichtung von neuen beschlossen und der ganze Kult mit größerem Glanze gefeiert, wobei der Kaiser als Oberpriester tätig war. Aber er mußte dem Christentum wider Willen eine Huldigung darbringen, da er einsah, daß nur mit Nachahmung verschiedener christlicher Einrichtungen das abgestorbene Heidentum wieder zu einem höheren Leben zu bringen sei. In einem Briefe an den heidnischen Oberpriester Arsacius in Gallien gab er Vorschriften über das Leben der Priester ganz nach Art der christlichen Kanones, verbot ihnen den Besuch der Theater und Wirtshäuser sowie jeden schmutzigen Gewinn. Er verlangte, daß die heidnischen Priester auch predigen sollten, und zwar im Sinne des Neuplatonismus mit allegorischer und idealisierter Erklärung der Mythen; ferner wollte er beim Götterdienste auch den Gesang einbürgern, eine Bußdisziplin organisieren, sogar eine Art heidnischer Mönche schaffen. Eine Hierarchie, deren Oberhaupt der Kaiser selber war, verbunden durch Gemeinschafts- und Empfehlungsbriefe, begabt mit dem Rechte der Ausschließung, sollte ins Leben treten und so der christlichen Kirche eine heidnische gegenüber-

⁵ Über den Ausschluß der Christen vom Lehramte (vgl. Julian., Ep. 22) sagt Ammianus Marcellinus (Hist. 22, 10): „Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos ritus christiani cultores.“ Vgl. ebd. 25, 4, wo dieselben Worte mit dem Beisatze wiederholt sind: „ni transissent ad numinum cultum“. Vgl. auch August., De civ. Dei 18, 52; Greg. Naz., Or. 43 (al. 30), n. 11, S. 778, u. a.

⁶ Über die Zurückberufung der exilierten Bischöfe vgl. Ammian. Marcell. a. a. O. 20, 5; Sozom., Hist. eccles. 5, 3; Chrysost., De S. Babyla (Migne, Patr. gr. 50, 568).

stehen. Julian ließ außerdem Wohltätigkeitsanstalten, insbesondere Xenodochien, auf Staatskosten errichten, damit nicht ferner die Galiläer die Verehrer der Götter an Wohltätigkeit beschämen möchten. Aber vergeblich suchte er das heidnische Volk zu begeistern; vergebens gab er als Schriftsteller, als Gesetzgeber und als höchster Oberpriester das eifrigste Beispiel. Die religiöse Begeisterung der Heiden war und blieb erstorben, die heidnischen Priester entsprachen nicht seinen Erwartungen, und nur künstlich hielt Julian während seiner kurzen Regierung das auseinanderfallende Gebäude des Polytheismus aufrecht. Selbst die Heiden spotteten über die Opferschlächtereien, über den lächerlichen Aberglauben und den kindischen Stolz ihres Kaisers, der sonst wohl alle Fähigkeiten zu einem tüchtigen Regenten hatte, den Luxus des Hofes beschränkte, rastlos arbeitete und alles aufbot, das ersehnte Ziel einer Wiederherstellung des Heidentums zu erreichen⁷.

Julian, der durch Opfer und Anrufungen die Taufe abwaschen wollte, die er einst empfangen hatte⁸, begünstigte aus Haß gegen die Christen auch die Juden und befahl ihnen, um die Weissagung Christi zu Schanden zu machen, den Wiederaufbau ihres Tempels zu Jerusalem. Zwar eilten die Juden aus allen Gegenden herbei, gaben reichliche Beiträge, beschafften die Materialien zum Bau und erhielten von den Behörden alle Unterstützung und Förderung. Aber es wurde erzählt, daß Erdbeben und Feuerflammen das mit so vielen Opfern begonnene Werk hoffnungslos wieder aufzugeben nötigten. Auch soll ein Kreuz am Himmel erschienen sein zum Zeichen des Sieges der Kirche⁹. Alle Pläne des eitlen und jugendkräftigen Herrschers scheiterten, was nur seine Erbitterung gegen die Christen steigerte. Besonders mußte Antiochien diese fühlen, wo die Gebeine des gefeierten Martyrers Babylas — des Apollo von Daphne wegen — entfernt werden mußten, aber dem gepriesenen Gott nur von einem einzigen heidnischen Priester eine Gans dargebracht ward. Bei der Translation des Martyrers sangen die Christen die Psalmworte: „Beschämt sollen alle werden, die geschnitzte Bilder anbeten“ (Ps 96, 7). Julian selbst mußte, als er vor einem Hause der Stadt vorüberging, die Diakonissin Publia mit mehreren Jungfrauen singen hören: „Die Götzenbilder der Heiden sind Gold und Silber, Werke von Menschenhänden. Ähnlich sollen ihnen werden, die sie verfertigen,

⁷ Greg. Naz., Or. 4, n. 56 f. Socrat., Hist. eccles. 3, 12. Sozom. a. a. O. 5, 3 6. Ammian. Marcell. a. a. O. 21, 1; 25, 4. Prudent., Apotheosis v. 450 f. Iulian., Ep. 49.

⁸ Greg. Naz., Or. 4, n. 52, S. 101. Sozom. a. a. O. 5, 2.

⁹ Über den Wiederaufbau des jüdischen Tempels vgl. Ammian. Marcell. a. a. O. 23, 1. Iulian., Ep. 25 fragm. Rabbi Gedalja im Schalscheleth hakkabba f. 89, 2. Greg. Naz., Or. 5, n. 4, S. 149. Chrysost., Hom. adv. Iud., quod Christus sit Deus n. 16; In S. Babyl. n. 22; Expos. in Ps. 110, n. 4 5; In Matth. hom. 4, n. 1; In Act. hom. 41, n. 3 (Migne, Patr. gr. 48, 835; 50, 568; 55, 285 f.; 57, 40 f.; 60, 291). Ambros., Ep. 29 ad Theod. Socrat. a. a. O. 3, 20. Sozom. a. a. O. 5, 22. Theodoret, Hist. eccles. 3, 15 (a. 20). Rufin., Hist. eccles. 10, 37. Philost., Hist. eccles. 7, 9 14 (Migne a. a. O. 65, 546 552). Niceph. Call., Hist. eccles. 10, 32 33.

und alle, die auf sie vertrauen“ (Ps 113, 12 16). Der Kaiser befahl ihnen, zu schweigen; sie aber stimmten den Psalm 67 an: „Es erhebe sich Gott, und seine Feinde mögen zerstreut werden“, worauf Julian die hochbetagte Matrone schwer mißhandeln ließ¹⁰. Auch sonst hatten die Christen ihren Freimut hart zu büßen. Der hochbejahrte und erblindete Bischof Maris von Chalzedon nannte ihn einen Gottlosen und Apostaten und entgegnete auf dessen Frage, ob ihn sein galiläischer Gott heilen werde: „Ich danke Gott, daß er mich erblinden ließ, damit ich dein Angesicht nicht schauen muß.“ Julian, der ihm den Ruhm eines Martyrers nicht gönnte, entließ ihn ungehindert, um sich später an ihm zu rächen¹¹.

Bald darauf rüstete er zum Kriege gegen die Perser, und um das nötige Geld aufzubringen, sollten alle, die nicht opfern wollten, eine schwere Geldbuße erlegen. Die Heiden wüteten gegen die Christen, und Haruspizes sollen sogar geraubte Kinder christlicher Eltern geschlachtet haben. In seinem Übermut, den seine Orakel und Wahrsager noch erhöhten, und in dem Wahne, Alexanders des Großen Seele sei auf ihn übergegangen, hatte Julian die persischen Gesandten schimpflich entlassen und alle Friedensanträge nach dem Beginne des Krieges zurückgewiesen. Aber er fand schon am 26. Juni 363 den Tod infolge einer in der Schlacht erhaltenen Wunde, nach einer nicht ganz dreijährigen Regierung. Über Julians Tod kamen bald verschiedene Gerüchte in Umlauf¹². Die Nachricht, er sei durch einen Soldaten aus seinem eigenen Heere getötet worden, ist völlig unbegründet. Ein von christlichen Schriftstellern berichtetes, ebenfalls unbegründetes Gerücht meldete, er sei gestorben mit den Worten: „Galiläer, du hast gesiegt!“ Die Kirche atmete wieder freier auf: sie war befreit von vielen unheiligen Gliedern, mit neuen Glaubenshelden geziert, abermals bewährt im Feuer der Verfolgung und allseitig gerechtfertigt gegenüber einem Fürsten, der in phantastischer Begeisterung für eine äußerlich glänzende Kultur seine Zeit gänzlich mißverstanden und sich ein völlig undurchführbares Unternehmen als Lebensaufgabe gesteckt hatte.

Julians Gesinnung wird auch dadurch gekennzeichnet, daß er die Christen als Empörer und Rebellen darzustellen suchte. Er bemühte sich, den Ehrenbezeugungen gegen den Kaiser ein Bekenntnis der falschen Götter beizumischen und deren Anbetung mit den römischen Staatsgesetzen zu identifizieren. Dies hat besonders Gregor von Nazianz an ihm hervorgehoben. Den Bildnissen des Kaisers mußten Götzenbilder angereiht und die Christen in die Alternative versetzt werden, entweder durch die dargebrachte Huldigung als Abtrünnige vom Christentum oder durch deren Verweigerung als Feinde des Kaisers und Majestätsverbrecher zu erscheinen. Viele sahen den bos-

¹⁰ Theodoret a. a. O. 3, 6 14 (al. 9 17); Chrysost., In S. Babyl. a. a. O.; Philost. a. a. O. c. 8 12.

¹¹ Socrat. a. a. O. 3, 12.

¹² R. v. Nostitz-Rieneck, Vom Tode des Julian (Programm), Feldkirch 1907.

haften Betrug ein und büßten diese Einsicht mit schweren Nachteilen unter dem Vorwand der Verachtung des Kaisers, während sie (sagt Gregor von Nazianz) in der Tat für den wahren Kaiser und für die Religion in die äußerste Gefahr versetzt wurden. Aber viele Unerfahrene wurden durch diese List getäuscht, die durchaus eines Herrschers unwürdig und an sich schon hinreichend war, den Namen Julians für immer zu brandmarken. Es war ein entwürdigendes Schauspiel, wenn vor dem Angesichte des Kaisers Gold, dann Weihrauch und nebenan Feuer dem einfachen Soldaten gezeigt ward und die Umgebung ihn drängte, den Weihrauch zu Ehren des Herrschers anzuzünden, um dafür aus seinen huldreichen Händen Gold zu empfangen. Als dieselben Krieger nachher beim Gastmahle sich mit dem Kreuze bezeichneten und von ihren Kameraden befragt wurden, wie sie nach der vorausgegangenen Verleugnung Christi ihn noch anrufen könnten, und erfuhren, daß jener feierliche Akt vor dem Kaiser eine Verleugnung gewesen sei, da liefen sie, das Mahl verlassend, in gerechter Entrüstung durch die Straßen, erklärten sich als Christen, die ihr Gelöbniß niemals hätten brechen wollen, die der Kaiser betrogen habe und die mit ihrem Blute die Schmach abwaschen wollten. Vor dem Kaiser warfen sie das Gold weg mit den Worten: „Wir haben keine Geschenke empfangen, sondern ein Todesurteil; nicht zur Ehre sind wir gerufen, sondern verurteilt worden zur Schande.“ So zeigte sich eine wahrhaft christliche Gesinnung im Heere, die nun auch nach Julians Tod glänzend hervortrat¹³.

C. Die Kaiser von Jovian bis Theodosius I. Das Christentum Reichsreligion.

Nach Julians Tod, mit dem die Familie Konstantins ausgestorben war, wurde der kluge und milde Jovian vom Heere zum Kaiser ausgerufen. Als er den Soldaten erklärte, er könne nicht über sie herrschen, da er Christ sei, rief die Mehrzahl: „Auch wir sind Christen!“ und er nahm die Würde an. Jovian setzte den von Julian begonnenen Krieg gegen die Perser fort und zwang sie, um Frieden zu bitten, den er dann auf 25 Jahre gewährte. Obschon eifriger Christ, ließ er den Heiden doch Duldung angedeihen und verbot nur die Zauberei; den Christen gab er mehrere von Julian ihnen entzogene Vorrechte zurück. Schon nach einigen Monaten ereilte den tüchtigen Herrscher der Tod (364). Die Soldaten wählten darauf den kriegserfahrenen Pannonier Valentinian zum Kaiser, der 30 Tage später seinen Bruder Valens zum Mitregenten annahm und ihm den Orient überließ. Valentinian I. (364—375), persönlich Katholik, wandte keinerlei Zwang in Religionssachen an. Sein Bruder Valens (364 bis 378) dagegen, arianisch gesinnt, gab Heiden und Juden volle Religionsfreiheit, nur den Katholiken nicht. Er verfolgte übrigens Julians Vertraute, besonders Götzenpriester, Rhetoren und Sophisten, andere Heiden ließ er in Ruhe. Grausam und wortbrüchig war er gegen den Usurpator Prokopius. Ein strenges Verbot ward von beiden Kaisern gegen die nächtlichen Mysterien und Tieropfer erlassen, für Griechenland aber wieder aufgehoben. Die Reihen der Heiden lichteten sich

¹³ Gregor. Naz., Or. 4, n. 81 f. Theodoret a. a. O. 3, 13.

in den Städten immer mehr; sie lebten meistens auf dem Lande und in entlegenen Flecken (Pagani — Paganismus)¹⁴. Auf Valentinian I. folgten im Abendlande seine Söhne Gratian (375—383) und Valentinian II. (375—392), letzterer zunächst nur dem Namen nach, da er erst vier Jahre alt war. Als nach dem Tode des Valens 378 Gratian Alleinherrscher ward, nahm er den tapfern spanischen Feldherrn Theodosius zum Mitregenten an, der seit 379 im Orient regierte. Während der Kämpfe mit den barbarischen Völkern, besonders mit den Goten, wurden die Heiden im allgemeinen geschont; nur legte Gratian den Schmuck des höchsten Pontifex ab und ließ aus der Kurie des römischen Senates den Altar der Siegesgöttin entfernen; er entzog den heidnischen Priestern und auch den Vestalinnen die Staatsunterstützungen und ihre Vorrechte. Nach der Ermordung Gratians (383) setzte sich der Usurpator Maximus in Gallien fest und bedrohte von da aus Valentinian II., dessen Mutter Justina für ihn die Vormundschaft führte, bis Theodosius jenen (388) besiegte und dem jungen Valentinian vorläufig die Herrschaft im Westen sicherte. Vergebens boten die vornehmen Heiden Roms, besonders der Stadtpräfekt Symmachus, in Schriften und Gesandtschaften alle Mühe auf, von Valentinian die Zurücknahme der Anordnungen Gratians zu erlangen, für deren Aufrechterhaltung Bischof Ambrosius von Mailand kräftig wirkte¹⁵.

Im Orient hatte Theodosius, ein entschiedener Katholik, strenge Maßnahmen zur Unterdrückung des Heidentums ergriffen. Er entzog

¹⁴ Der Name pagani kommt 368 im Cod. Theodos. 16, 2, 18, offiziell vor, wie nachher (ebd. lib. 11) im Jahre 412. Vgl. August., *Retract.* 2, 43: „Deorum falsorum cultores, quos usitato nomine paganos vocamus“; vgl. De op. monach. c. 2. Oros., *Hist.*, Praef.: „qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles“. Vgl. Marius Victorin., In Gal. libri 2. (Mai, *Vet. Script. nova coll.* III, p. 11, S. 129): „Graeci, quos paganos vocant“; De homousio recipiendo c. 1: „Graeci, quos Hellenas vel paganos vocant, multos deos dicunt.“ Bei Tertull., *De cor. mil.* c. 11: „fidelis paganus“, und: „Apud hunc (Iesum) tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles infidelis.“ Es war eben früher paganus = non militans, ἀπόλεμος, einer der nicht kämpfte. Vgl. Plin., *Ep.* 1, 7, n. 25; 1, 10, n. 18. Auf diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes paganus = Nichtsoldat gestützt, will Zahn (*Neue kirchl. Zeitschr.* 1899, 28 ff.) die Etymologie von paganus = Nichtchrist erklären: Nichtchristen sind solche, die Gott bzw. Christus den Fahnenreiß nicht geleistet haben, keine Soldaten Christi, also pagani sind. Vgl. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums I*² (Leipzig 1906) 350 f. J. Zeiller, *Paganus. Étude de terminologie historique*, Freiburg (Schweiz) 1917 (*Collect. Frib. Nouv. sér.* XVII), bekämpft diese Deutung und hält die Erklärung aufrecht, daß paganus als verächtliche Bezeichnung für die heidnische Landbevölkerung entstanden ist. — Auf den Einwand, daß es noch jetzt dem alten Götzendienste und Aberglauben ergebene Städte gebe, sagt Chrysostomus (In S. Babylam, bei Migne, *Patr. gr.* 50, 544), diese seien sehr gering an Zahl, sehr wenige, bei diesen liege der Grund in der Macht der reichen, die ärmeren verführenden Bürger, in der sittlichen Ausgelassenheit, den vielen Vergnügungen bei Tag und Nacht, den Reizmitteln zur Lust.

¹⁵ A. Symmachi *Epist. et orat.*, ed. Seeck, Leipzig 1883. Gegen Symmachus (*Epist.* 10, 54 56 61) vgl. Ambros., *Ep.* 17 18. Prudent., *C. Symm. libri* 2.

denen, die von der Kirche zum Heidentum abfielen, das Testier- sowie das Erbrecht und verbot jeden Abfall vom wahren Glauben (381 und 383). Die Opfer zur Erforschung der Zukunft wurden untersagt. Viele heidnische Tempel wurden auf Antrieb übereifriger Mönche zerstört oder von Bischöfen in christliche Kirchen umgewandelt¹⁶; die Schutzschrift des Libanius blieb ohne Erfolg¹⁷; ja 386 ward die Schließung der Tempel in Asien und Ägypten angeordnet und 391 der Tempelbesuch verboten¹⁸. In demselben Jahre wurde durch Theophilus von Alexandrien das prachtvolle Serapeion daselbst zerstört, wozu die Heiden durch blutigen Aufruhr den Anlaß gegeben hatten; 392 ward der Götzendienst aller Art mit den Strafen des Majestätsverbrechens belegt. In diesem Jahre wurde Theodosius Alleinherrscher, da Valentinian II., erst 20 Jahre alt, durch die Leute des fränkischen Befehlshabers Arbogast ermordet worden war. Die Heiden Roms feierten noch einen letzten kurzen Triumph, als der durch Arbogast mit dem Purpur bekleidete Eugenius als Herrscher ausgerufen ward, unter dem Nicomachus Flavianus heidnische Feldzeichen aufpflanzte und den Götterkultus wiederherstellte¹⁹. Aber die Siege des Theodosius machten der Sache ein Ende. Theodosius d. Gr. zog 394 in Rom ein und mahnte in kräftiger Rede den Senat, dem schändlichen Götzendienst für immer zu entsagen; viele Heiden bekehrten sich. Seit Theodosius war das Christentum Staatsreligion im römischen Reiche. Einzelne Ausbrüche seines Zornes abgerechnet, war dieser Kaiser durchaus edel und hochherzig, ein trefflicher Feldherr und großer Gesetzgeber. Bei seinem schon 395 erfolgten Tode mahnte er seine Söhne, unter die er das Reich teilte, zu vollkommener Religiosität; denn „durch sie werde der Friede bewahrt, der Krieg zu raschem Ende gebracht, der Feind geschlagen, Trophäen gewonnen und wahrhaft der Sieg erlangt“²⁰.

Das alte Heidentum konnte seine frühere Macht nie wieder erlangen; es ging unter durch seine innere Haltlosigkeit, seine sittliche

¹⁶ Beissel, Umwandlung heidnischer Kultstätten in christliche: Stimmen aus Maria-Laach LIX (1905) 23 ff.

¹⁷ J. Misson, Recherches sur le paganisme de Libanios, Löwen 1914.

¹⁸ Bischof Marcellus von Apamea wurde bei Zerstörung eines Tempels zu Aulon von den Heiden verbrannt; eine antiochenische Synode (388) verbot seinen Söhnen, den Tod des Vaters zu rächen (Theodoret, Hist. eccles. 5, 21).

¹⁹ Über die römischen Heiden unter Eugenius vgl. das von Delisle in Paris aufgefundene Gedicht bei De Rossi, Bullett. di Archeol. crist. 1868, 49 f. Vgl. Socr., Hist. eccles. 5, 25.

²⁰ Die Worte des sterbenden Theodosius an seine Söhne (Theodoret a. a. O. 5, 25) begründet Augustinus (De civ. Dei 5, 25 f.), wo er an Konstantin und Theodosius zeigt, daß Gott wahrhaft christlichen Herrschern auch großen irdischen Segen spendet. An Theodosius lobt er besonders die Fürsorge für Valentinian II., die Feindesliebe, die weise Gesetzgebung, die demütige Buße in Mailand, die treue Anhänglichkeit an die Kirche („cuius Ecclesiae se membrum esse magis quam in terris regnare gaudebat“; ebd. 5, 26, 1).

Entartung und seinen Aberglauben, durch die allseitige Überlegenheit des Christentums und die Tätigkeit vieler Bischöfe und Kirchenlehrer (obschon auch der ärgerliche Wandel vieler Christen bei den Heiden Anstoß erregte), durch die Zerstörung der Tempel und das Aussterben der Götzenpriester, durch die gegen das Heidentum gerichteten Gesetze, denen andere zu Gunsten des Christentums noch mehr Nachdruck verliehen. Vonseiten der Christen geschah manche Gewalttat, wie die Ermordung der alexandrinischen Philosophin Hypatia 415²¹. Ohne solches Auflodern eines ungezügelten Eifers wäre der Sieg über das Heidentum vielfach erfreulicher gewesen. Die erleuchteten Lehrer (wie Gregor von Nazianz, Chrysostomus und Augustinus) mahnten die Gläubigen davon ab, und schönere Blüten konnte die Kirche überall da entfalten, wo die Ihrigen den Sieg nicht durch Grausamkeit und Vergewaltigung der Besiegten entehrten²². Niemals jedoch, wie Chrysostomus bemerkte²³, erließ ein christlicher Kaiser gegen die Heiden so tyrannische und grausame Dekrete, wie sie die Verehrer der Dämonen gegen die Christen erlassen hatten; niemals ward den Heiden Gleiches mit Gleichem vergolten. Der Sturz des Heidentums mußte naturgemäß erfolgen, sobald nur das Christentum sich frei bewegen und entfalten konnte, und der göttlichen Macht des letzteren konnten die menschlichen Bemühungen einzelner, die auch zeitliche und physische Gewalt zur Anwendung brachten, im großen und ganzen keinen Eintrag tun. Es bleibt ungeachtet der späteren Gewaltmaßregeln der Kaiser dennoch wahr, daß die Kirche ihren Sieg nur durch die ihr innewohnende göttliche Kraft errungen hat.

2. Der literarische Kampf gegen das Christentum und die christliche Apologetik im 4. und 5. Jahrhundert.

Der Kampf zwischen Heidentum und Christentum war im 4. Jahrhundert ein Kampf auf Tod und Leben. Darum suchte auch das untergehende Heidentum noch alle möglichen Streitkräfte ins Feld zu stellen; jetzt war es der angegriffene Teil, aber es suchte noch so lange als möglich die Offensive zu behaupten.

Am ausgedehntesten unternahm es Kaiser Julian die alte Götterreligion zu verherrlichen und das Christentum darzustellen als eine erbärmliche, aus jüdischen und heidnischen Bestandteilen zusammengesetzte Erfindung, die zugleich eine gegen das Reich gerichtete Verschwörung sei. Er erhob sich zuerst gegen das Alte Testament als Grundlage des Neuen und kritisierte besonders den Schöpfungsbericht als eine lächerliche Mythe, die Vorstellung

²¹ Socr., Hist. eccles. 7, 14 f. Schaefer, St. Cyril of Alexandria and the Murder of Hypathia: Cathol. University Bull. 1902, 441 ff.

²² Über edle Gesinnungen gegen die besiegten Heiden s. Greg. Naz., Or. 5, n. 33 f. 36, Pariser Ausg. I 169 f. Chrysost., In S. Babylam (Migne, Patr. gr. 50, 337). August., Serm. 24 62.

²³ In S. Babylam et contra Iulianum et gentiles n. 3.

über Gott, die als unwürdiger Anthropomorphismus bezeichnet wird, die im Vergleiche mit der griechischen Literatur äußerst mangelhafte Darstellung und den unphilosophischen Inhalt usw. Noch heftiger griff er das Neue Testament an: Jesus habe durchaus nichts Großes und nichts Außerordentliches geleistet, er sei erst vom Evangelisten Johannes vergöttert worden. Allem, was dieser tote Jesus tat, habe das Altertum ganz andere Erscheinungen und Wirkungen entgegenzustellen: die glanzvolle hellenische Literatur, die Weltherrschaft Roms, die Entfaltung eines erhabenen Kultus. Außerdem sei seine Lehre unpraktisch, staatsgefährlich, antisozial; würden alle Menschen ihr folgen, so würde es keine Käufer und Verkäufer mehr geben, keine Stadt, kein Volk, keine Volkswirtschaft (mit Beziehung auf Mt 19, 21). Das Leben der Christen sei von Anfang an sittenlos und töricht gewesen, in der jüngeren Zeit seien sie Verfolger der gläubigen Heiden und der Häretiker geworden, was ihnen Christus und Paulus nicht befohlen hätten, die freilich nicht erwarteten, daß ihre Anhänger je zur Macht gelangen könnten. Schon aus Paulus könne man ersehen, wie schlecht die ersten Christen gewesen seien; die alttestamentlichen Weissagungen (Dt 18, 18; Gn 49, 10) seien gewaltsam auf Jesus gedeutet worden; die Genealogien bei Matthäus und Lukas seien widersprechend, ja alle heiligen Bücher der Christen angefüllt mit Widersprüchen. Auch sei niemand durch sie besser und tüchtiger geworden; alles sei bei den Christen voll Torheit: ihre Verehrung der Martyrer und der Gräber sowie des Kreuzes, ihre Berufung auf das mosaische Gesetz, das sie nicht beobachteten, ihr eitler Wahn, durch die Taufe von den Sünden frei zu werden, ihr blinder Glaube an die ihnen gemachten Vorspiegelungen. Nebst seinem größeren Werke gegen die Christen („Gegen die Galiläer“) verfaßte Julian noch eine Schmähschrift („Caesares“) gegen Konstantin I. und Konstantius, die deren religiösen Eifer wie ihr Privatleben, dann die Taufe und Buße der Christen lästerte, sowie eine andere gegen die Antiochener („Misopogon“), die sich als eifrige Christen erwiesen und den kaiserlichen Philosophen verhöhnt hatten²⁴.

Unter den Philosophen waren es vor allem die Neuplatoniker, die den Kampf fortsetzten. Nach Jamblichus, der besonders die Theurgie pflegte — die Kunst, durch magische Mittel mit den Göttern sich in Verkehr zu setzen und von ihnen höhere Kräfte und Kenntnisse zu erlangen —, bemühten sich viele andere, das Heidentum zu idealisieren und, wie jener den Pythagoras, andere ihrer Größen als gotterfüllte höhere Naturen darzustellen. Das Buch „Über die Mysterien der Ägypter“, das einige dem Jamblichus selbst zuschrieben, vertritt denselben Standpunkt wie dieser²⁵. Die Neuplato-

²⁴ Über Julian s. oben S. 359 f.

²⁵ Jamblichus, *Vita Pythagor.*, ed. Kiessling, 2 Bde., Leipzig 1815—1816; ed. Westermann, Paris 1850; *Opus de mysteriis Aegyptiorum*, ed. Gale, Oxford 1768. — Früher schrieb man vielfach den Dialog *Philopatris*, von einem unbekannten Verfasser, dem 4. Jahrhundert, speziell der Zeit Julians des Apostaten zu, im Anschluß an Geßner, *De aetate et auctore dial. Luciani qui Philopatris inscribitur*, Göttingen 1748. Nach Niebuhr (*Corp. hist. Byz. Script.* XI [ed. Bonn] IX) und C. B. Hase (*In Leon. diac. hist.* Migne, *Patr. gr.* 117) soll der Dialog erst um 969 verfaßt sein, was Kellner (*Tüb. Theol. Quartalschr.* 1864, 48—78) zu wider-

niker vertraten die Religiosität der gebildeten Heiden ihrer Zeit. Sie hatten den groben Polytheismus aufgegeben und suchten die Einheit des höchsten Wesens mit den vielen Göttern, Genien und Heroen als Mittelwesen zu vereinigen, das Anstößige der Mythen durch die Allegorie zu beseitigen und die Sittenlehre, zum Teil mit Verwerfung des Fatalismus, in christlichem Sinne umzugestalten. Es machte sich unter ihnen eine doppelte Strömung bemerkbar: die einen waren dem Christentum durchaus feindselig, wie Proklus, der die Welterschöpfung aus nichts entschieden bestritt²⁶, wie die Redner Libanius und Himerius²⁷, die Geschichtschreiber Eunapius und Zosimus²⁸, die teils die Christen und deren Härte gegen die Heiden, teils die christliche Lehre selbst bekämpften. Andere hingegen suchten nach einer Ausgleichung, wodurch sie die Unterschiede zwischen neuplatonischen und christlichen Lehren möglichst verwischen, zwischen beiden eine „rechte Mitte“ anbahnen wollten; diese waren eigentliche Synkretisten. Zu ihnen lassen sich der Redner Themistius (um 390)²⁹, der Philosoph Chalcidius³⁰ und der Historiker Ammianus Marcellinus³¹, dann auch der unter Justinian tätige Prokopius von Cäsarea³² rechnen. Letzterer (gest. nach 558), der

legen suchte. In der letzten Zeit verlegen jedoch die meisten Literaturhistoriker die Schrift in das 10. Jahrhundert, entweder in die Zeit des Nikephorus Phokas (963—969) oder in die seines Nachfolgers Johannes Tzimiskes (969—976). Vgl. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*² 459 f. Doch will Crampe (Philopatris, Halle 1894) in das 7. Jahrhundert, in die Zeit des Heraklius (610—641) hinaufgehen. Für den hier behandelten Gegenstand hat die Frage weniger Bedeutung, weil eine antichristliche Polemik in dem Dialog doch nicht so klar hervortritt.

²⁶ Das Leben des Proklus beschrieb Marinus. Seine 18 Epicheremen gegen die Christen widerlegte Joh. Philoponus (*De aeternit. mundi libri* 18, ed. gr. Venedig 1535, lat. vert. J. Mahatius; ed. Lyon 1557). *Simplicii ὑπομνήματα*, ed. Ald., Venedig 1526. — Hierocl. iun., *De provid. et de fato* (Phot., *Biblioth. cod.* 214 215), 2 Bde., ed. London 1673; *De aureis Pythagorae versibus*, Berlin 1853. Chaignet, *Proclus le philosophe I*, Paris 1900.

²⁷ Libanii *Orat.*, ed. Foerster, 2 Bde., Leipzig 1904. Sievers, *Das Leben des Libanius*, Berlin 1868. J. Misson, *Recherches* (oben S. 365 A. 17). Himerii *Soph. Orat.* bei Phot., *Biblioth. cod.* 165 243.

²⁸ Eunap., *Vitae philos. et sophist.*, ed. Boissonade, Amsterdam 1822; *Chron. hist.*, ed. Dindorf (*Hist. graec. min.*), Bonn 1870; ed. *Corp. hist. Byz. Script.*, ebd. 1829. Zosimus, *Historia*, ed. *Corp. hist. Byz. Script.*, 1837; ed. Mendelssohn, Leipzig 1887.

²⁹ Themist., *Orat.*, ed. Hard., Paris 1684 f.

³⁰ Chalcid., *Comm. in Platonis Timaeum*, bei Fabricius, *Opp. S. Hippol.* II. Vgl. *Bibl. lat.* I 566.

³¹ Ammian. Marcell., *Rer. gest. libri qui supersunt, ex rec. Valesio-Gronov.*, Leipzig 1773 (*libri* 14—31); ed. Gardthausen, Leipzig 1874 f. (Die 13 ersten Bücher, von Kaiser Nerva bis zum Jahre 358, sind verloren.) Er spricht mit Achtung, bisweilen mit Bewunderung von den Christen und christlichen Einrichtungen, verteidigt aber Augurien und Auspizien und die Götter, die er jedoch zu höheren Ideen umzugestalten sucht.

³² *Opera* ed. Dindorf, 3 Bde. (*Corp. hist. byz.*), Bonn 1833—1838. F. Dahn, *Prokopius von Cäsarea*, Berlin 1865, bes. 269 ff. 275 ff.

den Kaiser Justinian im Grunde verachtete, aber äußerlich ihm schmeichelte, sprach als Skeptiker widersprechende Ansichten aus und huldigte einem christlich gefärbten Theismus, dem außer der Allmacht und Allweisheit Gottes alle andern Bestimmungen über Gottes Natur und Eigenschaften unsicher waren. Eine synkretistische Richtung läßt sich auch bei manchen christlichen Autoren, zumal des Orients, im 5. und 6. Jahrhundert erkennen, die indessen keineswegs vom Glauben der Kirche sich zu entfernen beabsichtigten³³.

Die vorzüglichsten Beweisgründe der heidnischen Gelehrten waren folgende: Die Mannigfaltigkeit der Religionsformen ist von Gott gewollt, zum Gedeihen der wahren Religion selbst notwendig; zur Wahrheit führen verschiedene Wege, und da man überdies über das Göttliche nie ganz klar werden kann, so ist es am besten, bei der ererbten Religion zu beharren; dem Philosophen aber ziemt es, über alle diese Formen erhaben zu sein (Symmachus, Proklus). Das Christentum ist unduldsam gegen andere Religionen wie gegen die Wissenschaft; seine Anhänger wüten gegen die Nichtchristen und ihre Tempel, was sogar gegen den Geist ihres Meisters und seiner Apostel verstößt, die Zwang in Sachen des Glaubens verboten (Libanius). Ja sie übertreten ihre eigenen Religionsgesetze und führen oft ein unsittliches Leben; ihr eigener Wandel legt Zeugnis ab gegen sie. Sie tragen die Schuld am Zerfall des römischen Reiches; diesem haben die Götter ihren Schutz entzogen, seit Christus angebetet wird; immer höher ist seitdem das Elend gestiegen; so hat sich die Lehre Christi als verderblich für das Reich erwiesen (Eunapius und Zosimus). Ein in Knechtsgestalt und erst nach Jahrtausenden seit der Begründung der ältesten Staaten erscheinener, nur in einem Winkel der Erde persönlich tätiger und noch dazu gekreuzigter Gott wie Christus kann unmöglich der wahre Gott sein. Viel würdiger und geziemender ist die den Göttern und Heroen erwiesene Verehrung als die unsinnige Verehrung der Martyrer und die Ehrfurcht vor ihren Reliquien. Eine göttliche Offenbarung ist auch in der alten Volksreligion gegeben, die ihre Orakel, ihre von der Gottheit inspirierten Schriften, ihre gottbegeisterten Seher und Weisen hat, und deren Sittenlehre alles das umfaßt, was im Christentum Wahres sich vorfindet (Hierokles, Simplicius, Eunapius). — Die dem Christentum feindseligen Schriften sollten nach einem Gesetze von Valentinian III. und Theodosius II. aus dem Jahre 499 verbrannt werden; gleichwohl haben sich noch manche von ihnen erhalten³⁴.

Diesen Versuchen zur Verteidigung und Neubelebung des Heidentums gegenüber entfalteten die christlichen Schriftsteller auf dem Gebiete der Apologetik eine emsige Tätigkeit. Sie waren bestrebt, wie es die früheren Apologeten getan hatten, die Angriffe der heidnischen Gegner des Christentums zurückzuweisen und zugleich die Unhaltbarkeit des Heidentums selbst darzulegen. So wurden ihre Schriften zugleich ein Mittel, dem christlichen Glauben in den Kreisen

³³ In Kleinasien hatten zu Julians Zeit die Platoniker eine Schule zu Pergamum; hier wirkten der alte Ädesius, Chrysanthius, Eusebius, Maximus.

³⁴ Cod. Iustinian. I, I, 3.

der Gebildeten Eingang zu verschaffen. Eusebius von Cäsarea widerlegte nicht nur die Schriften des Hierokles und Porphyrius, sondern verfaßte auch zwei größere, unter sich zusammenhängende Werke, wovon das eine (*Praeparatio evangelica*) die Vielgötterei und die heidnischen Religionssysteme in ihrer Nichtigkeit darstellte und dagegen die Schönheit und Erhabenheit des Christentums erwies, das andere (*Demonstratio evangelica*) letzteres aus dem Alten Testamente, besonders aus den Propheten, näher begründete und dabei seine Vorzüge vor dem Judentum entwickelte³⁵. Athanasius von Alexandrien verfaßte, wohl schon in seinen jüngeren Jahren, eine Verteidigungsschrift gegen die Heiden und dazu eine apologetisch gerichtete geistvolle Abhandlung von der Menschwerdung des Logos³⁶. Ferner schrieben die beiden Apollinaris von Laodicea gegen die Heiden, besonders gegen Porphyrius³⁷. Gregor von Nazianz bekämpfte in zwei kraftvollen Reden den Kaiser Julian, dessen Hauptwerk nachher durch Cyrill von Alexandrien († 444) eine ausführliche Entgegnung fand³⁸. Makarius Magnes, wahrscheinlich identisch mit dem Bischof Makarius von Magnesia Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts, veröffentlichte ein großes apologetisches Werk, worin das Christentum gegen die Angriffe eines ungenannten heidnischen Philosophen verteidigt wird³⁹. Der gelehrte Bischof Theodoret von Kyros am Euphrat (geb. 393, † 458) verfaßte um 430 zwölf Bücher zur Verteidigung des Christentums, die er „Heilung der geistigen Krankheiten der Heiden“ überschrieb, sowie ein anderes apologetisches Werk über die Vorsehung, das zehn Reden umfaßte⁴⁰. Gegen den damals erhobenen Vorwurf, die christ-

³⁵ Euseb., C. Porphy. (verl.); Adv. Hieroclem., ed. Th. Gaisford, Oxford 1852; Praepar. evang. (15 Bücher), ed. Oxford 1843, bei Migne, Patr. gr. 21; ed. Gifford, 4 Bde., Oxford 1903; Demonstr. evang. (20 Bücher, wovon nur noch 10, und zwar nicht vollständig, nebst einem Fragment von B. 15 erhalten sind), ed. Gaisford, Oxford 1852; ed. Dindorf, Leipzig 1867; bei Migne, Patr. gr. 22. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. III 244–248.

³⁶ Athanas., Λόγος κατὰ Ἑλλήνων, und De incarnat. Verbi, bei Migne, Patr. gr. 25, 1 f. Bardenhewer a. a. O. 52–54.

³⁷ Über die Apollinaris vgl. Hieron., De vir. ill. c. 104.

³⁸ Greg. Naz., Or. 4 u. 5. Vgl. Asmus, Die Invektiven des Gregor von Nazianz: Zeitschr. für Kirchengesch. XXXI (1910) 325–367. Cyrill., C. Julian. (Migne, Patr. gr. 76, 489 ff.).

³⁹ Macarii Magn. quae supersunt ed. Blondel, Paris 1876. Schalkhauser, Zu den Schriften des Makarios von Magnesia (Texte und Untersuchungen XXXI, 4), 1907. Hauschildt, De Porphyrio philosopho (Dissert.), Heidelberg 1907. Crafer, Macarius Magnes, a neglected Apologist: Journal of Theol. Studies VIII (1907) 401 ff. 546 ff. G. Bardy, Les objections d'un philosophe païen d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnésie: Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét. III (1913) 95–111. Bardenhewer a. a. O. IV 189–195.

⁴⁰ Theodoret, Ἑλληνικῶν θεραπευτικῇ παθημάτων, ed. Gaisford, Oxford 1839; bei Migne, Patr. gr. 83, 783 f. (das. S. 555 f. περὶ προνοίας); ed. J. Raeder, Leipzig 1904. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft IX), Wien 1904. Bardenhewer a. a. O. IV 219–247, bes. 231–235.

liche Religion sei durch die Macht der Kaiser emporgekommen, erinnerte er an die Verfolgungen der heidnischen Kaiser, die das Wachstum des von ihnen geächteten Glaubens nicht verhindert, sondern gefördert hätten, sowie an die gerade damals heftigen Christenverfolgungen im persischen Reiche. Verschiedene Vorwürfe der Heiden wurden in besondern Abhandlungen besprochen; in einem Dialog zwischen einem heidnischen Philosophen Apollonius und einem Christen Zachäus ward der Einwand widerlegt, daß der Bilderdienst der Heiden von den Christen um so weniger angefochten werden könne, als viele von ihnen den Bildnissen der Kaiser in ähnlicher Weise ihre Ehrfurcht bezeigten⁴¹.

Im Abendlande verfaßte Firmicus Maternus eine Schrift, in der er die Kaiser Konstantius und Konstans auffordert, das absterbende Heidentum vollständig zu vernichten. Ambrosius von Mailand bekämpfte das Heidentum namentlich in seinen Briefen. Er sprach sich gegen die falsche Annahme aus, der Mensch habe von sich selbst aus die Wahrheit zu finden: wie der Mensch sich nicht selbst das Dasein gebe, sondern es von Gott erhalte, so gebe er auch nicht sich selbst die Wahrheit, sondern müsse sie von Gott empfangen. Der christliche Dichter Prudentius stellte in seinen zwei Büchern gegen Symmachus den schändlichen Ursprung und die Geschichte des Götzendienstes dar — eine Art von didaktisch erzählendem Epos. Als gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Heiden den Grund aller Unglücksfälle des römischen Reiches in der Vernachlässigung und Bekämpfung der Götter finden wollten, schrieb der spanische Priester Orosius auf Veranlassung des hl. Augustinus seine Weltgeschichte in sieben Büchern mit vorherrschend apologetischer Tendenz. Augustin selbst verfaßte sein großartiges Werk „Von der Stadt Gottes“ (begonnen 413, vollendet 427). Darin zeigt er zunächst die Grundlosigkeit der heidnischen Klagen und die wahren Ursachen des Verfalles des alten Reiches, sodann die Haltlosigkeit und Ohnmacht der heidnischen Religion und Philosophie. Nach diesem apologetisch-polemischen Teile (Buch 1—10) folgt der dogmatisch-philosophische (Buch 11—22), worin er das Reich Gottes und das Reich der Welt an sich, dann in ihrem Anwachsen und Fortgang (Buch 15—18), endlich in ihrem Ausgang und ihren letzten Schicksalen (Buch 19 bis 22) betrachtet. Mit großer Gelehrsamkeit verbindet Augustin, trotz mancher Abschweifungen, einen streng methodischen Gang in der Anlage des Werkes. Er zeigt eine gerechte Würdigung des natürlich Guten auch bei den Heiden, insbesondere der altrömischen Bürger-tugend, die Gott mit irdischen Gütern belohnte, und eine tiefe Einsicht in das Wesen der Religion wie in den Geist der Geschichte. Der Priester Salvianus von Marseille († 484) rechtfertigte in den sieben Büchern „Von der Regierung Gottes“ die Vorsehung und die

⁴¹ Consultatio Zachaei christ. bei d'Achéry, Spicilegium I 1—41.

christliche Lehre, indem er ausführte, wie das Elend des römischen Reiches dem Sittenverfalle der späteren Römer und die vielen Drangsale, die auch über die Christen in der Völkerwanderung hereinbrachen, der Entartung der Römer zuzuschreiben seien⁴².

Die meisten dieser Schriften zeigen besonnene Mäßigung und entwickeln vortrefflich die Haltlosigkeit der Einwendungen der Heiden. Wenn letztere das unchristliche Leben vieler Namenchristen zum Vorwand nahmen, so übersahen sie gänzlich den tadellosen Wandel so vieler heiligen Personen. Wenn sie an den von einzelnen verübten Gewalttaten Anstoß nahmen, so übersahen sie die vielen von Christen geübten Werke der Liebe und der Milde, die zahlreichen bloß durch die Macht der Überzeugung bewirkten Heidenbekehrungen, wie z. B. die des hl. Martin von Tours⁴³. Die Häresien und innern Streitigkeiten der Christen, die schon in den ersten Jahrhunderten vorhanden waren, konnten ebensowenig die Abweisung des christlichen Glaubens rechtfertigen als die sittlichen Verirrungen vieler Christen. Niemals fehlte es bei gutem Willen an der Möglichkeit, über die wahre und die falsche Lehre sich zu vergewissern. Darin zeigt sich aber vor allem die Mäßigung und Besonnenheit der katholischen Kirche, daß sie überall das natürlich Gute, das allgemein Menschliche vollkommen in seiner Berechtigung anerkannt und auch den Vorwurf einzelner engherziger Eiferer nicht gescheut hat, sie habe das Wesen des Christentums durch Aufnahme heidnischer Elemente entstellt. Die natürliche Wirklichkeit der Schöpfung mit ihren Gesetzen und Ordnungen blieb auch im Christentum bestehen, ward nur geläutert und veredelt, die Gnade hob die Natur nicht auf. Das allgemein Menschliche beibehaltend und verklärend, sollte das wahre Christentum unter den Menschen wirksam sein bis an das Ende des Weltlaufs.

3. Die Irrlehre des Arius und der große arianische Lehrstreit.

A. Arius und seine Irrlehre.

Die früheren Unklarheiten und Gegensätze in der Darstellung der kirchlichen Trinitätslehre waren im 4. Jahrhundert noch nicht völlig überwunden und führten zu einer großen Irrlehre, die erst den Orient, nachher auch den Okzident tief erschüttert hat. Der schroffe Gegensatz gegen die modalistische Lehre des Sabellius führte zu dem entgegengesetzten Extrem im Arianismus; dort herrschte das Zusammenziehen (*συναίρεσις*), hier das Auseinanderreißen (*διαίρεσις*), dort die Leugnung des Personenunterschiedes, hier dessen starkes Hervorheben bis zur Vernichtung der Wesensgleichheit. Gegen die Sabellianer hatten schon früher manche Lehrer unrichtige Ausdrücke gebraucht,

⁴² Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, ed. Ziegler, Leipzig 1908. Ambros., *Ep.* 17 18. Prudent., *Libri duo c. Symmachum*, ed. Dressel, Leipzig 1860. Oros., *Hist. adv. paganos libri 7*; ed. Zangemeister, Wien 1882. August., *De civ. Dei*, ed. E. Hoffmann (*Corp. script. eccles. lat.* 40, 1—2), Wien 1899—1900. Salvian., *De gubernatione Dei*; ed. Pauly, Wien 1883. Bardenhewer a. a. O. III 456—460 (Firmicus Maternus), 498—547 (Ambrosius), 440—456 (Prudentius); IV 529—533 (Orosius), 456—460 (Augustinus), 573—578 (Salvianus).

⁴³ Über die Bekehrungen des hl. Martin vgl. Sulpic. Sever., *Vita S. Mart. c.* 11 f., ed. Halm S. 121 f.

durch die der Unterschied von Vater und Sohn falsch bestimmt, der Sohn vorherrschend nach seinem Verbande mit der geschöpflichen Welt betrachtet ward; so unter dem Einflusse der Philonischen Philosophie Origenes und andere Alexandriner. Die Kirche hatte gegen die Doketen die wahre Menschheit Christi, gegen die Ebioniten und Theodotianer seine Gottheit, gegen die Sabellianer seine persönliche Verschiedenheit vom Vater, zugleich gegen die Heiden das Prinzip der Einheit (Monarchie) festgehalten und eine gewisse Reihenfolge der drei Personen (Vater, Sohn und Geist) anerkannt, woraus sich unter dem Einflusse des Platonismus bei dem Versuche, das Geheimnis zu begreifen, leicht ein Subordinationssystem entwickeln konnte, das das Göttliche in Christus auf eine niedere Stufe stellte und ihn selbst in die Reihe der Geschöpfe hinabdrängte. Durch den Einfluß der Schriften des Origenes waren im Orient in weiten Kreisen subordinatianische Ansichten über das Verhältnis des Logos zu Gott verbreitet und so der Boden geschaffen für die Verwirrung, die das Auftreten des Arius hervorrufen sollte. Auch manche Antiochener, besonders der Priester Lucian⁴⁴, trennten den Sohn vom Vater und hegten irrige Vorstellungen über den Ursprung des Sohnes und das gegenseitige Verhältnis der beiden Personen. Schüler des Lucian waren Eusebius von Nikomedien, Maris von Chalzedon, Asterius und der alexandrinische Priester Arius, ein Libyer; dieser wurde der Stifter einer weitverzweigten Häresie.

Die Lehre des Arius, wie sie nach und nach hervortrat, war folgende: 1) Der Logos hat einen Anfang seines Daseins gehabt (erat, quando non erat)⁴⁵; denn sonst gäbe es keine Monarchie, sondern Dyarchie (zwei Prinzipien), sonst wäre er nicht Sohn. 2) Der Logos ist nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt — was zu einer gnostischen Teilung des göttlichen Wesens oder zu sinnlichen, die Gottheit in das Menschliche herabziehenden Vorstellungen führen würde —, sondern er ist aus nichts geschaffen durch den Willen des Vaters⁴⁶. 3) Er hat zwar ein vorweltliches und vorzeitliches, aber kein ewiges Dasein; er ist also nicht wahrer Gott, sondern dem Wesen nach verschieden von Gott dem Vater; er ist Geschöpf (κτίσμα, ποίημα), daher auch die Schrift solche Ausdrücke von ihm braucht (Apg 2, 36. Hebr 3, 2) und ihn den Erstgeborenen (Kol 1, 15) nennt. 4) Obschon aber der Sohn wesentlich Geschöpf ist, so hat er doch vieles vor den übrigen Geschöpfen voraus, ja er hat nach Gott die höchste Würde; durch ihn hat Gott alles, auch die Zeit, geschaffen (Hebr 1, 3)⁴⁷. Da nämlich der Abstand zwischen Gott (der abstrakt in platonischer Weise gedacht

⁴⁴ Über Lucian s. oben S. 326. Theodoret, Hist. eccles. I, 4f. Hefele, Konziliengesch. I² 258 f.

⁴⁵ Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν (Alexander Alex., Epist., bei Socr. a. a. O. I, 6).

⁴⁶ Ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ Λόγος (Arius bei Athan., Or. I, n. 5). Daher der Name Exukontianer schon bei Bischof Alexander (Theodoret a. a. O. I, 4).

⁴⁷ Athan., Or. 2 c. Arian. n. 24; Ep. ad episc. Aegypti et Libyae c. 12.

wird) und der Welt zu groß ist, als daß Gott sie unmittelbar hervorbringen könnte, so erschuf er zuerst den Logos, als Mittelwesen, um durch ihn die übrige Schöpfung hervorzubringen, als „Anfang seiner Wege“ (Spr 8, 22)⁴⁸. Zwischen Gott und dem Logos besteht ein unendlicher Unterschied, zwischen dem Logos und den Geschöpfen nur ein quantitativer. 5) Wird der Sohn gleichwohl Gott genannt, so ist dies so zu verstehen, daß er es wurde durch die Gnade und die Annahme des Vaters; er ist angenommener Sohn und nur uneigentlich (katachrestisch) und in weiterem Sinne heißt er Gott⁴⁹. 6) Sein Wille ist als ein geschöpflicher auch ursprünglich ein wandelbarer, zum Bösen wie zum Guten fähig; er ist nicht unveränderlich (*ἀτρέπετος*), und nur durch den Gebrauch seines freien Willens ist er sündlos und sittlich unwandelbar; seine Herrlichkeit ist das Verdienst seines heiligen, von Gott vorausgewußten Lebens (Phil 2, 9 f.)⁵⁰.

Diese Lehre konnte als ein Ausgleich zwischen dem Christentum und dem Standpunkte der aufgeklärten Heiden erscheinen und darum dem noch halb heidnischen Sinne vieler Namenchristen zusagen. Allein sie zerstörte die Grundlage der christlichen Heilswahrheiten und enthielt darum die Keime zahlreicher Irrtümer. Dabei fehlte ihr die Konsequenz. Arius erkannte Christus göttliche Ehre zu, ohne ihn als wahren Gott anzusehen. Die Welt wurde durch eine ungeheure Kluft von Gott geschieden, und die Vermittlung zwischen Gott und den Geschöpfen sollte ein Mittelwesen vollbringen, das selbst geschaffen war und darum als Geschöpf nicht die höchste Vollkommenheit hatte; konnte Gott den Logos schaffen, so konnte er auch die Welt erschaffen. Dann war es auch nicht Gott, sondern ein Geschöpf, das Mensch geworden wäre und die Menschheit mit Gott versöhnt hätte. Das Geheimnis der Trinität ward zerstört, ohne daß dadurch das Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen klarer noch das Wesen Gottes dem Verstande deutlicher geworden wäre. Der Logos erscheint als eine Art gnostischer Demiurg, wodurch die gnostische Trennung Gottes von der Welt mit allen ihren Folgen wieder auflebte; der Begriff der göttlichen Zeugung wurde völlig mißverstanden, Zeugung mit Schöpfung identifiziert. So war es ein „hellenisiertes Christentum“, das im Arianismus in die Kirche eingeführt werden sollte.

Arius, schon frühzeitig in den alexandrinischen Klerus aufgenommen, war wegen seiner Parteinahme für Meletius exkommuniziert, dann durch den heiligen Bischof Petrus wieder zugelassen und zum Diakon geweiht worden; doch hatte er sich mit diesem später überworfen. Vom Bischof Achillas wurde er zum Presbyter geweiht und erhielt die Vorstandschaft der Kirche Baukalis (um 313). Groß und hager von Gestalt, angenehm im Umgange und doch ernst, beredt und gewandter Dialektiker, aber auch verschmitzt und ehrgeizig, verfügte er über reiche Mittel, durch die er sich Anhänger verschaffen konnte. Sein Charakter wie seine Schriften lassen ein leichtfertiges und ge-

⁴⁸ Die Stelle lasen die Arianer: ὁ κύριος ἐκτίσεν με (al. ἐκτίσματο, richtig ἐκτίησματο nach Hebr. und Vulg., einige ἐποίησε; Greg. Nyss., Serm. adv. Arian. et Sab. c. 5. Mai, Nova Bibl. PP. I 5). Vgl. Athan., De decr. Nic. Syn. c. 13. Worte des Arius bei Athan., Or. I c. Arian. n. 5.

⁴⁹ Der Sohn ist Gott χάριτι, θέσει, μετοχῇ, καταχρηστικῶς (Alex., Ep. inter Opp. S. Athan. I, 397, ed. Maur.).

⁵⁰ Arius bei Athan., Or. I c. Arian. n. 5 35 42; 3, n. 26. Alex., Ep. a. a. O.

künsteltes Wesen erkennen, keineswegs aber einen überlegenen Geist, der eine neue Epoche in der dogmatischen Entwicklung hätte hervorrufen können und sich klar aller Ergebnisse seiner Lehre bewußt gewesen wäre. Als er seine Lehre in Alexandrien verbreitete und darüber mit andern Geistlichen in Streit geriet (318), bot sein Bischof Alexander vergebens alles auf, ihn eines Besseren zu belehren. Arius, seiner irrigen Überzeugung folgend, widersprach hartnäckig der Lehre seines Bischofs von der ewigen Zeugung des Sohnes und dessen Wesensgleichheit mit dem Vater. Als nichts fruchtete und in dem beweglichen und neuerungssüchtigen Alexandrien sein Anhang sich mehrte, auch unter den gottgeweihten Jungfrauen, hielt Alexander 320 oder 321 gegen ihn eine Synode mit nahe an 100 Bischöfen, die ihn seines Amtes entsetzte und ihn samt seinen Anhängern, darunter 6 Priester und 6 Diakonen der alexandrinischen Kirche und auch zwei ägyptische Bischöfe, Sekundus von Ptolemais und Theonas von Marmarica, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschloß. Arius, der sich nicht fügte und Gottesdienst zu halten fortfuhr, suchte an einzelnen Bischöfen Syriens und Kleinasiens, von denen mehrere seine Mitschüler bei Lucian in Antiochien gewesen waren, wie der einflußreiche Eusebius von Nikomedien, ein entfernter Verwandter des Kaisers⁵¹, eine Stütze zu gewinnen. Die einen teilten seine Lehre völlig, wie der genannte Eusebius; andere gewann er durch eine mildere Umdeutung seiner Ansicht, als wolle sie nur die Annahme einer präexistenten Materie, einer Teilung des göttlichen Wesens usw. ausschließen; er gab die Gottheit des Sohnes zu, aber bloß in einem weiteren Sinne, desgleichen seine Unwandelbarkeit, aber mit dem Vorbehalte, daß sie keine ursprüngliche und natürliche, sondern eine durch seinen freien Willen herbeigeführte sei. Nach seiner Vertreibung aus Alexandrien ging er nach Palästina, schrieb an den Bischof von Nikomedien, wobei er den Lehrbegriff und das Verfahren Alexanders entstellte, und begab sich dann selbst zu diesem seinem Beschützer. Hier schrieb er nebst einem höflichen, eine scheinbare Verständigung bezweckenden Brief an Bischof Alexander sein Hauptwerk — die „Thalia“ (Gastmahl) — teils in Prosa, teils in Versen, außerdem mehrere Lieder für Wanderer, Schiffer usw., durch die er seine Lehre volkstümlich zu machen suchte⁵². Der Streit durchdrang bald alle Volksschichten, und selbst die Heiden verspotteten auf der Bühne die so geteilten Christen. Auf das Urteil mehrerer gleichgesinnter Bischöfe gestützt, kehrte er bei dem Kampfe zwischen Konstantin und Licinius (322—323) nach Alexandrien zurück, ohne den Bischof Alexander zu fürchten. Dieser hatte in mehreren Rundschreiben alle katholischen Bischöfe vor dessen Umtrieben gewarnt und seine Irrtümer klar dargelegt, indem er sich auf die Übereinstimmung der Irrlehre des Arius mit den Lehren des Artemon, des

⁵¹ Ammian. Marcell., Rer. gest. I. 20, 9.

⁵² Die ἄσματα ναυτικά, ἐπιμύλια, ὁδοπορικά erwähnt Philostorgius (Hist. eccles. 2. 1); sie waren vielleicht in dem „Gastmahl“ enthalten.

Paulus von Samosata und des Lucian, sodann für die wahre Lehre auf das Johannesevangelium (1, 1 ff.; 10, 30 38) und andere Schrifttexte sowie auf die kirchliche Tradition berief und mehrere der von Arius mißbrauchten Stellen erklärte. Die Vermittlungsversuche der dem Arius geneigten Bischöfe, worunter sich auch der Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea befand, wies er als Verrat an der Wahrheit zurück.

Konstantin, durch Besiegung des Licinius auch Herr des Orients geworden, kam nach Nikomedien und erfuhr von Bischof Eusebius die Streitigkeiten in Ägypten. Da Eusebius dem Kaiser die Sache von seinem Standpunkte aus als einen Wortstreit darlegte, glaubte Konstantin, dem diese Uneinigkeit des Episkopates sehr unangenehm war, er könne den Streit beilegen, wie er überhaupt sich berufen fühlte, zur Wahrung der kirchlichen Einigkeit einzugreifen. Er sandte noch 324 den von ihm sehr geschätzten Bischof Hosius von Corduba in Spanien nach Alexandrien mit Briefen an Alexander und Arius, die ihm wahrscheinlich von Bischof Eusebius eingegeben waren, dessen Geist klar daraus hervorblickt. Er bezeichnete den ganzen Streit als ein unnützes und eitles Wortgezänk, das der eine nicht hätte erheben, der andere unbeachtet lassen sollen, und forderte, beide sollten einander als Brüder anerkennen, ohne daß einer dem andern seine Überzeugung aufdränge. Die dogmatische Bedeutung der aufgeworfenen Frage erkannte der Kaiser nicht; ihm war es nur um die Erhaltung der äußern Ruhe zu tun. Dazu war er beeinflußt von den Freunden des Arius, die auch durch die Prinzessin Konstantia, Schwester Konstantins und Witwe des Licinius, dem Eusebius von Nikomedien sehr ergeben, auf ihn einwirkten. Hosius legte in Alexandrien den Unterschied der kirchlichen und der sabellianischen Trinitätslehre dar, die beide durch die Arianer für identisch angesehen wurden; die vom Kaiser gewünschte Vereinigung zustande zu bringen, erwies sich als unmöglich. Nun versuchte Konstantin sowohl zur Beilegung dieses Streites als zur Beseitigung der noch bestehenden Unterschiede in der Osterfeier, wahrscheinlich auf den Rat des Hosius und anderer Bischöfe, ein anderes Mittel: er berief eine Synode aller Bischöfe seines Reiches nach Nicäa in Bithynien⁵³.

B. Das erste allgemeine Konzil zu Nicäa 325.

Im Sommer des Jahres 325 versammelte sich in Nicäa das erste allgemeine Konzil. Die Zahl der Bischöfe, die an der Synode teilnahmen, betrug an 300 und wurde später auf 318 angegeben; die

⁵³ Auf Grund des von E. Schwartz (Gött. Nachr. 1905, 171 ff.) veröffentlichten Synodalschreibens nehmen einzelne Historiker (z. B. K. Müller, Kirchengeschichte I² 381) an, es habe 324 in Antiochien eine größere Synode stattgefunden, die mehrere Kanones erlassen und in der Frage des Arianismus sich auf die Seite des Bischofs Alexander gegen Arius gestellt habe; andere Historiker (z. B. L. Duchesne, Hist. anc. de l'Église II 137, n. 2) lehnen das Synodalschreiben als unecht ab.

große Mehrzahl war aus dem Orient⁵⁴. Der Kaiser hatte die öffentlichen Wagen und Lasttiere den Bischöfen zur Verfügung gestellt und zugleich für deren Unterhalt während der Dauer der Verhandlungen freigebig Vorsorge getroffen. Seitdem wurde es üblich, den Bischöfen die Abhaltung von Synoden durch kaiserliche Vergünstigungen in jeder Weise zu erleichtern.

Das Konzil von Nicäa war eine überaus ehrwürdige Versammlung. Viele Bischöfe waren Konfessoren und trugen noch die Spuren der Leiden an sich, die sie in der Verfolgung erduldet hatten, wie Potamon von Heraklea in Ägypten, Paphnutius aus der Oberthebais, Paul von Neocäsarea; andere waren berühmt durch Wundergaben, wie Jakob von Nisibis, Spiridion aus Zypern, Leontius von Cäsarea; wieder andere durch Gelehrsamkeit und das Ansehen ihrer Kirchen, wie Alexander von Alexandrien, der von seinem gelehrten Diakon Athanasius begleitet war, Eustathius von Antiochien, Eusebius von Cäsarea, Makarius von Jerusalem, Marcellus von Ankyra. Aus Afrika war Cäcilian von Karthago, aus Gallien Nikasius, aus Italien Markus von Kalabrien, aus der Pyrenäischen Halbinsel Hosius von Corduba anwesend⁵⁵. Papst Sylvester hatte als seine Vertreter die römischen Presbyter Biton und Vincentius geschickt, die mit Bischof Hosius den eigentlichen Vorsitz bei den Verhandlungen führten, während Kaiser Konstantin, der persönlich erschien und eine Ansprache an die Bischöfe hielt, das Ehrenpräsidium einnahm, nachdem er von einem Bischof in der ersten Sitzung in einer Rede begrüßt worden war⁵⁶. Unter den Bischöfen machten sich bald drei verschiedene Ansichten betreffs der Logoslehre geltend: die Ägypter und die Abendländer hielten fest an dem einen gött-

⁵⁴ Die Zahl von 318 Bischöfen (Zahl der Knechte Abrahams, Gen 14, 14) ist allgemein angenommen nach Athan., Ep. ad Afr. c. 2. Socr. a. a. O. I, 8; 4, 12. Damas. bei Theodoret a. a. O. 2, 17. Basil., Ep. 114. Hilar., De syn. n. 86. Sulp. Sever., Chron. 2, 35, ed. Halm S. 89. Zeno Imp. bei Evagr. Schol., Hist. eccles. 3, 20. Ambros., De fide ad Gratianum Aug. I, 1. — Mehr als 250 Bischöfe nennt Eusebius (Vita Const. 3, 8), Athanasius (Apol. c. Arian. 23 25; De syn. Arim. et Sel. n. 43; Hist. Arian. ad mon. c. 66) mehr als 300, Sozomenus (a. a. O. I, 17) 320, Theodoret (a. a. O. I, 6) hat 318, nachher (c. 7) wieder 270.

⁵⁵ Über die Teilnehmer s. Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 12. Socr. a. a. O. I, 8. Sozom. a. a. O. I, 17. Theodoret a. a. O. I, 7. Rufin. a. a. O. c. 4 f.; über Jakob von Nisibis Assemani, Bibl. or. I 17 f.; über Leontius von Cäsarea, der auf der Reise nach Nicäa den Vater des Gregor von Nazianz taufte, Greg. Naz., Or. 18, n. 12. Über Nikasius vgl. Morin, D'où était l'évêque Nicasius, l'unique représentant des Gaules au concile de Nicée? Revue Bénéd. 1899, 72 ff.

⁵⁶ Über den Vorsitz auf der Synode s. Hefele, Konziliengesch. I² 38 ff. 300, und Wolff, Die προέδποι auf der Synode von Nicäa: Zeitschr. f. kirch. Wiss. 1889, 137—151. Hierher gehören: Athan., De fuga c. 5; Theodoret a. a. O. 2, 15 über Hosius; Gelas. Cyz. a. a. O. 2, 5; die Aufzählung bei Socr. a. a. O. I, 13, die auch sonst die Rangordnung genau einhält; die Unterschriften bei Mansi, Conc. Coll. II 692 697, aus Gelas. ebd. S. 882 927; die Anerkennung des Vorsitzes der Römer auch bei späteren Griechen, z. B. Phot., Ep. I ad Mich. n. 6 (wo aber absichtlich der Bischof von Neurom vorangestellt ist); Ep. ad Zachar. Armen. n. 6 (wo Sylvester allen Bischöfen vorangeht; Migne, Patr. gr. 102, 632 767). Mehrere Griechen nennen mit Sokrates fälschlich Julius statt Sylvester.

lichen Wesen, an der vollen Gottheit des Logos und an dessen Unterschied vom Vater; die Mehrheit der Orientalen, darunter Eusebius von Cäsarea, glaubten zwar an die Gottheit Christi, hegten aber, durch Origenes beeinflusst, subordinatianische Anschauungen über den Logos, dem sie nicht die eine gleiche göttliche Wesenheit mit dem Vater zuerkannten (orientalische Mittelpartei); die Anhänger des Arius, die gleich diesem in dem Logos ein bloßes Geschöpf des Vaters sahen und den Begriff der Gottheit in Bezug auf Christus in uneigentlichem Sinne auffaßten. Arius selbst war auf der Synode anwesend und hatte in verschiedenen Besprechungen, die vor der Ankunft des Kaisers und vor dem Beginn der eigentlichen Sitzungen unter Teilnahme von Priestern und auch Laien abgehalten wurden und bei denen Athanasius sich besonders auszeichnete, Gelegenheit, seine Sache zu verteidigen. Mit großer Entrüstung hörten die katholischen Bischöfe die Lästerungen des Arius an, während 22 sich ihm günstig erwiesen⁵⁷. Führer der arianisierenden Partei war Eusebius von Nikomedien, von dem diese auch den Namen Eusebianer erhielt. In den Verhandlungen mit dieser Partei überzeugten sich die Väter bald von der Notwendigkeit, den Sophismen jener die bestimmtesten und unzweideutigsten Ausdrücke zur Bezeichnung der Kirchenlehre entgegenzustellen, nämlich die Lehre, daß der Logos wahrer Sohn Gottes ist, geboren (γεννηθέντα) aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), daß er dem Vater gleichwesentlich (ὁμοούσιος τῷ πατρί) ist.

Die Ausdrücke ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς und das in diesem Sinne zu verstehende ὁμοούσιος sollten verhindern, die andern Lehrformeln in arianischem Sinne deuten zu können. Sagte man gegenüber der arianischen Lehre, daß der Sohn aus nichts sei, von ihm aus, er sei aus dem Vater, so ward es von den Eusebianern in dem Sinne ausgelegt, daß ja aus Gott alles sei (1 Kor 8, 6. 2 Kor 5, 18); schlug man den Ausdruck vor: der Logos sei die Kraft Gottes, das ewige Bild des Vaters, ihm in allem und unterschiedslos ähnlich und unveränderlich, so ward dies wieder unter Mißdeutung von Bibelstellen mit dem Hintergedanken annehmbar gefunden, daß auch der Mensch Bild, Herrlichkeit, Kraft Gottes (Gn 1, 26. 1 Kor 11, 7) genannt, in gewissem Sinne als unwandelbar (Röm 8, 35) und ewig (2 Kor 4, 11) gedacht werde, daß beim Propheten (Joel 2, 25) sogar die Heuschrecken eine Kraft Gottes heißen. So wurde zur deutlichen Erklärung der Worte „aus dem Vater“ der Zusatz: „aus dem Wesen des Vaters“ und zur Abwehr weiterer Ausflüchte der Ausdruck „gleichwesentlich“ (ὁμοούσιος, consubstantialis) gewählt, der wahrscheinlich von Rom aus in Vorschlag gebracht wurde und über den Bischof Hosius schon vorher sich mit Papst Sylvester und dem Bischof von Alexandrien verständigt hatte. Er entsprach der wahren Anschauung über das Verhältnis des Logos zum Vater, wie dieses in Rom und im Abendland allgemein festgehalten wurde. Nur muß der Ausdruck οὐσία in seiner bestimmten Bedeutung als Wesenheit festgehalten werden. Eusebius von Cäsarea schlug ein Symbolum seiner

⁵⁷ Dem Arius günstige Bischöfe zählt Philostorgius (a. a. O. ed. Vales. S. 539) 20, Rufinus (a. a. O. 10, 5) und Gelasius (a. a. O. 2, 7) nur 17.

Kirche vor, worin es vom Sohne hieß, er sei Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, eingeborener Sohn, Erstgeborener aller Schöpfung, vor allen Zeiten aus dem Vater gezeugt; allein so gut auch das meiste daran war, so konnte doch Arius von seinem Standpunkte aus diese Formel annehmen, zumal da er das „gezeugt“ im Sinne von „geschaffen“ nahm. Am bestimmtesten war der Ausdruck „gleichwesentlich“, für den sich zuletzt auch der Kaiser sehr lebhaft interessierte. Wohl erhoben sich dagegen die offenen und versteckten Freunde des Arius mit der Behauptung, man solle keine in der Schrift nicht enthaltenen Ausdrücke (Agrapha) gebrauchen. Aber dieser Grundsatz ist nicht annehmbar; denn da die biblische Ausdrucksweise einen ganz andern Zweck hat als die dogmatische Formulierung vonseiten der Kirche, da ferner neue Formen des Irrtums neue Formen des Gegensatzes erheischen, so konnte es nur darauf ankommen, ob der durch das $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ bezeichnete Begriff seinem Inhalte nach aus der Schriftlehre abgeleitet werden könne, und dies war, wie namentlich Athanasius nachwies, durchaus der Fall⁵⁸. Die Synode nahm in ihr Symbolum manches aus der Formel von Cäsarea auf, setzte aber noch bei: „wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater“. Sie anathematisierte die Behauptungen des Arius, es habe eine Zeit gegeben, wo der Sohn Gottes nicht war; er sei nicht gewesen, bevor er gezeugt war; er sei aus nichts geschaffen oder aus einer andern Person oder Wesenheit als der Vater; er sei Geschöpf, veränderlich oder der Wandelbarkeit unterworfen.

Dieser klaren kirchlichen Entscheidung wollten anfangs mehrere Bischöfe sich nicht unterwerfen, darunter auch Eusebius von Cäsarea, der sich zuletzt fügte, aber nachher in einem Schreiben an seine Gemeinde in höchst unredlicher Weise den Sinn der Definition zu verflachen suchte⁵⁹. Fünf widerstanden länger: Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalzedon und die zwei Ägypter Theonas und Sekundus, die beide, auch nachdem die andern sich gefügt hatten, die Unterschrift verweigerten; diese beiden Bischöfe wurden samt Arius, dessen Schriften das Konzil verurteilte und dessen Anhänger Porphyrianer genannt werden sollten, mit dem Banne belegt und vom Kaiser mit Verbannung bestraft. Letzteres Los traf drei Monate nachher auch den Nikomedier Eusebius und den Theognis, weil sie trotz ihrer Unterschrift das Urteil über Arius nicht anerkannten, Arianer bei sich aufnahmen und den Irrtum festhielten. So war der kirchliche Glaube feierlich beurkundet durch das allgemeine Konzil, dessen Entscheidung allen Rechtgläubigen als unfehlbar, als Ausspruch des Heiligen Geistes galt⁶⁰.

⁵⁸ Athan., Ep. ad episc. Aegypti et Libyae c. 21.

⁵⁹ Athan. a. a. O. c. 3. Theodoret a. a. O. I, 12. Euseb., Ep., bei Migne, Patr. gr. 20, 1535 f. M. Weis, Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit. (Diss.) Trier 1919.

⁶⁰ Constantini Ep. ad Alex., bei Socr. a. a. O. I, 9. Euseb., Vita Const. 3, 20. D. de Bruyne, Deux lettres inconnues de Théognis, l'évêque arien de Nicée: Zeitschr. f. neutest. Wiss. XVII (1928) 106—110. Athan., Ep. ad Afros. Ambr., Ep. 21. Basil., Ep. 114. Isid. Pelus., Ep. 4, n. 99: $\sigma\upsilon\nu\delta\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\theta\epsilon\nu$ $\epsilon\mu\pi\nu\epsilon\upsilon\sigma\theta\epsilon\iota\sigma\alpha$. $\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\iota\kappa\eta$ $\sigma\upsilon\nu\delta\omicron\varsigma$ heißt sie bei Athan., De syn. n. 5.

Auch andere Angelegenheiten beschäftigten das Nicänische Konzil, besonders die Osterfrage (oben S. 250f.) und das meletianische Schisma (oben S. 321f.). Dieses suchte man dadurch zu beseitigen, daß dem Meletius selbst, unter Hinweis, daß er eine solche Schonung nicht verdiene, der bischöfliche Titel und der Aufenthalt zu Lykopolis gestattet, jedoch die Ausübung der Weihegewalt und der Jurisdiktion untersagt wurde; den von ihm Geweihten gestattete man das Verbleiben in ihren Ämtern nach Empfang einer neuen (rekonziliatorischen) Handauflegung durch den Erzbischof von Alexandrien, aber im zweiten Rang nach den von diesem Geweihten mit der Möglichkeit des Einrückens in die durch den Tod der letzteren erledigten Stellen. Die Partei zählte, wie sich bald danach herausstellte, in Ägypten 29 Bischöfe, in Alexandrien allein 8 andere Geistliche. Aber sie vereitelte den wohlwollenden Plan der Synode, gab dem Meletius später einen Nachfolger und verband sich aufs engste mit den Arianern. In ähnlicher Weise suchte man auch die Novatianer zur kirchlichen Einheit zurückzuführen, von denen der Bischof Acesius dem Glaubensbekenntnis der Väter völlig zustimmte. Man ließ ihre Geistlichen nach einer ähnlichen Handauflegung wie bei den Meletianern in ihren Stellen verbleiben, sofern sie sich nur in allen Stücken, auch in der Bußpraxis, der katholischen Kirche unterwerfen wollten. In Betreff der Anhänger des Paulus von Samosata (Paulianisten) wurde die Ungültigkeit der von ihnen erteilten Taufe ausgesprochen, während sonst die Gültigkeit der (in gehöriger Form erteilten) Ketzertaufe anerkannt ward; ihre Geistlichen, die sonst völlig tadelfrei seien, sollten nach Erteilung der Taufe die Weihen wieder erhalten⁶¹. Im ganzen erließ die Synode 20 Disziplinarkanones, die mit dem Symbolum und den angehängten Anathematismen sowie einem Synodalschreiben an die alexandrinische Kirche die einzigen Aktenstücke bilden, die das Konzil uns hinterlassen hat⁶². Kaiser Konstantin, der mit einer glänzenden Mahlzeit und reichen Geschenken den Bischöfen seine Hochachtung bezeugte, erhob die Konzilsdekrete zu Gesetzen seines Reiches.

⁶¹ Ep. synod. de Melet., bei Socr. a. a. O. I, 9. Theodoret a. a. O. I, 8. Gelas. a. a. O. 2, 33. Athan., Apol. c. Arian. n. 71. Sozom. a. a. O. I, 24. C. 8 de Novat., c. 19 de Paulicianis.

⁶² Über die nicänischen Kanones überhaupt vgl. Rufin. a. a. O. 10, 6. Theodoret a. a. O. I, 8. Gelas. a. a. O. 2, 30f. Hefele a. a. O. I 356 ff. Linck, Zur Übersetzung und Erläuterung der Kanones 4, 6 und 7 des Konzils von Nicäa. (Dissert.) Gießen 1908. Die Annahme, daß früher mehr Kanones existierten, ist ungewislich, wenn auch spätere Orientalen 80—84 zählen. J. B. Romanus S. J. fand unter Pius IV. bei dem koptischen Patriarchen einen arabischen Kodex mit 80 Kanones; diesen kaufte nachher J. S. Assemani und übergab ihn der Vaticana (Mai, Nova Coll. X, Praef. S. v). Die ins Lateinische übersetzten, von Fr. Turrianus revidierten Kanones nahm Alfons Pisanus in seine „Gesch. der nicänischen Synode“ Buch 3 (Dillingen 1572) auf, woraus sie in die Konziliensammlungen übergingen. Eine neue, genauere Übersetzung mit Zuhilfenahme einer andern Handschrift gab Turrianus, Append. ad lat. vers. Const. apost., Antwerp. 1578. Der Marionit Abr. Echellensis fand diese Kanones noch bei andern Orientalen und edierte deren 84 (Texte bei Mansi, Conc. Coll. II 982—1082). Spätere Kanones wurden überhaupt häufig dem Nicänum beigelegt. Verloren ist die Geschichte dieses Konzils von Maruthas von Tagrit (Ende des 4. Jahrhunderts); vorhanden ist noch die um 476 von Gelasius von Cyzikus verfaßte, aber nicht überall glaubwürdige „Kirchengeschichte“, in der das Konzil behandelt wird (vgl. Quellen).

C. Der arianische Streit bis zum Tode Konstantins d. Gr.

Die Eusebianer waren zu mächtig und zu zahlreich, als daß sie den Kampf völlig aufgegeben hätten. Ihr Streben ging dahin, die verlorene Gunst des Kaisers wieder zu gewinnen, indem sie den Schein der Rechtgläubigkeit durch blendende Ausdrücke zu wahren suchten, und wenigstens indirekt die Definition von Nicäa zu beseitigen sowie die ihrer Sache am meisten hinderlichen Bischöfe zu stürzen, deren Stellen dann ihre Getreuen einnehmen sollten. Konstantins Schwester Konstantia, des Licinius Witwe, stand mit arianisierenden Bischöfen in enger Verbindung und hatte auch zu ihrem geistlichen Führer einen arianischen Priester, den sie dem Kaiser auf dem Sterbette dringend empfahl, wobei sie zugleich um Gnade für Arius und dessen Anhänger bat. So ward Konstantin, der ohnehin in der kirchlichen Lehre wenig unterrichtet und wankelmütig war, allmählich umgestimmt. Schon 328 waren Eusebius und Theognis aus der Verbannung zurückgerufen und in ihre Bistümer wieder eingesetzt worden. Sie konnten zwar die Beschlüsse des nicänischen Konzils nicht umstoßen, suchten aber den Arius als nicht von dessen Anathem getroffen, im Herzen ganz dem wahren Glauben ergeben und der kaiserlichen Gnade würdig darzustellen. Inzwischen war nach dem Tode des Alexander der starkmütige und gelehrte Athanasius im Juni 328 auf den alexandrinischen Stuhl erhoben worden, ein Mann, der die arianische Häresie bis in die geheimsten Schlupfwinkel zu verfolgen und ihre Trugschlüsse zu entlarven befähigt und bestimmt war. Um sich eines so gefährlichen Gegners zu entledigen, fochten die Eusebianer die Rechtmäßigkeit seiner Wahl und Weihe an; aber dieser erste Angriff ward durch ein entschiedenes Zeugnis der ägyptischen Bischöfe zurückgewiesen⁶³. Nun richtete der Nikomedier seine Angriffe gegen den antiochenischen Bischof Eustathius, der sowohl auf als nach dem Konzil von Nicäa seinen Eifer gegen die arianische Irrlehre bekundet hatte und mit Eusebius von Cäsarea in Kampf geraten war. Er wurde 330 auf einer von dem Nikomedier veranstalteten Synode von Antiochien unter der Anklage des Sabellianismus, der Unehrrerbietigkeit gegen Konstantins Mutter und der Unzucht, tatsächlich aber wegen seines Festhaltens am nicänischen Glauben abgesetzt und vom Kaiser nach Illyrien verbannt. Wegen seiner Absetzung kam Antiochien in Aufruhr; die katholische oder nicänische Partei der Eustathianer erkannte keinen der meist arianisch gesinnten Nachfolger des abgesetzten Bischofs an und hielt getrennte Versammlungen. Dasselbe Los wie den Eustathius traf die Bischöfe Asklepias von Gaza und Eutropius von Adrianopel.

Nun wollte der Nikomedier, der seine Partei beträchtlich verstärkt hatte, auch die Rückkehr des Arius nach Alexandrien durchsetzen. Zuerst verlangte er durch Briefe und Gesandte von Athanasius dessen Wiederaufnahme. Nach der entschiedenen Weigerung des Bischofs

⁶³ Athan., Apol. c. Arian. c. 6 f. Socr. a. a. O. I, 23.

wurde der Kaiser dazu gebracht, dem Arius, der im Grunde nur ein Opfer persönlicher Leidenschaften sei, geneigtes Gehör zu bewilligen. Als Arius auf die erste Einladung, an den Hof zu kommen, sei es wegen Krankheit, sei es aus Mißtrauen, nicht erschien, forderte ihn der Kaiser selbst in einem Briefe dazu auf. Nun kam Arius mit seinem Freunde, dem abgesetzten Diakon Euzoius, nach Konstantinopel und überreichte dem Kaiser ein in unbestimmten und allgemeinen, katholisch klingenden Ausdrücken abgefaßtes Glaubensbekenntnis, worin er sich auf den eigentlichen Streitpunkt — die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater — gar nicht einließ und den Kaiser bat, er möge mit Beseitigung unnützer Fragen die Einheit herstellen, so daß alle miteinander vereinigt für sein und seines Hauses Wohl zu Gott flehen könnten⁶⁴. Damit gab sich der Kaiser zufrieden, nahm den Arius in Gnaden auf und verlangte von Athanasius die Aufnahme aller, die sich seiner Kirche wieder anschließen wollten, für den Fall des Widerstandes ihm Strafe androhend⁶⁵. Aber der hochherzige Bischof erklärte, seine Hirtenpflicht verbiete ihm, Irrlehrer in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Diese Festigkeit machte Eindruck auf Konstantin, so daß er für jetzt von seiner Forderung abstand. Desto größer war der Zorn des Eusebius von Nikomedien, der die Meletianer zu Anschuldigungen wider Athanasius aufreizte. Die von ihm ersonnene Anklage, dieser habe in Ägypten eigenmächtig eine ganz neue Auflage, die Lieferung von linnenen Gewändern an den Klerus, eingeführt, wurde von zwei alexandrinischen Geistlichen am Hoflager von Nikomedien entkräftet. Einige weitere Beschuldigungen widerlegte Athanasius selbst im Jahre 332, als er an den Hof berufen worden war, so daß sich Konstantin von seiner Unschuld überzeugte und ihn mit einem die Umtriebe der Meletianer tadelnden, ehrenvollen Schreiben an die Alexandriner entließ⁶⁶.

Aber die Feinde des großen Bischofs gönnten ihm keine lange Ruhe. Die Meletianer brachten bald neue Anklagen gegen ihn vor. 1) In der zu seinem Sprengel gehörigen Mareotis war ein Laie namens Ischyras bei priesterlichen Funktionen betroffen worden und hatte durch den von Athanasius abgeordneten Priester Makarius die Warnung erhalten, nicht ferner durch solche Usurpation zu freveln. Daraus ward die Klage zusammengesetzt, Makarius habe auf Befehl des Athanasius den Altar umgestürzt, den heiligen Kelch zertrümmert und die heiligen Bücher verbrannt. 2) Athanasius sollte den meletianischen Bischof Arsenius von Hypsele ermordet und dessen abgehauene Hand zu magischen Künsten gebraucht haben. Während Arsenius sich in einem Versteck befand, um dem Gerüchte von seinem Tode Glauben zu verschaffen, zeigten die Gegner des Athanasius öffentlich eine Menschen-

⁶⁴ Symbol. Arii bei Socr. a. a. O. I, 26, wo das *γεγεννημένον* vom Sohne gebraucht ist (factum), das leicht für *γεγεννημένον* (natum) genommen werden konnte.

⁶⁵ Den Schluß des kaiserlichen Schreibens gibt Athan., Apol. c. Arian. c. 59. Vgl. Sozom. a. a. O. 2, 22; Socr. a. a. O. I, 23 27.

⁶⁶ Athan. a. a. O. c. 60 f. Sozom. a. a. O. 2, 22. Socr. a. a. O. I, 27.

hand, die sie für die des Arsenius ausgaben. Der Kaiser ließ die Sache untersuchen, und ebenso ließ Athanasius, zur Verteidigung aufgefordert, nach dem Versteck des Arsenius forschen; es fanden sich auch Zeugen, die vor dem Statthalter in Alexandrien eingestanden, daß Arsenius noch am Leben sei. 3) Ferner sollte der verhaßte Bischof einer Unzuchtssünde schuldig sein. Schon rüsteten sich die Eusebianer, ihn 334 auf einer Synode zu Cäsarea zu stürzen; aber Athanasius weigerte sich, zu erscheinen und brachte den Kaiser zur Erkenntnis der meletianischen Umtriebe, so daß dieser ihm abermals in ehrenvoller Weise schrieb; die Synode von Cäsarea kam nicht zur Ausführung.

Die Eusebianer stellten aber fortwährend dem Kaiser die Abhaltung einer großen Synode zur Herstellung der Eintracht unter den Bischöfen als notwendig dar und hielten es für wünschenswert, daß eine solche in Verbindung mit der feierlichen Einweihung der von Konstantin in Jerusalem erbauten Auferstehungskirche, zur Feier der Tricennalien (der dreißigjährigen Regierung) des Kaisers, in der Nähe der heiligen Stadt stattfinde. Konstantin berief unter Bestellung eines weltlichen Protektors eine Synode nach Tyrus, wohin auch Athanasius sich zu begeben gezwungen wurde. Es kamen (335) außer den ihr Haupt begleitenden 48 ägyptischen Bischöfen an 60 Prälaten zusammen, meist erklärte Feinde des Athanasius, wie die beiden Eusebius (von Nikomedien und Cäsarea), Theognis und Maris, Ursacius von Singidunum, Valens von Mursia, Patrophilus von Szythopolis, Theodor von Heraklea.

Makarius, der treue Priester des Athanasius, ward wegen des angeblichen Sakrilegiums in Ketten vor die Synode geschleppt. Die Meletianer, insbesondere Ischyras und der abgesetzte Bischof Kallinikus von Pelusium, waren mit einer Menge von Anklagen zur Hand, und die Eusebianer waren als Richter entschlossen, um jeden Preis den unerschrockenen Verteidiger des nicänischen Symbolums zu stürzen. Wohl wurden die Richter und die Ankläger vielfach beschämt; die Anklage auf Unzucht fiel, da die herbeigeführte feile Dirne zeigte, daß sie den Athanasius nicht einmal kannte, indem sie den Priester Timotheus, der sie in der Rolle des Bischofs befragte, als den Schuldigen bezeichnete⁶⁷; auch der totgesagte Arsenius wurde vorgeführt und seine beiden Hände allen gezeigt; die Beschuldigungen wegen Gewalttätigkeiten wurden entkräftet. Aber die Eusebianer beschlossen, durch eine besondere Deputation an Ort und Stelle die Sache des Makarius und des Ischyras untersuchen zu lassen, und wählten dazu die wütendsten Gegner des Athanasius. Unter dem Beistande des Präfekten Philagrius gewannen diese Kommissäre Zeugen nach ihrem Wunsch, ließen Juden, Heiden

⁶⁷ Euseb., Vita Const. 4, 40 f. 43 f. Socr., Hist. eccles. I, 28 f. 33. Sozom., Hist. eccles. 2, 25 f. Theodoret, Hist. eccles. I, 30 f. Rufin., Hist. eccles. 10, 11 16. Athan. a. a. O. c. 71 f. 77 f. 84 f.; De synodis Arimini et Seleucia celebratis c. 21 f. Die Anklage wegen Unzucht und ihre Widerlegung haben Rufin a. a. O. 10, 17; Theodoret a. a. O. I, 30; Sozom. a. a. O. I, 25. Das Stillschweigen des Athanasius ist leicht und um so mehr erklärlich, als er die andern Klagen auch nur flüchtig berührt (Apol. c. Arian. c. 72). Die Umkehr der Erzählung bei Philostorg., Hist. eccles. 2, 11, ist wohl gerade aus der Richtigkeit der von Rufinus erzählten Tatsachen zu erklären.

und Katechumenen über die Vorgänge am Altare Aussagen machen und verfahren überhaupt auf eine ganz formlose Weise, wogegen die Geistlichen von Alexandrien und der Mareotis in mehreren Schreiben Verwahrung einlegten. Ebenso protestierten die ägyptischen Bischöfe zu Tyrus gegen das ganze Verfahren; Alexander von Thessalonich warnte den kaiserlichen Kommissär Dionysius vor den Ungerechtigkeiten der eusebianischen Partei. Athanasius selbst eilte, da er sich von wütenden Feinden umgeben sah, nach Konstantinopel, um vom Kaiser Schutz gegen die Gewalttaten der Häretiker zu erlangen. Die Synode aber verurteilte ihn und erklärte ihn seines bischöflichen Amtes für entsetzt, teils wegen des Berichtes ihrer Kommission und angeblich erwiesener Verbrechen, teils wegen seiner eigenmächtigen Entfernung; sie verbot ihm die Rückkehr nach Alexandrien, nahm die Meletianer in die Gemeinschaft auf und belohnte den Ischyras mit dem Bistum seines Fleckens. Ein Rundschreiben forderte von allen Bischöfen den Abbruch der Gemeinschaft mit Athanasius. Von Tyrus zogen die Eusebianer nach Jerusalem, feierten die Kircheneinweihung mit großer Pracht und hielten eine neue Synode, auf der sie die Wiederaufnahme der Arianer in die Kirche beschlossen und einen Prozeß gegen den Bischof Marcellus von Ankyra einleiteten, der an dieser zweiten Synode keinen Anteil nahm und die Verurteilung des Athanasius entschieden verwarf.

Unterdessen war Athanasius nach Konstantinopel gekommen und hatte dem Kaiser, der ihm anfangs kein Gehör geben wollte, seine Klagen vorgebracht. Dieser fand sein Gesuch, in Gegenwart seiner Feinde die Ungerechtigkeit ihres Verfahrens nachweisen zu dürfen, begründet und entbot die in Tyrus Versammelten in seine Hauptstadt. Von diesen begaben sich jedoch nur die Bischöfe Eusebius von Nikomedien, Eusebius von Cäsarea in Palästina, Maris, Patrophilus, Theognis, Ursacius und Valens zum Kaiser. Sie ließen jetzt die früheren Anklagen fallen und führten eine neue Beschwerde, die vier Bischöfe bezeugen sollten: Athanasius habe gedroht, die Getreideausfuhr aus Alexandrien nach Konstantinopel zu verhindern. Konstantin, der dazu gekommen war, in dem verfolgten Bischof nur einen Friedensstörer zu erblicken, verbannte ihn jetzt ohne weiteres Gehör nach Trier (335), ohne jedoch dem Drängen der Eusebianer behufs Aufstellung eines Nachfolgers in Alexandrien nachzugeben. Dieser Umstand, dann die spätere Behauptung Konstantins II. wie auch eine Äußerung des Athanasius selbst haben der Annahme einige Wahrscheinlichkeit verliehen, der Kaiser habe ihn nur für einige Zeit weiteren Nachstellungen entziehen und sich selber Ruhe verschaffen wollen. Übrigens dachte Konstantin I. bis kurz vor seinem Tode nicht daran, ihn zurückzurufen, und vergebens waren in dieser Beziehung die Bitten des hl. Antonius, des Klerus und der Jungfrauen von Alexandrien. Athanasius wurde zu Trier mit hoher Achtung von dem Bischof Maximus empfangen, und der dort wohnende Cäsar Konstantin sorgte freigebig für seinen Unterhalt⁶⁸. Die Eusebianer hielten 335 eine weitere Synode zu Kon-

⁶⁸ Athan., Apol. c. Arian. c. 86 87 (ebd. Const. II. epist.); Hist. Arian. ad mon. c. 50. Socr. a. a. O. I, 35. Sozom. a. a. O. 2, 28. Theodoret a. a. O. I, 31. Lietz-

stantinopel, auf der sie den Bischof Marcellus von Ankyra (in Galatien) wegen Unehrrerbietigkeit gegen den Kaiser und wegen Häresie, die er in seinem Streite mit Asterius und Eusebius von Cäsarea kundgegeben habe, seines Amtes entsetzten; an seine Stelle kam ein gewisser Basilius⁶⁹. Nun sollte auch zum vollen Siege der Partei Arius, der nach Alexandrien gegangen war, aber wegen der dadurch entstandenen Unruhen vom Kaiser nach der Hauptstadt berufen wurde, feierlich in die Kirche wieder eingeführt werden. Dem frommen Bischof Alexander von Konstantinopel ward der Befehl gegeben, ihn aufzunehmen. Dieser nahm, auf das äußerste bedrängt, seine Zuflucht zum Gebete. Als Arius 336 mit großem Gefolge durch die Stadt zog, ereilte ihn ein plötzlicher Tod, der vielen als ein Urteil Gottes erschien und manche Arianer zur Rückkehr in die katholische Kirche bestimmte⁷⁰. Bald darauf starb auch der hochbetagte Bischof Alexander; die Arianer wählten Macedonius, die Katholiken, damals noch die Mehrzahl, Paulus, der auch in der Irenenkirche geweiht ward. Aber die Eusebianer verdächtigten den Paulus beim Kaiser und bestritten die Rechtmäßigkeit seiner Wahl, bei der die Rechte des Metropolitens Theodor von Heraklea sowie die (angeblichen) des Eusebius von Nikomedien mißachtet worden seien, worauf der Kaiser, ohne den Macedonius anzuerkennen, den Bischof Paulus verbannte⁷¹. Bald danach (337) starb

mann, Chronologie der ersten und zweiten Verbannung des Athanasius: Zeitschr. für wissensch. Theol., N. F. IX (1901) 380 ff.

⁶⁹ Schwierig ist das Urteil über Marcellus (Reste seiner Schrift und sein Glaubensbekenntnis bei Klostermann, Eusebius' Werke IV, Leipzig 1906, 183 ff.: Die griech. christl. Schriftsteller). Günstig für ihn sind das Konzil von Sardika (unten S. 390 f.), Papst Julius I. (S. 387), Athanasius (wenigstens bis 344). Das Auftreten seines Schülers Photinus wirkte sehr zu seinen Ungunsten. So sind Basilius, Hilarius, Chrysostomus, Sulpicius Severus gegen ihn; Photius (Collat. et demonstr. q. 148) zählt ihn den Häretikern bei. Vgl. Epiph., Haer. 72; Hieron., De vir. ill. c. 107; Socr. a. a. O. I, 36, vgl. mit 2, 19. — Hefele, Konziliengesch. I² 474 ff.; Zahn, Marcellus von Ankyra, Gotha 1867; Loofs, Die Trinitätslehre Marcellus von Ankyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition: Sitzungsber. der preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1902, 764 ff. Dem Marcellus haben einige die Lehre des Paulus von Samosata (Socr. a. a. O. I, 36. Sozom. a. a. O. 2, 32) zur Last gelegt, insofern er dem Menschen Jesus den Logos als göttliche Kraft einwohnen lasse, andere aber die Lehre des Sabellius, insofern er die ewige Persönlichkeit des Logos geleugnet habe, der erst bei der Schöpfung aus dem Vater hervorgegangen sei. Bestimmt sprach sich sein Schüler Photinus (S. 393 f.) aus. Vgl. Sulpic. Sev., Chron. 2, 36: „Sed de Photino dubium non erat merito fuisse damnatum; in Marcello nihil tum damnatione dignum repertum videbatur. Hoc ipsum Marcellum gravabat, quia Photinus auditor eius fuisse in adolescentia videbatur“; c. 37 wird aber erwähnt, daß Athanasius nachher die Gemeinschaft mit Marcellus aufgab. Dieser hat wohl tatsächlich irrige, dem dynamistischen Monarchianismus (oben S. 278) ähnliche Ansichten vorgetragen. Vgl. Duchesne, Hist. ancienne de l'Église II 187—189; Bardenheuer, Gesch. der altkirchl. Literatur III 117—122.

⁷⁰ Über den Tod des Arius vgl. Athan., De morte Arii c. 2f.; Ep. ad episc. Aegypti et Libyae c. 19; Socr. a. a. O. I, 37 f.; Sozom. a. a. O. 2, 29 f.; Theodoret a. a. O. I, 24; Rufin. a. a. O. 10, 13.

⁷¹ Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 7. Socr. a. a. O. 2, 6 f. Sozom. a. a. O. 3, 4. Kirsch, Kirchengeschichte. I.

Konstantin, und an seinem Sohne Konstantius, der im Orient herrschte, hatten die Arianer einen ihnen ganz ergebenen Herrscher, der noch weit mehr als sein Vater zu Einmischungen in die kirchlichen Angelegenheiten geneigt war und das blinde Werkzeug der eusebianischen Hofprälaten und der einflußreichen Eunuchen wurde⁷².

D. Der arianische Streit bis zur Synode von Mailand (355).

Die drei Söhne Konstantins beschlossen bei ihrer Zusammenkunft in Pannonien die Zurückberufung der verbannten Bischöfe. Wie Marcellus, Asklepas u. a., durfte auch Athanasius, dem Konstantin II. ein ehrenvolles Schreiben an die Alexandriner voraussandte, zurückkehren. So kam er, nachdem er sich dem Kaiser Konstantius wiederholt vorgestellt hatte, nach einem Exil von zwei Jahren und vier Monaten am 23. November 337 zur größten Freude der ägyptischen Katholiken an seinen Sitz zurück. Bald danach hielten die Eusebianer in Konstantinopel eine Synode, die den Bischof Paulus absetzte (Konstantius ließ ihn in Ketten nach Singara in Mesopotamien deportieren) und an seine Stelle seinen Verfolger Eusebius von Nikomedien erhob, der jetzt — wie zum Hohne auf die nicänischen Kanones (can. 15) — zum zweiten Mal (er war zuerst Bischof von Berytus gewesen) sein Bistum mit einem andern vertauschte. Ebenso wurde nach dem zwischen 338 und 340 erfolgten Tode des Eusebius von Cäsarea dessen Schüler, der für den Arianismus sehr tätige Acacius, auf diesen Stuhl erhoben. Sofort wurden die Verleumdungen gegen Athanasius, der viele Bischöfe für den nicänischen Glauben gewann, erneuert. Für die Arianer Alexandriens ward Pistus zum Bischof bestellt und durch Sekundus von Ptolemais geweiht. Eine Klagschrift gegen den Verteidiger des Homousios ward noch 339 den drei Kaisern zugesandt und an den Römischen Stuhl eine Gesandtschaft abgeordnet, um die Anerkennung des Pistus zu erwirken und den Athanasius zu verdächtigen, zu welchem Zwecke auch die Untersuchungsakten in Sachen des Ischyrras vorgelegt wurden. Athanasius, dem Papst Julius I. eine Abschrift der Akten mitteilte, schickte Gesandte sowohl nach Rom als an die Kaiser und hielt noch 339 eine Synode zu Alexandrien, auf der nahe an hundert Bischöfe die gegen ihn erhobenen kirchlichen und politischen Anklagen widerlegten. Die katholisch gesinnten Kaiser Konstantin II. und Konstans hatten den Anklagen der Eusebianer keinen Glauben geschenkt; aber der von diesen umgarnte Konstantius würdigte die Verteidigung des Athanasius keiner Beachtung, ja er gab sogar 340 den in Antiochien zu einer Synode versammelten Eusebianern die Erlaubnis, für ihn einen Nachfolger zu bestellen, wozu der gewalttätige Kappadozier Gregorius gewählt ward, der sich mit Hilfe des Präfekten Philagrius in den Besitz der

⁷² Von Konstantius urteilt Athanasius (a. a. O. c. 70): μετ' ἐλευθέρου σχήματος . . . δοῦλος τῶν ἐλκόντων αὐτόν.

Kirchen zu setzen wußte und darin blutige Gewalttaten gegen die dem rechtmäßigen Patriarchen ergebenden Katholiken verüben ließ. Schon vor der Ankunft des Gregorius hatte Athanasius sich am 19. März 340 geflüchtet und die Reise nach Rom angetreten⁷³.

Dort hatte auf die Nachricht von der Ankunft der Bevollmächtigten des Athanasius der Priester Makarius, der an der Spitze der eusebianischen Gesandtschaft stand, seiner Krankheit ungeachtet die Flucht ergriffen, während seine Begleiter, die Diakonen Martyrius und Hesy-chius, in ihrer Verlegenheit eine Synode beantragten, auf der sie die Beweisführung gegen Athanasius antreten wollten. Julius hatte infolgedessen die Parteien, die beide ihn damals als Richter anerkannten, durch besondere Schreiben zu einer Synode entboten. Nach dem Eintreffen des Athanasius sandte er die Priester Elpidius und Philoxenus nach Antiochien, um die Eusebianer zum Erscheinen in Rom gegen Ende des Jahres 340 aufzufordern. Aber diese, über die Anwesenheit des Athanasius in Rom beunruhigt, hielten die päpstlichen Gesandten bis Januar 341 zurück und gaben ihnen zuletzt ein ziemlich gehässiges Schreiben mit.

In diesem führten sie aus, der von Julius anberaumte Termin sei viel zu kurz, die Reise nach Rom dermalen ihnen unmöglich, Athanasius sei schon durch konziliarisches Urteil entsetzt, eine Wiederaufnahme seiner Sache untergrabe das Ansehen der Konzilien. Die häretischen Verfasser des Briefes beschwerten sich außerdem, daß der Papst nur an die Eusebianer, nicht an alle zu Antiochien Versammelten geschrieben habe und die Gemeinschaft mit Athanasius und Marcellus der Gemeinschaft mit ihnen allen vorziehe. Sie bestritten jetzt sogar, daß der Papst in der Sache richten könne, da alle Bischöfe gleich seien; wohl sei die römische Kirche ein Wohnsitz der Apostel und eine Metropole der Religion von Anfang an, aber die ersten Verbreiter des Glaubens seien ihr aus dem Orient zugekommen, deshalb brauchten die Orientalen nicht zurückzustehen, weil die Kirchen nicht durch ausgedehnte Grenzen und zahlreiche Glieder reich seien, sondern vor allem durch Kraft und Festigkeit hervorragten; ihre Vorgänger auf den Stühlen des Orients hätten auch nichts gegen die Exkommunikation des Novatian in Rom gesagt; ebenso möge Julius das Urteil der orientalischen Bischöfe annehmen und nicht beeinträchtigen.

Dieses anmaßende Schreiben behielt Julius länger bei sich zurück, ohne es bekanntzugeben, indem er noch die Ankunft einiger Orientalen erwartete. Endlich hielt er, nachdem Athanasius 18 Monate in Rom gewartet hatte und noch andere verfolgte orientalische Bischöfe (Marcellus von Ankyra, Paulus von Konstantinopel, Asklepias von Gaza, Lucius von Adrianopel) eingetroffen waren, im Spätherbste 341 eine römische Synode mit 50 Bischöfen, die die Unschuld des Athanasius und Marcellus aussprach und sie in ihre Ämter wiedereinsetzte. Dieses Ergebnis kündigte der Papst den zu Antiochien

⁷³ Athan., Apol. c. Arian. c. 3—19 87 (Const. II. epist.). Theodoret a. a. O. 2, 2. Socr. a. a. O. 2, 3. Sozom. a. a. O. 3, 2.

versammelten Orientalen (Dianius von Cäsarea, Flacillus von Antiochien u. a.) in einem mit dem Gefühle der Überlegenheit und der höheren Würde geschriebenen Briefe an.

Er rügt den ungeziemenden Ton des durch seine Gesandten übermittelten Schreibens, über den die in Rom vereinigten Bischöfe höchlich erstaunt gewesen seien, die Prahlerci und Streitsucht der Gegner, ihre Verletzung und hinterlistige Unterdrückung der nicänischen Beschlüsse, ihre Verfolgungswut gegen pflichttreue Bischöfe sowie ihr widerspruchsvolles Verfahren: ihre Synode von Tyrus solle unantastbar sein, während sie die viel größere nicänische abzuschaffen trachten; das Ansehen eines Bischofs solle unabhängig sein von der Größe der Stadt, während man (Eusebius), nicht zufrieden mit kleineren Bistümern, in größere sich eindränge. Der Papst widerlegt die Ausflüchte wegen des Nichterscheinens in Rom sowie die Anklagen gegen Athanasius und Marcellus ausführlich und ermahnt unter Hinweis auf die in Ägypten begangenen Gewalttaten zur Gerechtigkeit und zur Furcht vor Gottes Gericht. Ausdrücklich erklärt er, daß selbst im Falle der Schuld der genannten Bischöfe erst an den Römischen Stuhl geschrieben werden müsse nach alter Gewohnheit und von ihm aus das Gerechte zu entscheiden sei. Das war keine Entscheidung nach dem Geschmacke der Arianer, wie auch die römische Synode ihnen nicht entsprach: „Da war kein kaiserlicher Comes, keine Soldaten vor den Türen, da wurden nicht die Geschäfte der Synode nach kaiserlichem Befehle vollbracht.“⁷⁴

Die zur Einweihung der von Konstantin d. Gr. begonnenen prächtigen Kirche in Antiochien 341 auf einer Synode (in encaeniis) versammelten Bischöfe (über 90) waren in der Mehrzahl rechtgläubig (weshalb auch die von ihnen aufgestellten 25 Disziplinarkanones in der Folge den gültigen Rechtsbestimmungen angereiht wurden, zumal da der erste Kanon das Dekret der „heiligen und großen Synode von Nicäa“ einschärfte). Aber sie waren beherrscht und umgarnt von der dreisten arianischen Minderheit, die auf Bestätigung der über Athanasius verhängten Absetzung und auf Verdrängung des nicänischen Symbolums durch andere Formeln hinarbeitete. Gegen Athanasius sollten die Kanones 4 und 12 dienen, nach denen ein durch ein Konzil abgesetzter Bischof, falls er ohne Freisprechung durch eine größere Synode die Ohren des Kaisers zu belästigen oder sein Amt wieder auszuüben wage, ohne alle Hoffnung auf Wiedereinsetzung abgesetzt bleiben sollte⁷⁵. Auch ward bestimmt (Kan. 14 15), bei geteilter Meinung über einen angeklagten Bischof seien vom Metropolit anderen Bischöfe zur Synode zu berufen, bei einstimmiger Verurteilung aber kein anderes Gericht mehr anzugehen. Von den vorgelegten Glaubensformeln bestritt die erste, daß die Verfasser Arianer seien, da sie als Bischöfe keinem Priester folgten, und bekannte einen eingeborenen

⁷⁴ Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 11. Ep. Iulii ad Ant., bei Athan., Apol. c. Arian. c. 21—35 (Jaffé, Regesta² n. 186). Socr. a. a. O. 2, 15 17. Sozom. a. a. O. 3, 7 8 10. Chapman, St. Athanasius and Pope Julius I: The Dublin Review CXXXVII (1905) 29—50.

⁷⁵ Vgl. Can. apost. n. 29.

Sohn Gottes, der vor aller Zeit und mit dem Vater, seinem Erzeuger, zusammen war, durch den alles geworden ist und der König und Gott bleibe in Ewigkeit; das „gleichwesentlich“ war stillschweigend beseitigt. Ein zweites, dem Martyrer Lucian zugeschriebenes Symbolum sprach den Gegensatz gegen Sabellius aus, bekannte den Glauben an den eingeborenen Gott, Gott aus Gott, vollkommen aus dem Vollkommenen, und verdamnte die arianische Behauptung, der Sohn sei geschaffen wie eines der Geschöpfe und es habe eine Zeit gegeben, bevor er gezeugt wurde. Eine dritte, vom Bischof Theophronus von Tyana vorgebrachte und genehmigte Formel enthält allgemeine Ausdrücke über die Lehre, verurteilt aber Sabellius, Paul von Samosata und Marcellus von Ankyra. Später wurde den an den abendländischen Kaiser Konstans abgeordneten Gesandten eine ebenfalls in Antiochien aufgestellte vierte Formel mitgegeben. In dieser sprach sich das Bestreben aus, an die nicänische Definition sich so eng als möglich anzuschließen, ohne jedoch die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater zu bekennen; sie enthielt nichts Häretisches, gab aber auch nicht die ganze katholische Wahrheit ⁷⁶.

Bald nach dem Konzil von Antiochien starb (342) Eusebius von Konstantinopel. Das katholische Volk führte den Paulus wieder in die Kirche ein, während die arianische Partei unter Leitung des Theodor von Heraklea und des Theognis von Nicäa den Macedonius erhob. Es kam darüber in der Hauptstadt zu Blutvergießen, zumal als Konstantius die Vertreibung des Paulus befahl; das Volk leistete Widerstand und ermordete sogar den dazu abgeordneten Befehlshaber Hermogenes. Der Kaiser selbst kam in die Stadt, ließ Paulus neuerdings vertreiben, bestätigte aber auch den Macedonius nicht, erlaubte ihm jedoch, in der Kirche, in der er gewählt worden war, Gottesdienst zu halten. Allein später gelangte Macedonius nach einem neuen Blutbad in den Besitz fast aller Kirchen. Die Eusebianer suchten inzwischen auch den abendländischen Kaiser Konstans zu gewinnen; dieser aber wies ihre Gesandten, vier Bischöfe der eusebianischen Partei, ab und berief im Sommer 343 den schon über drei Jahre in Rom weilenden Athanasius zu sich nach Mailand. Sowohl Papst Julius als Hosius von Corduba und andere Bischöfe hatten bei Konstans die Veranstaltung einer größeren Synode zur Beilegung der obschwebenden Streitigkeiten beantragt. Dieser schrieb nun seinem Bruder und bewog ihn, der Ab-

⁷⁶ Formula Antioch. I bei Athan., De syn. Arim. et Sel. c. 22; Socr. a. a. O. 2, 10; Formula Antioch. II. bei Athan. a. a. O. c. 23; Socr. a. a. O.; Hilar., De syn. c. 28 32; Sozom. a. a. O. 3, 5, von einigen dem Lucian zugeschrieben (vgl. Möhler, Athanasius II 57 f.), der schon bei Lebzeiten sehr verdächtig war (Alex. Ep. bei Theodoret a. a. O. I, 4) und nachher es noch mehr durch seine Schüler (Philostorg. a. a. O. 2, 14) wurde (oben S. 326); vgl. G. Bardy, Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode „in encaenis“: Recherches de science relig. III (1912) 139—155 230—244; Formula Antioch. III. bei Athan. a. a. O.; Formula Antioch. IV. bei Athan. a. a. O. c. 25; Socr. a. a. O. 2, 18.

haltung einer großen Synode zu Sardika (im östlichen Illyrikum, heute Sofia) beizustimmen. Diese kam auch im Spätjahre 342 oder 343 zustande und dauerte bis in den Frühling des folgenden Jahres. Sie hatte einen dreifachen Zweck: 1) die Streitigkeiten über die Absetzung mehrerer Bischöfe zu entscheiden, 2) die an vielen Geistlichen verübten Gewalttaten zu untersuchen, 3) die falschen Richtungen in der Glaubenslehre zu beseitigen und der durch die vielen Formeln entstandenen Verwirrung zu begeben.

Bei der Leidenschaftlichkeit der Eusebianer, die sich in der Zahl von etwa 80 und ungern nach Sardika begaben, bei ihrem Mißtrauen gegen die Abendländer (über 90)⁷⁷, bei ihrer engen Verbindung mit den vom Kaiser Konstantius abgeordneten Staatsbeamten Musonianus und Hesy-chius, bei der heftigen Spannung der Gemüter war eine Vereinigung äußerst schwer, ja noch eine Verschärfung der Spaltung zu befürchten. Den Vorsitz der Synode führte der greise Bischof Hosius von Corduba, im Namen des Papstes Julius, der zwei römische Priester, Archidamus und Philoxenus, und den Diakon Leo als seine Stellvertreter geschickt hatte. Später als die Abendländer trafen die Orientalen ein, die schon unterwegs zu Philippopolis bestimmte Abmachungen unter sich vereinbart hatten. Sie forderten, Athanasius, Marcellus und andere auf orientalischen Synoden abgesetzte Bischöfe dürften nicht unter den Richtern und eigentlichen Mitgliedern der Synode ihren Sitz haben, während sie für sich selbst diese Stellung als selbstverständlich voraussetzten. Da ihrem Ansinnen nicht stattgegeben wurde und eine Einigung nicht erzielt ward, hielten die Eusebianer, denen auch Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum sich anschlossen, getrennte Versammlungen, auf denen sie ein dem vierten antiochenischen entsprechendes Symbolum aufstellten. Sie behandelten Athanasius, Marcellus sowie die Bischöfe Paulus von Konstantinopel, Asklepas von Gaza, Lucius von Adrianopel wie überführte Verbrecher, kündigten wegen deren Anerkennung dem Bischof Hosius und dem Papste Julius die Gemeinschaft auf und erklärten die Abendländer, denen sie das Recht absprachen, über die Orientalen zu richten, für nicht gehörig unterrichtet und völlig hintergangen. Nach Abfassung eines hochfahrenden und lügnerischen Rundschreibens, das auch an Donatus von Karthago gesandt ward und den Donatisten Anlaß gab, sich auf das Konzil von Sardika zu berufen, kehrten sie nach Philippopolis und von da in den Orient zurück, um hier weiter die katholischen Bischöfe zu bedrängen. Unterdessen hatte das wirkliche Konzil von Sardika nach eingehender Untersuchung die Nichtigkeit der Anklagen gegen Athanasius, Marcellus und Asklepas erklärt, deren feierliche Wiedereinsetzung und die Absetzung der an ihrer Stelle ernannten arianischen Gegenbischöfe sowie die Exkommunikation der vorzüglichsten Urheber der

⁷⁷ Socr. a. a. O. 2, 12 f. 16. Sozom. a. a. O. 3, 6 f. Theophan., Chronogr., Bonner Ausg. S. 64. Athan., De syn. c. 25; Apol. ad Const. c. 4.

Wirren angeordnet, sowie eine Reihe von Disziplinargesetzen festgestellt, von denen mehrere gegen die Umtriebe und Mißbräuche der häretischen Bischöfe gerichtet waren. Unter anderem ward auch die Berufung der von ihren Amtsgenossen abgesetzten Bischöfe an den Römischen Stuhl behufs der Anordnung einer neuen Untersuchung den Arianern gegenüber als zulässig und gerechtfertigt erklärt. Der Antrag auf eine ausführlichere Glaubensdarstellung ward abgelehnt, weil das nicänische Dekret genüge und den Gegnern (Ariomaniten genannt), die so häufig ihre Formeln wechselten, kein Vorwand geboten werden solle. Zur Berechnung der Osterfeier für die nächsten 50 Jahre ward eine Bestimmung getroffen und ein ausführliches Synodalschreiben abgefaßt, das die Flucht der Eusebianer und die Tätigkeit der Synode besprach und alle katholischen Bischöfe zur Annahme und Unterzeichnung der Beschlüsse aufforderte⁷⁸. Sicher erhielt diese Synode, die noch viele bischöfliche Unterschriften fand und als eine Ergänzung der nicänischen betrachtet wurde, später ein großes Ansehen in der Kirche, wenn sie auch den ökumenischen Konzilien nicht beigezählt worden ist.

Infolge dieser Vorgänge war zum ersten Mal eine Scheidewand zwischen Orient und Okzident aufgerichtet. Auch im Orient gab es wohl noch genug katholische Bischöfe, wie Asterius aus Arabien und Arius (And. Makarius) aus Palästina, die zu Sardika sich mit den

⁷⁸ Athan., *Apol. c. Arian. c. 44—50*. Hilar., *Fragm. hist. 2*, ed. Verona 1730, 1283 f. — Über das Schreiben an die Alexandriner Athan. a. a. O. c. 37—40 41—43; das Schreiben an Papst Julius lateinisch bei Hilar. a. a. O. 1297 und in der *Collectio Crescon.* (Mansi, *Conc. Coll. III 40f.*). Die oft mit Unrecht beinandeten Worte des letzteren Schreibens (Coustant, *Epist. Rom. Pont. 395*): „Hoc enim optimum et valde congruentissimum videbitur, si ad caput, i. e. ad Petri sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes“, finden in vielen kirchlichen Aktenstücken ihre Parallelen, z. B. Conc. Arel. ep. ad Silv. P. (Coustant a. a. O. 345 f.), Conc. Eph. ad Coelestin. P. (Coelest., Ep. 20, n. 1, ebd. 1165: ἐπειδὴ ἐχρὴν ἅπαντα εἰς γνῶσιν τῆς σῆς δοσιότητος ἀνενεχθῆναι τὰ παρακολουθήσαντα), Cyrill., Ep. ad Coelest. (bei Coelest., Ep. 8, ebd. 1085). Die relations an den Papst werden oft erwähnt: Damas., Ep. 3 (ebd. 481 488); Siric., Ep. 1, c. 1 (ebd. 624); Innoc. I., Ep. 29, n. 1; Ep. 30, n. 2 (ebd. 888 896); Ep. 37, n. 1 (ebd. 910): „ad nos quasi ad caput atque ad apicem episcopatus referre“. Ähnlich Avitus Vienn., Ep. 36. Gegen die von Friedrich (Die Unechtheit der Kanones von Sardika: Sitzungsber. der bayer. Akad. der Wissensch., Phil.-histor. Kl. 1901, 417 ff.; 1902, 383 ff.; vgl. Internat. theol. Zeitschr. 1903, 427 ff.) behauptete Unechtheit der sardizensischen Kanones haben eine Reihe von Historikern die Echtheit mit Erfolg verteidigt, z. B. Funk, Die Echtheit der Kanones von Sardika: *Histor. Jahrbuch* 1902, 497 ff.; 1905, 1 ff. 255 ff.; Duchesne, *Les canons de Sardique*: Bessarione, 2^e sér. II (1902) 129 ff.; Turner, The Genuineness of the Sardican Canons: *Journ. of Theol. Stud.* 1902, 370 ff. Vgl. noch Friedrich, Die sardizensischen Aktenstücke der Sammlung des Theodosius: Sitzungsber. der preuß. Akad. der Wissensch. 1903, 321 ff.; Loofs, Zur Synode von Sardika: *Theol. Stud. u. Kritiken* 1909, 279 ff.; Turmel, La papauté à Sardique: *Revue cathol. des églises* 1906, 341 ff.; G. v. Hankiewicz, Die Kanones von Sardika. Ihre Echtheit und ursprüngliche Gestalt: *Zeitschr. der Sav.-Stift. für Rechtsgesch.* Kan. Abt. XXXIII (1912) 44—99. E. Heckrodt, Die Kanones von Sardika aus der Kirchengesch. erläutert, Bonn 1917.

Abendländern vereinigten, aber vom Hofe verbannt wurden, wie ferner jene Bischöfe Ägyptens, Palästinas und Zyperns, die dieser Synode beitraten. Aber auf der Mehrzahl lastete das Joch der Eusebianer und des unter ihrem Einflusse stehenden Hofes, so daß sich jetzt nur wenige kräftiger gegen die Häresie zu erheben wagten, deren Vertreter im Orient eine schwere Verfolgung gegen die Anhänger des Nicänums erregten. Nur vorübergehend war Konstantius, aus Rücksicht auf seinen Bruder, günstiger für die Katholiken gestimmt. Eine Gesandtschaft der Synode von Sardika, bestehend aus den Bischöfen Vinzenz von Capua und Euphrates von Köln, traf wahrscheinlich um Ostern 344 den Kaiser in Antiochien. Sie sollte ihn bitten, die verbannten Bischöfe zurückzurufen und den Staatsbeamten die Vergewaltigung in religiösen Dingen zu untersagen. Konstans hatte den Gesandten einen hohen Militär und ein kräftiges Empfehlungsschreiben an seinen Bruder mitgegeben. Ein boshafter Anschlag des arianischen Bischofs Stephan von Antiochien gegen die zwei lateinischen Prälaten kam zu Tage⁷⁹ und hatte die Absetzung des Anstifters zur Folge, an dessen Stelle der ebenfalls arianische Leontius kam. Konstantius, wohl bewogen durch die Schande, die die Entdeckung der arianischen Ränke und Umtriebe der Hofpartei brachte, durch die Gärung in Alexandrien, infolge deren der Eindringling Gregor (25. Juni 345) den Tod fand, dann auch durch die Haltung seines Bruders, ließ viele verbannte Geistliche zurückkehren. Er untersagte die weitere Verfolgung des Athanasius sowie die Neubesetzung seines Stuhles, ja er lud zuletzt den verfolgten Prälaten in drei Briefen an sein Hoflager ein, um von da aus ihn wieder einzusetzen⁸⁰. Athanasius war in Naissus in Dazien, dann Ostern 345 in Aquileja gewesen, wohin ihn Konstans berufen hatte. Diesen besuchte er noch in Gallien, kam von da nach Rom, um von Papst Julius Abschied zu nehmen, der ihm ein herzliches Glückwunschs schreiben an die Alexandriner mitgab, und traf dann in Antiochien mit Konstantius zusammen, der ihm zwar nicht die gewünschte Gegenüberstellung mit

⁷⁹ Man hatte nachts durch einen bestochenen Diener eine öffentliche Dirne in das Zimmer hineingebracht, wo der greise Bischof von Köln schlief.

⁸⁰ Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 18—25 28; Apol. c. Arian. c. 50—54 57—60; Apol. ad Const. c. 3 f. 31. Theodoret a. a. O. 2, 9 f. Socr. a. a. O. 2, 22 f. 28. Sozom. a. a. O. 3, 20 f.; 4, 1. Lucifer Cal., De S. Athan. 1, 35. Daß Euphrates 346 auf einer Kölner Synode abgesetzt worden sei, wurde gleich der Echtheit der Synodalakten bestritten von Hartzheim, Binterim, Rettberg, Hefele, Duchesne, aber verteidigt von Viktor de Buck S. J. (Acta SS. Boll. 23. Oct.), Friedrich (Kirchengesch. Deutschlands I 271 ff. 277 ff. 295—300) und Monchamp. Hauck (Kirchengesch. Deutschlands I², Leipzig 1898, 51) lehnt mit Recht die Synode als unecht ab, ebenso Duchesne, Le faux concile de Cologne 346: Revue d'hist. ecclés. 1902, 10 ff., gegen den ohne Erfolg Monchamp (Pour l'authenticité des actes du concile de Cologne de 346: Acad. de Belgique. Bull. de la classe des lettres V [1902] 245 ff.) die Echtheit zu verteidigen suchte. Vgl. Rasneur im Bulletin de la commission d'hist. LXXII, Brüssel 1903, 27 ff.; Quentin, Le concile de Cologne de 346 et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardica: Revue Bénédict. 1906, 477 ff.

seinen Anklägern, wohl aber Briefe an die Beamten Ägyptens zur Sicherung seiner unbehelligten Rückkehr gewährte und die Klagschriften gegen ihn vernichten ließ. In Antiochien mußte Athanasius mit den Eustathianern in einem Privathause Gottesdienst halten, da die Arianer alle Kirchen innehatten. Als ihm der Kaiser den Wunsch äußerte, er möchte in Alexandrien den Arianern doch wenigstens eine Kirche einräumen, erklärte er sich bereit, falls diese dasselbe in Antiochien den Katholiken gewähren wollten, worauf aber die Arianer nicht eingingen. Auf der Weiterreise besuchte der große Bischof Jerusalem, wo Bischof Maximus ihm zu Ehren eine Synode hielt, die ebenfalls die Alexandriner zur Rückkehr ihres Oberhirten beglückwünschte. Am 21. Oktober 346 traf der Dulder nach sechsjähriger Verbannung bei seinen Gläubigen wieder ein, die ihn mit Jubel und Begeisterung empfangen. Er suchte mit Milde die ihm Abgeneigten zu gewinnen und hielt eine Synode zur Bekräftigung und Verkündigung der Beschlüsse von Sardika. Paulus von Konstantinopel, Asklepas von Gaza und Marcellus von Ankyra kehrten auf ihre Stühle zurück. Auch Ursacius und Valens, die eine andere Strömung zu erkennen glaubten, nahmen in Rom ihre Anklagen gegen Athanasius zurück, reichten dem Papste eine Retraktationsschrift ein und suchten die Gemeinschaft des so lange von ihnen bekämpften Athanasius zu erlangen⁸¹. Ein glücklicher Umschwung für die Katholiken schien eingetreten.

Die Antinicäner blieben inzwischen nicht müßig. Die auf ihrer antiochenischen Synode 344 entworfene „lange Formel“ (Makrostichos), worin sie sich gegen die Sabellianer, den Marcellus von Ankyra und seinen Schüler Photinus, aber auch gegen mehrere Sätze des Arius erklärten und den Sohn als dem Vater in allem ähnlich bezeichneten⁸², sandten sie durch die Bischöfe Eudoxius von Germanicia, Macedonius, Martyrius und Demophilus an die 345 zu Mailand versammelte abendländische Synode. Aber eine Einigung kam nicht zustande, da die orientalischen Bischöfe sich weigerten, die Irrlehre des Arius zu verurteilen. Die Mailänder Synode erklärte sich ebenfalls gegen Photinus, was 347 wiederholt ward, wo man die vorher zurückgewiesenen Gesuche von Ursacius und Valens der römischen Entscheidung gemäß bewilligte.

Photinus, Diakon, dann Bischof von Sirmium, war Schüler des Marcellus von Ankyra. Er unterschied zwischen dem Logos als der göttlichen Vernunft, einer unpersönlichen Kraft Gottes, und dem Sohne als der Einwohnung des Logos in dem Menschen Jesus. Der Logos ward nach Art der Älteren (S. 229 f.) einerseits als in Gott ruhend, anderseits als aus ihm nach außen zur Welterschöpfung hervorgehend gedacht. Seine besondere tätige

⁸¹ Athan., *Apol. c. Arian.* c. 58—60. Hilar., *Fragm. hist.* 2, ed. Verona 1730, 1297. Socr. a. a. O. 24. Sozom. a. a. O. 3, 23 f. Sulpic. Sev. a. a. O. 2, 36.

⁸² Über die *Ἐκθεσις μακρόστιχος* (es ist die sog. 4. Formel von Antiochien, oben S. 389, mit einer beigegeführten langen Erklärung in 10 Artikeln) vgl. Socr. a. a. O. 2, 19 20; Sozom. a. a. O. 3, 11; Athan. *De syn.* c. 26; Hilar., *Fragm.* 5, n. 4.

Wirksamkeit (ἐνέργεια δραστική) in Christus wurde nicht in die dem Leibe Christi mitgeteilte Beseelung, sondern in den erleuchtenden Einfluß auf den aus Seele und Leib bestehenden Menschen Jesus gesetzt, der durch diese Einwirkung begnadigt, über alle Propheten und Gottgesandten erhoben, Christus und (adoptierter) Sohn Gottes, uneigentlich auch Gott heißt. Wie der Sohn erst seit der Geburt Jesu aus Maria existiert, so hört auch sein Reich auf durch Zurückgabe der Herrschaft an Gott (1 Kor 15, 24 f.). Diese Lehre, die nichts von der Dreipersonlichkeit in der Gottheit enthält, ist mit der des Paulus von Samosata wie auch mit der des Sabellius nahe verwandt. Photinus, um 349 oder 350 von den in seiner Bischofsstadt versammelten Orientalen abgesetzt, fügte sich um so weniger, als er in seiner Gemeinde seiner Predigten wegen sehr beliebt war; er wandte sich an den Kaiser und beantragte eine öffentliche Disputation mit seinen Gegnern. Diese fand in Gegenwart kaiserlicher Kommissäre zwischen ihm und dem Halbarianer Basilius von Ankyra statt und wurde von Schnellschreibern aufgezeichnet. Photinus ward für der Häresie überführt erklärt, seine Absetzung bestätigt und die Strafe der Verbannung hinzugefügt. Auf der Flucht schrieb er zugleich griechisch und lateinisch ein Buch gegen alle Häresien, worin er seine eigene verteidigte. Seine Verurteilung ward 355 zu Mailand wiederholt. Unter Julian durfte er nach Sirmium zurückkehren; aber Kaiser Valentinian vertrieb ihn abermals 364; er starb 366. Es bestand eine Sekte der Photinianer, deren Taufe die Synode von Arles (443 oder 452 can. 16) für ungültig erklärte; die Sekte scheint sich jedoch nicht weit ausgebreitet zu haben⁸³.

Die Aussichten der Häretiker wurden bedeutend günstiger, als Kaiser Konstantin 350 durch den Usurpator Magnentius getötet ward. Letzterer suchte sich in Ägypten Anhang zu verschaffen. Athanasius aber, den auch Konstantius damals noch seines Wohlwollens versicherte, befestigte, ohne der erfahrenen Unbilden zu gedenken, das Volk in der Treue gegen den rechtmäßigen Kaiser. Gleichwohl sann die Arianer auf neue Anklagen wider ihn. Als Konstantius (September 351) den Usurpator Magnentius besiegt hatte und bald darauf Alleinherrscher im ganzen Reiche wurde, setzte sich Valens von Mursa bei dem Kaiser in Gunst und nahm mit Ursacius auf Anraten des Leontius von Antiochien sein früheres Bekenntnis zurück, das ihnen nur die Furcht vor dem Kaiser Konstantin abgepreßt haben sollte. Beide verbanden sich mit Theodor von Heraklea, Narcissus von Neronias, Basilius von Ankyra, Eudoxius von Germanicia und andern Feinden des nicänischen Konzils⁸⁴. Auf einer Synode von Sirmium 351 wurde die Verurteilung des Photinus erneuert und ein sehr allgemein ge-

⁸³ Athan. a. a. O. c. 26 f. Theodoret, Haer. fab. 2, 10. Socr. a. a. O. 2, 30. Sozom. a. a. O. 4, 6. Hilar., De syn. c. 38. Epiph., Haer. 71, 1 f. (ebd. n. 2—6 die Disputation mit Basilius). Vigil. Taps., Contra Arianos, Sabellianos et Photin. dialogus, in Bibl. PP. Lugd. VIII 754. Hefele, Konziliengesch. I² 634 ff. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III 123—124.

⁸⁴ Über den Brief des Kaisers an Athanasius Athan., Apol. ad Const. c. 23; Hist. Arian. ad mon. c. 24. Über Valens und Ursacius Athan. a. a. O. c. 28 f. Sulpic. Sev., Chron. 2, 38.

haltenes Symbolum (das vierte antiochenische) mit 27 Anathematismen aufgestellt. Die nicänische Lehre, insbesondere das Homousios, sollte möglichst schonend beseitigt, der schroffe Arianismus verdammt, der Ursprung des Sohnes vom Vater nachdrücklich hervorgehoben, im ganzen eine vermittelnde Richtung zur Geltung gebracht werden, wie sie den Wünschen des den „Extremen“ abgeneigten Kaisers entsprach⁸⁵. Das meiste daran war rechtgläubig; aber dem katholischen Glauben geschah nicht Genüge, weshalb Athanasius die Formel entschieden verwarf (erste sirmische Formel).

Konstantius gab sich ganz den mehr oder weniger arianisch gesinnten Hofbischöfen hin, die ihn darum willig auch als Herrn in der Kirche anerkannten, während die Katholiken die Selbständigkeit der Kirche vertraten und oft seinen Befehlen zu widerstehen sich genötigt sahen. In noch größerem Maßstabe als früher betrieben die Häretiker ihre Machenschaften; nicht bloß neue Anklagen wider ihre Gegner wurden ersonnen, sondern auch falsche Schriftstücke auf deren Kosten in Umlauf gesetzt⁸⁶. In Rom, wohin Konstantius sich im Frühjahr 352 begab, war dem Papste Julius († 12. April) am 17. Mai Liberius gefolgt. Ihm, der — unbestritten in den vier ersten Jahren seines Pontifikates — sich so entschieden für die Sache des Athanasius erklärte und die Gemeinschaft mit den Gegnern des nicänischen Konzils dermaßen mied, daß er selbst der Kaiserin die für die Armen Roms bestimmten Almosen zurücksandte, indem er sie an ihre arianischen Bischöfe verwies⁸⁷, wagte man ein Schreiben beizulegen, worin er dem Athanasius, weil er sich nicht vor ihm zur Verantwortung gestellt habe, die Gemeinschaft aufkündigte und sie den Eusebianern zusicherte, was himmelweit von seinen Gesinnungen entfernt war.

Athanasius suchte ohne Erfolg durch mehrere an den Kaiser abgeordnete Bischöfe Ägyptens die neuen wider ihn vorgebrachten Anklagen zu widerlegen; nach dem Selbstmorde des Magnentius (August 353) war Konstantius ganz und gar für seinen Sturz gewonnen. Die neuen Anklagen waren: er habe Haß und Zwietracht zwischen Konstantius und seinem verstorbenen Bruder angestiftet, den Usurpator Magnentius begünstigt und ihm ehrerbietig geschrieben, in einer noch nicht feierlich eingeweihten Kirche Gottesdienst gehalten, seine kirchliche Gewalt über deren Grenzen hinaus ausgedehnt und einer Vorladung des Kaisers nicht Folge geleistet. Auf den Wunsch des Papstes Liberius, der diesen Anklagen keinen Glauben beimaß, aber auch auf Drängen des Ursacius und des Valens kam 353 eine Synode zustande, nicht in Aquileja, wie es Liberius beantragte, sondern in Arles, wo gerade der Kaiser sich aufhielt. Die hier versammelten Bischöfe wurden durch die Drohungen und Gewalttätigkeiten des Kaisers so eingeschüchtert, daß sie zuletzt die Verurteilung des Athanasius unterschrieben, darunter sogar die päpstlichen Legaten Vinzenz, Bischof von

⁸⁵ Über die Synode von Sirmium 351 Athan., De syn. c. 27; Hilar., De syn. c. 38.

⁸⁶ Über die von Arianern gefälschten Briefe vgl. Athan., Apol. ad Const. c. 6 11 19.

⁸⁷ Über die Haltung des Liberius in der ersten Zeit vgl. Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 35 f.; Theodoret, Hist. eccles. 2, 16.

Capua, und Marcellus, ein anderer süditalienischer Bischof; nur Paulinus von Trier widerstand und ward deshalb nach Phrygien verwiesen. Viele entschuldigten sich damit, daß sie nicht den Glauben, sondern nur einen Menschen verworfen hätten; aber Bischof Lucifer von Cagliari wies nach, daß die Verfolgung des Athanasius eine Verfolgung des katholischen Glaubens sei. Papst Liberius verwarf in tiefer Betrübnis und Entrüstung den Schritt seiner Gesandten und machte dies allen Bischöfen kund. Er beauftragte die Bischöfe Lucifer von Cagliari und Eusebius von Vercelli, in Verbindung mit den von ihm abgeordneten Geistlichen die Versammlung einer neuen Synode vom Kaiser zu erwirken. Am Hofe ging man darauf ein, weil man jetzt auch im Abendlande der arianischen Partei die Herrschaft sichern wollte⁸⁸.

In Gegenwart des Kaisers ward 355 die Synode zu Mailand gehalten, auf der über 300 abendländische und nur wenige morgenländische Bischöfe erschienen. Bei den ersten Beratungen in einer Kirche drang Eusebius von Vercelli auf Unterzeichnung der nicänischen Definition, und Bischof Dionysius von Mailand wollte den Anfang machen; aber Valens entriß ihm das Blatt und erklärte, das dürfe in keiner Weise geschehen. Das Gerücht von der Gefahr für den katholischen Glauben brachte die Stadt Mailand in die größte Aufregung, weshalb die Sitzungen von der Kirche in den kaiserlichen Palast verlegt wurden, wo Konstantius zuerst hinter einem Vorhange den Verhandlungen zuhörte, dann selbst offen hervortrat. Alle sollten den Athanasius verdammen und mit den Arianern in Gemeinschaft treten. Als die katholischen Bischöfe erklärten, dieses Ansinnen sei dem Kirchengesetz entgegen, sagte Konstantius: „Was ich will, muß als Kirchengesetz gelten“, und berief sich auf die syrischen Bischöfe, die ganz seinem Willen folgten, wie außerdem auf seine Waffentaten und auf einen von ihm gehabt Traum; er bedrohte die Widerstrebenden mit Tod oder doch Verbannung. Die an den Kaiser gerichtete Mahnung, er möge Gottes Gericht fürchten, nicht Geistliches und Weltliches vermengen, nicht die arianische Häresie in die Kirche einführen, blieb ohne jede Wirkung; die Bischöfe sollten wählen zwischen der Unterschrift der Verdammung des Athanasius und dem Exil. Mit Ausnahme von wenigen Bischöfen gaben schließlich die meisten Teilnehmer ihre Unterschrift, darunter auch Fortunatian von Aquileja und Saturninus von Arles, das Haupt der arianischen Partei in Gallien. Die standhaften Bischöfe wurden zum Exil verurteilt: Lucifer von Cagliari ward nach Germanicia in Syrien, Eusebius von Vercelli nach Skythopolis in Palästina, Dionysius von Mailand, an dessen Stelle der arianische Kappadozier Auxentius kam, der nicht einmal der lateinischen Sprache mächtig war, nach Kappadozien verbannt; der römische Diakon Hilarius ward gegeißelt und ebenfalls exiliert. Der Kaiser sah in dem errungenen Vorteil einen glänzenden, nach allen Seiten hin auszu-

⁸⁸ Über die Synode von Arles Athan., *Apol. ad Const.* c. 27; Sulpic. Sev. a. a. O. 2, 39.

nützenden Sieg. Das Reich wurde von einer Schar von Spähern und Beamten durchzogen, viele Bischöfe an das Hoflager beschieden und dort mit Drohungen bearbeitet, bis sie sich fügten; die Standhaften traf die Verbannung. Den Staatsbeamten ward die Gemeinschaft mit Athanasianern untersagt. In Alexandrien wurden die bischöflichen Einkünfte den Arianern zugewiesen, und der Bischof ward aufgefordert, sich aus der Stadt zu entfernen, da man die Anhänglichkeit des Volkes an ihn noch scheute⁸⁹.

Vor allem suchte man den römischen Bischof Liberius zu gewinnen oder zu stürzen⁹⁰. Die Arianer beschuldigten ihn der unrechtmäßigen Weihe, der zu weit gehenden Ausdehnung seiner Rechte, der Beseitigung einiger dem Athanasius ungünstigen Urkunden und des Ungehorsams gegen den Kaiser. Dieser, dem das „überwiegende Ansehen des Bischofs der Ewigen Stadt“ wohl bekannt war, der alle besiegt glaubte, wenn er ihn überwunden hätte, sandte den vielvermögenden Eunuchen Eusebius nach Rom, um Liberius durch Geschenke und Drohungen zur Unterschrift gegen Athanasius und zur Gemeinschaft mit den Arianern zu bewegen. Liberius wies Anträge wie Geschenke zurück. Der Eunuch entfernte sich drohend und legte die Geschenke in der Peterskirche nieder, von wo sie der Papst wieder zurückzustellen befahl. Der beleidigte Eunuch bewirkte durch seinen Bericht den kaiserlichen Befehl an den Stadtpräfekten, den Papst an das Hoflager zu bringen, nötigenfalls mit Gewalt. In Rom wurden die Anhänger des Liberius schwer verfolgt und dieser selbst durch Wachen in seinem Verkehr beschränkt. Endlich ward er aus Furcht vor der Liebe des römischen Volkes mitten in der Nacht von Rom abgeführt und vor den Kaiser gebracht, dem er mit apostolischem Freimut sein schweres Unrecht vorhielt, indem er sich bereit erklärte, lieber alles zu erleiden, als mit den Ariomaniten sich zu verbinden. Er verteidigte den nicänischen Glauben, die Unschuld des Athanasius und die Unabhängigkeit der Kirche, deren Gesetze ihm höher stehen mußten als die Heimat. Der Kaiser wollte ihm erst Bedenkzeit geben, die aber

⁸⁹ Socr. a. a. O. 2, 36. Sozom. a. a. O. 4, 9. Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 31—34 76. Hilar., Ad Constantium Aug. l. 1 (Migne, Patr. lat. 10, 563 f.). Sulpic. Sev., Chron. 2, 39, ed. Halm S. 92 f. Lucifer Calar., De non conveniendo cum haereticis; Moriendum esse pro Filio Dei (Migne, Patr. lat. 13, 767 f. 1007 f.).

⁹⁰ Die Arianer sagten (bei Athan., Hist. Arian. c. 35): εἰ τὸν Λιβέριον πείσαιμεν, ταχέως πάντων κρατήσομεν (ebd. c. 35—41). Über die weiteren Vorgänge vgl. Ammian. Marcell., *Res. gest.* l. 15, c. 7: „Liberius, christianae legis antistes, a Constantio ad comitatum mitti praeceptum est, tamquam imperatoris iussis et plurimorum sui consortium decretis obsistens . . . Hunc (Athan.) per subscriptionem abüicere sede sacerdotali . . . Liberius monitus perseveranter renitebatur, nec visum hominem nec auditum damnare nefas ultimum saepe exclamans, aperte sc. recalcitrans imperatoris arbitrio. Id enim ille, Athanasio semper infestus, licet sciret impletum, tamen auctoritate quoque, qua potiores aeternae urbis episcopi, firmari desiderio nitebatur ardenti: quo non impetrato Liberius aegre populi metu, qui eius amore flagrabat, cum magna difficultate noctis medio potuit asportari.“

seinen Sinn nicht ändern konnte; darauf verbannte ihn Konstantius nach Beröa in Thrazien, wo er von allen Bekannten und Freunden getrennt war. Die Geldunterstützung des Kaisers und der Kaiserin wies er entschieden zurück. Auch Hosius von Corduba, der nahe an 100 Jahre alt und mehr als 60 Jahre Bischof war, ward an das Hoflager berufen, zwar vorerst entlassen, aber infolge neuer Aufreizungen der Arianer und eines mutigen Schreibens an den Kaiser nach Sirmium verbannt. Athanasius, dem der Dux Syrianus versprochen hatte, bis zur Rückkehr der an den Kaiser abgeordneten Alexandriner seine Kirche nicht beunruhigen zu wollen, ward trotzdem am 9. Februar 356 in der Kirche des Theonas bei einer Vigilie überfallen. Soldaten umzingelten das Gotteshaus, Pfeile flogen in die Kirche, während er ruhig auf seinem Stuhle sitzen blieb und erst für die Sicherheit der Gläubigen sorgen wollte. Nachdem der größte Teil des Volkes sich verlaufen hatte, gelang es seinen Freunden, ihn fortzuschleppen, um ihn den Händen der Häscher zu entreißen, worauf er an verschiedenen Orten, zum Teil in der Wüste, sich verborgen hielt. Furchtbar war die Verfolgung der ägyptischen Katholiken; den alexandrinischen Stuhl erhielt der Arianer Georg, der sich mit Waffengewalt in den Besitz der Kirchen setzte, wobei es viele Tote und Verwundete gab, und die schwersten Frevel begehen ließ. In Gallien hielt 356 Saturnin von Arles mit Ursacius und Valens eine Synode zu Beziers. Hilarius, seit 350 Bischof von Poitiers, vertrat vergeblich den katholischen Glauben mit allem Nachdruck; er ward bei dem Cäsar Julian und dann beim Kaiser selbst angeklagt und darauf nach Phrygien verwiesen⁹¹. Der arianische Despotismus war auf seinem Gipfelpunkt angekommen; der katholische Glaube schien gestürzt⁹².

E. Die Spaltungen unter den Gegnern des nicänischen Konzils.

Während die Häresie äußerlich triumphierte, gab sich immer mehr ihre innere Zersplitterung kund. Der schon längst vorhandene Gegensatz zwischen den strengen Arianern — die die Wesens-unähnlichkeit zwischen Vater und Sohn und die Erschaffung des Sohnes aus dem Nichts behaupteten (daher Anomöer und Exukontianer genannt) — und den Halbarianern — die der Wesensgleichheit von Vater und Sohn sich widersetzten, aber eine Wesens-ähnlichkeit (Homoiusie, daher Homoiusianer) gelten ließen, wobei sie wieder verschiedene Formeln festhielten⁹³, und die zum Teil durch

⁹¹ Athan., Hist. Arian. c. 42 45 72 f. 80 f.; De fuga c. 24; Apol. ad Const. c. 26. Vgl. den Vorbericht der Festbriefe bei Larso, Die Festbriefe des hl. Athanasius, Bischofs von Alexandrien S. 35, Nr. 27 f. Sozom. a. a. O. 4, 10. Über Hilarius: Largent, Saint-Hilaire (Les Saints), Paris 1902.

⁹² Athan., Hist. Arian. c. 30 67 f. 74. Lucifer Calar., De non conveniendo cum haereticis. Hilar., Ad Constantium libri 2; Contra Constantium.

⁹³ Sulpic. Sev., Chron. 2, 40, S. 93: „Interea Ariani non occulte, ut antea, sed palam ac publice haeresis piacula praedicabant; quin etiam synodum Nicaenam pro

bloße Mißverständnisse von den Katholiken getrennt waren, trat immer mehr hervor.

Die strengen Arianer, die vor erlangtem Siege sich zurückgehalten hatten, traten jetzt kühn mit ihrer eigentlichen Lehre hervor. An ihrer Spitze standen Aëtius, seit 350 Diakon und Lehrer in Antiochien⁹⁴, sowie sein Schüler, der Kappadozier Eunomius⁹⁵, beide Dialektiker, Gegner der Aszese, aber folgerichtiger als die andern Arianer, gewandte Sophisten. Das ganze Wesen des Christentums lag ihnen in der Aufklärung des Verstandes, in der theoretischen Erkenntnis der göttlichen Dinge. Sie lehrten, das Wesen Gottes sei dem menschlichen Geiste vollständig erfäßbar; das Ungezeugtsein des Vaters als absolute Einfachheit ward als das Wesentliche der Gottheit gedacht, dem Sohn als Gezeugtem die Gottheit abgesprochen, eine ewige Zeugung als widersinnig bezeichnet und der ganze Unterschied zwischen dem Sohne und den Geschöpfen darin gefunden, daß der Vater jenen unmittelbar, diese mittelbar erschaffen habe. Indem Eunomius die unterscheidenden Merkmale der zwei göttlichen Personen mit ihrem Wesen gleichsetzte, folgerte er aus der Verschiedenheit jener Merkmale die Wesensungleichheit und Unähnlichkeit beider, verwarf daher das Homousios wie das Homoiusios. Der Sohn war aber nach ihm nicht auf dem Wege sittlichen Ringens, sondern durch den uranfänglichen Willen des Vaters zur göttlichen Würde erhoben und auch der vollkommenen Erkenntnis des Vaters um so mehr teilhaftig, als ja dessen Wesen allen Menschen begreiflich sein sollte.

Weit zahlreicher waren dagegen die Halbarianer, die teils durch den Ausdruck „ähnlichen Wesens“ (ὁμοιούσιος) dem Konzil von Nicäa möglichst nahekommen und den Sabellianismus durchaus vermeiden, teils aber verblümt den arianischen Subordinatianismus festhalten wollten. Häupter der Halbarianer waren die Bischöfe Basilius von Ankyra, Georg von Laodicea, Theodor von Heraklea, Auxentius von Mailand u. a. Sie wurden erst durch das kühne und

se interpretantes, quam unius litterae adiectione corruperant, caliginem quandam iniecerant veritati. Nam ubi ὁμοούσιον erat scriptum, quod est unius substantiae, illi ὁμοιούσιον, quod est similis substantiae, scriptum esse dicebant, concedentes similitudinem, dum adimerent unitatem (sc. die Ἡμιάρητοι, Ὁμοιουσιασταί, vgl. Epiph., Haer. 78). Sed quidam ex his ultra processerant, ἀνομοιουσίαν, i. e. dissimilem substantiam confirmantes“ (sc. die Ἀνόμοιοι, Ἐξουκόντιοι, Ἐτερουσιασταί, vgl. Epiph. a. a. O. 76).

⁹⁴ Aëtius, genannt ὁ ἄθεος, aus Cölesyrien, Aristoteliker (Socr. a. a. O. 2, 35; 4, 7. Theodoret, Hist. eccles. 2, 19, al. 24. Philostorg. a. a. O. 3, 16 27. Sozom. a. a. O. 3, 15; 4, 12; 6, 26), schrieb ein συνταγματίον (Epiph. a. a. O. 76, 10. Mai, Nova Coll. VII, 1, S. 71 f. 202) und mehrere Briefe an Konstantius.

⁹⁵ Eunomius († 395), gegen den Basilius und Gregor von Nyssa eigene Werke verfaßten, von dem auch die Partei den Namen Eunomianer erhielt (Philostorg. a. a. O. 8, 12 18. Theodoret a. a. O.; Haer. fab. 4, 3. Socr. a. a. O. Sozom. a. a. O. 6, 26), schrieb eine ἐκθεσις τῆς πίστεως und einen Apologeticus (H. Valesius, Nota in Socr. 5, 10. Fabric., Biblioth. gr. VIII 262), dann λόγοι περὶ τοῦ υἱοῦ (Fragm. ex l. 3. Mai a. a. O. VII 1, S. 252). Vgl. Klose, Gesch. und Lehre des Eunomius, Kiel 1833. Albertz, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius (Diss.), Wittenberg 1908. Diekamp, Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse: Byzantin. Zeitschr. 1909, 1 ff.

rücksichtslose Auftreten der Anomöer zu energischen Schritten bestimmt. Auf der zweiten Synode zu Sirmium 357, auf der Valens und Ursacius, Potamius von Lissabon und Germinius von Sirmium den größten Einfluß hatten, wurden die nicht in der Schrift enthaltenen Ausdrücke, insbesondere Homousios und Homoiusios, verboten, der Sohn (nach Jo 14, 28) als geringer denn der Vater und diesem unterworfen bezeichnet — die Person, durch die der Heilige Geist sei —, vor der Annahme von zwei Göttern gewarnt und so die Herrschaft des Arianismus angebahnt (zweite Formel von Sirmium). Dasselbe geschah auf einer antiochenischen Synode des gleichen Jahres unter dem dortigen Bischof Eudoxius, den Bischöfen Acacius von Cäsarea und Uranius von Tyrus. Dagegen versammelten sich andere halbarianische Bischöfe im Oktober zu Ankyra, wo der Bischof Basilius ein Hauptführer der Vertreter des *ὁμοιούσιος* war⁹⁶. Sie verwarfen in mehreren Anathematismen die schroffen Lehren der Anomöer, insbesondere die Behauptungen, der Sohn sei ein bloßes Geschöpf und dem Wesen nach dem Vater unähnlich, indem sie sich auf die früheren Formeln von Antiochien und Sirmium (gegen Photinus) stützten. Als Abgeordnete dieser Synode gingen Basilius von Ankyra, Eustathius von Sebaste und Eleusius von Cyzikus nebst dem Hofgeistlichen Leontius mit einem Synodalschreiben zu Konstantius und gewannen ihn für ihre Sache, so daß er mit Zurücknahme bereits erlassener Briefe sich zu Gunsten der Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater aussprach und noch Ende 358 eine neue (dritte) Synode von Sirmium halten ließ, die die Lehrformel der Halbarianer vollständig und mit Verwerfung des Anomöismus verkündigte: der Sohn sei der Schrift gemäß in allem dem Vater ähnlich; doch sollte der den Laien unverständliche, unbiblische Ausdruck „Wesen“ (*οὐσία*) völlig aufgegeben werden; ebenso wurde das *ὁμοούσιος* umgangen (dritte Formel von Sirmium). Mehrere Eunomianer wurden verbannt; die Abschriften der zweiten sirmischen Formel sollten vernichtet und auf Grundlage der halbarianischen Lehre die Bischöfe geeinigt werden⁹⁷.

Auch Papst Liberius, durch die Verbannung gebrochen und die Bedrängnis seiner Anhänger bewogen, soll dieser dritten Formel von Sirmium endlich seine Unterschrift gegeben und damit seine Rückkehr nach Rom erkaufte haben, wie von einigen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrhunderts mehr oder weniger klar ausgesprochen wird⁹⁸. Andere, bei denen man eine Mitteilung

⁹⁶ Über Basilius von Ankyra Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* III 124–128.

⁹⁷ Athan., *De syn. c. 28*. Socr. a. a. O. 2, 30. Hilar., *De syn. c. 11*.

⁹⁸ Athan., *Apol. c. Arian. c. 89* (Migne, *Patr. gr.* 25, 409); *Hist. Arian. ad mon. c. 41* (ebd. Kol. 741). Hilar., *Contra Constantium c. 11* (Migne, *Patr. lat.* 10, 589). Philostorg., *Hist. eccles. 4, 3* (Migne, *Patr. gr.* 65, 517). Hieron., *Chronicon, ad a. Chr. 352* (ed. Schoene II 194; Migne, *Patr. lat.* 27, 683); *De vir. ill. c. 97* (Migne a. a. O. 23, 697). Faustini et Marcellini *Libellus precum*,

hätte erwarten sollen, enthalten nichts darüber, und Rufin (Ende des 4. Jahrhunderts) sagt bereits, er habe nichts Sicheres darüber feststellen können, ob Liberius wegen Nachgiebigkeit gegen Konstantius oder aus Rücksicht des Kaisers gegen die Römer aus der Verbannung zurückgekehrt sei⁹⁹. Dasselbe Urteil gilt auch heute noch. Allein wenn auch, was am wahrscheinlichsten ist, Liberius in irgend einer Weise den Semiarianern gegenüber nachgiebig war und die dritte sirmische Formel, die das *ὁμοούσιος* der nicänischen Definition preisgab, unterzeichnet hat, jedoch mit einer Erklärung, die seine rechtgläubige Auffassung bekundete, so hat er damit keine Glaubensentscheidung erlassen, keine Irrlehre der Kirche aufgedrängt, sondern bloß zur Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft mit den Semiarianern, die größtenteils dem Nicänum sehr nahe standen, ein zu weitgehendes Entgegenkommen gezeigt, ohne den Glauben an die wahre Gottheit des Logos in Frage zu stellen¹⁰⁰. Konstantius ließ den Liberius zurückkehren, während der Gegenbischof Felix aus der Stadt vertrieben ward. Auch von dem greisen Hosius wird berichtet, daß er diese Formel und damit die Verdammung des Homousios unterschrieben habe¹⁰¹.

Praef. (ebd. 13, 81). Sozom. a. a. O. 4, 15 (Migne, Patr. gr. 67, 1176). Vgl. Kirch, *Enchiridion font. hist. eccl.*, passim.

⁹⁹ Rufin., *Hist. eccles.* I (10), 27 (ed. Mommsen, Eusebius' Werke II 1, Leipzig 1908, 990—991, in: Die griech. christl. Schriftsteller). Vgl. Theodoret, *Hist. eccles.* 2, 17; Sozr. a. a. O. 2, 37; Sulpic. Sev., *Chron.* 2, 39; Ambr., *De virg. ad Marcell.* 3, c. 1; Basil., *Ep.* 263, c. 3 (Migne, Patr. lat. 32, 89). S. unten § 7.

¹⁰⁰ Savio, *Il papa Liberio e le falsificazioni degli Ariani: Civiltà cattol.* 1907 I 712 ff.; II 528 ff. 683 ff.; *La questione di papa Liberio (Fede e Scienza)*, Rom 1907; *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio*, ebd. 1909 (aus der Civ. catt.); *Punti controversi nella questione di papa Liberio: Civiltà cattol.* 1910 III 408—419, mit mehr. Forts.; *L'anno dell'esiglio di Liberio*, ebd. 1911, 175—192. Turmel, *Le pape Libère: Revue cathol. des églises* 1906, 593 ff. Zeiller, *La „chute“ du pape Libère: Revue pratique d'apologétique* III (1907) 589 ff.; *La question du pape Libère: Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét.* III (1913) 20—51. Sinthern, *De causa p. Liberii: Slavorum litterae theol.* 1908, 137 ff. Schicktanz, *Die Hilariusfragmente (Diss.)*, Breslau 1905. Duchesne, *Libère et Fortunatien: Mélanges d'arch. et d'hist.* 1908, 31—78. J. Chapman, *The contested Letters of Pope Liberius: Revue Bénéd.* 1910, 22 ff. und mehrere Forts. Die vier lateinischen Briefe über den Abfall des Liberius (in der Ausgabe der Werke des hl. Hilarius von A. L. Feder [Corp. script. eccl. lat.], Wien 1916) und andere darauf bezügliche Aktenstücke (Jaffé, *Reg. Rom. Pont.*, 2. ed. Nr. 222 224 f.) sind sehr umstritten; jene vier Briefe werden von einzelnen neuen Forschern (Savio, Chapman) als unecht, von andern (Duchesne, Wilmart, Feder) als echt angesehen; vgl. den Bericht von Feder: *Theol. Revue* 1910, 105—109; Bardenhewer a. a. O. 586—588.

¹⁰¹ Von Hosius sagt Sulpicius Severus (*Chron.* 2, 40, S. 93 f.): „Osium quoque ab Hispania in eandem perfidiam concessisse opinio fuit, quod eo mirum atque incredibile videtur, quia omni fere aetatis suae tempore constantissimus nostrarum partium et Nicaena synodus auctore illo confecta habebatur, nisi fatisciente aeo (etenim maior centenario fuit) deliraverat.“ Optat. Milev., C. Parmenian. Donat. 1, 4: „Si tamen Osius ab Hispanis damnatus, a Gallis est absolutus; sic fieri potuisse, ut falsis criminationibus Hispani circumventi et callida fraude insidiarum decepti contra innocentem ferrent sententiam, et postea pacifice in humilitate christiana cederent sententiae collegarum, quibus illius innocentia comprobata est.“ Vgl. Gams, *Kirchengesch. Spaniens* II 137—309. Über Hosius wird in ähnlicher Weise wie über Liberius in den Quellen berichtet, daß er eine Formel ohne das *ὁμοούσιος* unterzeichnet habe (Sozr. a. a. O. 2, 31. Sozom. a. a. O. 4, 12). Die

Um den Frieden und die Eintracht unter den Parteien im Orient und Okzident zu befestigen, beabsichtigte Konstantius die Veranstaltung einer neuen großen Synode zunächst zu Nicäa, gegen welche Stadt aber Basilius von Ankyra war, dann zu Nikomedien, was aber durch die Zerstörung der Stadt durch Erdbeben und Feuer am 24. August 358 vereitelt ward. Nach neuen Beratungen wurde, weil die Anomöer eine Vereinigung der zahlreichen orientalischen Halbarianer mit den katholischen Abendländern befürchteten, die Abhaltung zweier getrennter Synoden beschlossen: für die Morgenländer zu Seleuzia in Isaurien, für die Abendländer zu Rimini in Italien. Valens und Ursacius, die auf diesen Beschluß den größten Einfluß geübt hatten, setzten es auch durch, daß vorher eine der Doppelsynode vorzulegende Formel entworfen wurde, die den Semiarianern annehmbar wäre, ohne die Sache der Anomöer zu beeinträchtigen. Nach längeren Verhandlungen kam bei den zu diesem Behufe versammelten Bischöfen beider Teile am 22. Mai 359 die von Markus von Arethusa verfaßte, der dritten verwandte vierte sirmische Formel zur Annahme, die den Sohn als in allem dem Vater ähnlich erklärte und die Beseitigung des Wortes *Wesen* (οὐσία) anordnete. Das Ganze, von beiden Teilen verschieden verstanden (Basilius von Ankyra hob hervor: die Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater beziehe sich nicht bloß auf das Wollen, sondern auch auf das Sein), von den Halbarianern überhaupt mit Mißtrauen betrachtet, war ein Werk der Hofpolitik, in Gegenwart des Kaisers in der Form der weltlichen Aktenstücke und mit solchen Schmeicheleien gegen Konstantius abgefaßt, daß Athanasius leicht zeigen konnte, wie diese Hoftheologen dem Kaiser zuerkannten, was sie Christo absprachen.

In Rimini fanden sich im Juli 359 über 400 Bischöfe ein, darunter Restitutus von Karthago, Phöbadius von Agen, Servatius von Tongern. Gegen 80 waren arianisch gesinnt, ihre Häupter waren Ursacius, Valens, Germinius und Auxentius, und ihnen stand der Präfekt Taurus zur Seite, dem für den Fall des Gelingens der kaiserlichen Pläne das Konsulat verheißen war. Valens und seine Genossen empfahlen dringend die Annahme der mitgebrachten sirmischen Formel; die katholischen Bischöfe aber forderten die Verdammung der arianischen Irrlehre und bekräftigten, als die Gegner nicht darauf eingingen, die nicänischen Beschlüsse sowie den Gebrauch des

Angabe, daß er Verfasser der zweiten sirmischen Formel sei (Hilar., *De syn. c. 11*), ist sicher nur durch Hinterlist verbreitet worden. Epiphanius (*Haer. 73, 14*) und Phöbadius von Agennum (*C. Arian. c. 23*; Migne, *Patr. lat. 20, 30*) setzen die von Hosius der zweiten sirmischen Formel gegebene Unterschrift voraus. In den Schriften des Athanasius wird das Nachgeben des Hosius sogar häufiger erwähnt als das des Liberius: *Apol. c. Arian. c. 89*; *De fuga c. 5* heißt es, Hosius habe momentan nachgegeben; *Hist. Arian. ad mon. c. 45*: Hosius habe sich zur Gemeinschaft mit Ursacius und Valens, nicht aber zur Unterschrift gegen Athanasius bewegen lassen, in seinem Testamente die ihm zugefügte Gewalt hervorgehoben, den Arianismus aber feierlich verdammt. J. S. Blanes, *La cuestión de Osio, obispo de Córdoba, y de Liberio, obispo de Roma*. Madrid 1928.

Wortes οὐσία, indem sie zugleich die Wortführer der Häretiker für abgesetzt erklärten. Beide Teile hielten nun getrennte Zusammenkünfte und sandten Abgeordnete an den Kaiser. Ursacius und Valens kamen den Gesandten der katholischen Bischöfe zuvor und bewirkten, daß der Kaiser diese nicht vorließ, sondern ihnen in Adrianopel zu warten befahl, bis er Zeit finde. Sie wurden dann durch alle möglichen Mittel bearbeitet und dahin gebracht, daß sie zu Nike in Thrazien mit den Arianern in Gemeinschaft traten und (Oktober 359) eine der letzten sirmischen ganz ähnliche Formel unterschrieben, worin jede Bestimmung über die „Usia“ untersagt und der Sohn als „dem Vater ähnlich (mit Weglassung der den Anomöern unbequemen Worte: in allem) gemäß der Schrift“ bezeichnet ward. Dieses Formular von Nike sollte bei den Unerfahrenen als das nicänische Bekenntnis gelten und nun auch von den zu Rimini zurückgehaltenen Bischöfen angenommen werden. Diese waren über ihre Abgeordneten sehr entrüstet, versagten ihnen die Gemeinschaft und verwarfen jede ihnen angesonnene Nachgiebigkeit. Aber nach und nach ward ihre Kraft gebrochen. Taurus war zu den äußersten Gewalttaten bereit; der lange Aufenthalt in Rimini, die Sehnsucht nach der Heimat, Drohungen und Verheißungen erschütterten viele Bischöfe. Die Arianer hielten ihnen vor, es sei eine große Verantwortlichkeit, wegen eines einzigen, unbiblischen, vielen anstößigen Wortes den Frieden zwischen Orient und Okzident unmöglich zu machen, da die Orientalen nie das Homousios annehmen würden; diese Hartnäckigkeit allein erzeuge die Unruhen und Spaltungen in der Kirche; es scheine, das Wort „gleichwesentlich“ stehe ihnen höher als Christus selbst. Manche glaubten ihr Gewissen damit beschwichtigen zu können, daß die Formel auch katholisch verstanden werden könne. Die Zahl der standhaften Bischöfe verminderte sich auf 20; aber auch diese wurden noch durch die List der Arianer hintergangen. Da sie nämlich gegen die größten Irrtümer des Arius mit Zustimmung der Gegner Anathematismen verfertigten, schob Valens noch den mehr als verfänglichen Satz ein, der Sohn Gottes sei kein Geschöpf wie die andern. Beide Teile glaubten gesiegt zu haben und schickten gemeinsame Gesandte an den Kaiser. Papst Liberius hatte an dieser Synode keinen Anteil genommen; er verwarf sie entschieden. Viele Bischöfe gestanden nachher, daß sie zu Rimini hintergangen worden seien. Diese Versammlung hatte kein Gewicht, so schrieb Papst Damasus an die Bischöfe Illyriens, da weder die Zustimmung des römischen Bischofs, dessen Urteil man vor allem erfragen mußte, noch des Vinzenz von Capua, noch anderer Bischöfe erfolgte, alles durch Trug und Gewalt geschah mit Verletzung jeglicher kirchlichen Ordnung¹⁰².

Noch größer war die Verwirrung der Orientalen zu Seleuzia. Unter den etwa 160 Bischöfen waren 105 Halbarianer, darunter Georg von Laodicea, Silvanus von Tarsus, Eleusius von Cyzikus, gegen 40 Anomöer, deren Häupter Acacius von Cäsarea (Palästina), Eudoxius von Antiochien, Georg von Alexandrien, Uranius von Tyrus waren, die übrigen (Ägypter) streng katholisch gesinnt. Auch der nach Phrygien verbannte Hilarius von Poitiers wurde zur Synode beordert und mit Achtung aufgenommen. Am 27. September 359 ward unter Vorsitz des kaiserlichen Kommissärs Leonas

¹⁰² Athan., De syn. c. 8 30; Ep. ad Afros c. 3; Ep. de syn. Arimini et Seleucia celebr. Soc. a. a. O. 2, 37. Theodoret, Hist. eccles. 2, 21 f. Epiph., Haer. 78, 12—22. Sulpic. Sev., Chron. 2, 41 f., ed. Halm S. 94 f. Mansi, Conc. Coll. III 293—335.

und im Beisein von Notaren zum Niederschreiben der Reden die erste Sitzung gehalten. Mehrere Bischöfe wollten zuerst das Leben einzelner Angeklagten untersucht wissen; aber nach dem Willen des Leonas mußte zunächst die Glaubenssache zur Verhandlung kommen. Die Anhänger des schroffen Arianismus, von ihrem Haupte Acacianer genannt, forderten offen Verwerfung des Nicänischen Konzils und Annahme der vierten sir-mischen Formel, was viele Bischöfe empörte. Silvanus von Tarsus schlug eine der antiochenischen Formeln von 341 vor, was auch vielfachen Anklang fand. Darüber entstand eine Trennung; die Acacianer verließen die Versammlung. Tags darauf unterschrieben die Halbarianer bei verschlossenen Türen ihr antiochenisches Symbolum. Acacius suchte bei den Seinen eine andere, von ihm verfaßte Formel durchzusetzen, deren Verlesung er in der dritten Sitzung (29. September) bewirkte. Darin wurden die Ausdrücke gleichen und ähnlichen Wesens als der Heiligen Schrift fremd verworfen, das Wort „unähnlich“ anathematisiert und der Sohn bloß dem Vater ähnlich (ὁμοίος) genannt. Acacius wollte so eine Mittelpartei zwischen Anomöern und Seminarianern bilden (Homöer, Acacianer). Über den Sinn der Formel ward in der folgenden Sitzung gestritten; die Semiarianer wollten, der Sohn sei dem Vater dem Wesen nach ähnlich, die Acacianer aber: dem Willen nach. Es kam keine Einigung zustande. Leonas erklärte die Synode für aufgelöst und wollte weiteren Sitzungen nicht mehr anwohnen. Die Mehrzahl aber versammelte sich wieder zur Untersuchung persönlicher Anklagen, lud den Acacius, Eudoxius, Georg und andere Bischöfe vor und sprach, als sie nicht erschienen, über sie und noch einzelne Bischöfe die Absetzung aus, während sie andere exkommunizierte. Statt des Eudoxius ward für Antiochien, wo fast nur die Aszeten Diodor und Flavian den katholischen Glauben aufrecht hielten, der Priester Anianus zu Seleuzia geweiht, den aber Leonas gefangen nehmen ließ und verbannte. Bei dieser Sachlage zerstreuten sich die versammelten Bischöfe, nachdem sie zehn aus ihrer Mitte an den Kaiserhof abgeordnet hatten. Allein auch ihnen waren die Gegner zuvorgekommen; Acacius und Eudoxius wußten sich bei Konstantius zu rechtfertigen und setzten es im Bunde mit Valens und Ursacius durch, daß die Abgeordneten von Seleuzia dieselbe Formel unterschreiben mußten, die den Abgesandten von Rimini aufgezwungen worden war. Nach diesem Siege hielten die Acacianer 360 eine Synode in Konstantinopel, die die Formel von Nike bestätigte, den Diakon Aëtius als Vertreter des Anomöismus, aber auch — und zwar nicht wegen des Glaubens, sondern wegen anderer Anklagen — viele semi-arianischen Bischöfe absetzte. Unter den Abgesetzten befanden sich Macedonius von Konstantinopel, Basilius von Ankyra, Eleusius von Cyzikus, Cyrill von Jerusalem, Eustathius von Sebaste. Den Stuhl der Kaiserstadt nahm Eudoxius ein (bereits sein drittes Bistum, da er zuerst Bischof von Germanicia, dann von Antiochien gewesen war). Dieser gewandte Heuchler bewirkte trotz der Absetzung des Aëtius, mit der es ihm nie Ernst war, daß dessen Schüler Eunomius das Bistum Cyzikus erhielt. Die Formel von Nike aber ward unter Androhung des Exils allen Bischöfen des Kaiserreiches zur Unterschrift zugesandt. Der Kaiser glaubte, auf dieser Grundlage den Kirchenfrieden wiederhergestellt zu haben¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Athan., De syn. c. 12. Greg. Naz., Or. 21, n. 22. Socr. a. a. O. 2, 39 f. Sozom. a. a. O. 4, 22. Theodoret a. a. O. 2, 27. Sulpic. Sev. a. a. O. 2, 42 f. 45.

In Wirklichkeit war aber nur die größte Verwirrung über die Kirche gekommen. Eine Menge Glaubensformeln (fünf antiochenische, vier sirmische, die von Nike, die des Acacius und von Konstantinopel) waren aufgestellt, von denen keine genügendes Ansehen besaß, so daß niemand wußte, woran er sich halten sollte, und viele Gleichgesinnte, durch Mißverständnisse voneinander getrennt, sich feindlich gegenüberstanden. Die Halbarianer wurden von den Katholiken nicht zu den Ihrigen gerechnet und doch von den Anomöern verfolgt; ihre Formeln hatten durch kaiserliche Befehle das Übergewicht erlangt, und doch waren ihre Urheber größtenteils der Ungnade des Hofes verfallen. Allenthalben zeigte sich die Willkür der weltlichen Gewalt, das Synodalinstitut selbst kam in Mißkredit durch die Neigung des Kaisers, immer neue Synoden zu halten, wodurch die staatliche Post fast zu Grunde gerichtet ward¹⁰⁴. Die Verfolger der Kirche waren jetzt keine äußern Feinde, sondern ihre Glieder. Der offizielle Schein war dem tatsächlichen Sein ganz entgegen: „Der Erdkreis wunderte sich“, sagt Hieronymus, „daß er arianisch war“¹⁰⁵. Die Arianer waren den Katholiken an Zahl nicht überlegen. Die Römer und Alexandriner hingen mit aller Entschiedenheit dem nicänischen Glauben an; zu Rimini und zu Seleuzia wurden die Bischöfe bloß zu äußerlicher Zustimmung genötigt und viele widerriefen nachher; eine Pariser Synode von 360 bis 361 belegte die arianischen Bischöfe mit dem Anathem; das Volk dachte oft katholisch, auch wenn ihm arianisch gepredigt ward, so daß nach Hilarius die Ohren des Volkes heiliger waren als die Herzen seiner Priester¹⁰⁶. Das Abendland hatte verhältnismäßig nur wenige Gegner der nicänischen Lehre, und hier wie im Orient fehlte es ihr nicht an ausgezeichneten Verteidigern. Desto empörender war die Einmischung eines charakterlosen Hofes. Not und Verzweiflung brachten nicht bloß den heftigen Lucifer von Cagliari¹⁰⁷, sondern auch einen Hilarius dahin, daß er sich gegen Konstantius in den kühnsten Ausdrücken erhob, ihn als schändlichen Tyrannen, Verführer und Henker brandmarkte, ihn mit den heidnischen Kaisern und den wilden Tieren verglich¹⁰⁸. Ein so unnatürlicher Zustand konnte nicht mehr lange andauern; mit dem Tode des Konstantius (3. November 361) eilte der Arianismus immer mehr seinem Untergang entgegen.

F. Allmählicher Untergang des Arianismus im römischen Reiche.

Unter Kaiser Julian dem Apostaten (361—363), der 362 die verbannten Bischöfe zurückrief und allen Parteien gleiche Duldung verhiess, war der Sieg der Kirche um so vollständiger, als sie dazu keines kaiserlichen Schutzes bedurfte, und es genügte, daß der Gegner diesen entbehrte. Die Halbarianer, von vielen Rechtgläubigen schon als Brüder angesehen, gingen mehr und mehr zu den Katholiken über, während die Acacianer oder Homöer sich wieder

¹⁰⁴ Ammian. Marcell., *Rer. gest.* l. 21, c. 6. Hilar., *Fragm.* 3, ex opere hist. 2, 25.

¹⁰⁵ Hieron., *C. Luciferianos* n. 19.

¹⁰⁶ Hilar., *C. Auxent.* n. 6. Über das Pariser Konzil Mansi, *Conc. Coll.* III 358.

¹⁰⁷ Lucifer Calar.: 1. *De regibus apostaticis* (358). 2. *Moriendum esse pro Filio Dei* (361). 3. *Ad Constantium libri 2* (360). 4. *De non parcendo delinquentibus in Deum* (Migne, *Patr. lat.* Bd. 13; ed. Hartel, Wien 1886).

¹⁰⁸ Hilar., *Ad Constantium und Adversus Constantium*.

offen mit den Anomöern verbanden. Zahlreiche Bischöfe und Gemeinden warfen die Formel von Nike ab. Athanasius, nun aus der Verbannung zurückgekehrt, hielt 362 eine Synode zu Alexandrien, die denen, die mit der katholischen Kirche sich vereinigen wollten, die Rückkehr erleichterte. Jene Bischöfe und Geistlichen, die nicht Häupter der arianischen Partei gewesen, sondern nur durch Gewalt auf die Seite der Irrlehrer gebracht worden waren und jetzt das nicänische Symbolum unterzeichnen wollten, wurden in die Gemeinschaft aufgenommen und im Klerus belassen. Da in der theologischen Ausdrucksweise Verschiedenheit und Unklarheit bestand, indem einige, wie Marcellus, eine Hypostase, andere drei in der Gottheit lehrten, indem erstere Hypostase = Substanz, Wesen dachten, letztere, wie später allgemein, darunter die Person verstanden, so verständigte man sich über die von beiden Teilen festgehaltene Lehre von der gleichwesentlichen Dreieinigkeit und von den drei göttlichen Personen. Eusebius von Vercelli und Athanasius waren die Seele der gefaßten Beschlüsse, die auch nach Antiochien und Rom gesandt und von Papst Liberius bestätigt wurden. Diese Synode wurde von weittragender Bedeutung, weil sie die Vereinigung der Nicäner mit den zahlreichen, der nicänischen Definition sehr nahe stehenden Homoiousianern anbahnte, die erklärten, der Logos sei in allem dem Wesen nach Gott dem Vater ähnlich. Äußerst segensreich wirkte Athanasius; sogar unter Julians Herrschaft traten in Alexandrien mehrere Heiden zur Kirche über. Inzwischen ward Julian über ihn aufgebracht, und so traf den großen Mann sein viertes Exil. Er entkam auf einem Nachen, entging durch eine List dem ihm nachsetzenden kaiserlichen Schiffe und hielt sich bis zum Tode Julians, der seine Bedeutung kannte und selbst gegen ihn Briefe schrieb, teils in Alexandrien, teils anderwärts verborgen. In Konstantinopel konnte Eudoxius die Sache der Arianer fördern, mußte es aber geschehen lassen, daß das christliche Neurom wieder von Götzenopfern befleckt ward. Julian war den Anomöern günstig, besonders dem Aëtius, der nebst mehreren seiner Anhänger die bischöfliche Würde erhielt¹⁰⁹. Sein Tod verbesserte die Lage der katholisch gesinnten Bischöfe.

Kaiser Jovian (363—364) rief Athanasius zurück, ließ sich von ihm eine Darlegung des Kirchenglaubens senden und trotz der Klagen der Arianer nicht irre machen. Persönlich der Kirche ergeben, gewährte er allen Parteien Religionsfreiheit. Mehrere staatskluge Häretiker nahmen jetzt das nicänische Bekenntnis an. Auf einer antiochenischen Synode (362 oder 363) unter Bischof Meletius.

¹⁰⁹ Athan., De syn. c. 41; Ep. ad Rufinianum; Tomus ad Antiochenos. Greg. Naz., Or. 21, n. 31 f. 35. Basil., Ep. 38. Rufin., Hist. eccles. 10, 27 f. Theodoret, Hist. eccles. 3, 5 9. Socr. a. a. O. 3, 7 11. Sozom. a. a. O. 5, 2. Ammian. Marcell. a. a. O. l. 22, c. 59. Julian., Ep. 6 26 51. Philostorg. a. a. O. 7, 5 f.; 9, 4.

der seit dem Winter 360—361 diesen Sitz innehatte, tat dies auch Acacius von Cäsarea; jedoch wurde hier die abschwächende Erklärung des Homousios beigefügt: der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters geboren und ihm dem Wesen nach ähnlich. Eudoxius, der Bischof der Kaiserstadt, wurde zurückhaltender gegen seine Freunde Aëtius und Eunomius, die seinen Mangel an Tatkraft durch eigenes Eingreifen ersetzen wollten und mit ihm in Zwist gerieten, so daß sie ihm sogar einen Gegenbischof Pömenius entgegenstellten. Einen bedeutenden Einfluß gewann aber Eudoxius, als nach Jovians plötzlich erfolgtem Tode (16. Februar 364) der neue Kaiser Valentinian I. (364—375) seinem Bruder Valens (364—378) die Herrschaft im Orient übergab¹¹⁰. Eudoxius hatte den Valens getauft und für die Sache des Arianismus gewonnen; er trieb ihn immer mehr zur Verfolgung der Katholiken an. Die in der letzten Zeit wieder mutiger gewordenen Semiarianer hielten 365 unter Eleusius von Cyzikus eine Synode zu Lamp sakus, die die 360 in der Kaiserstadt beschlossene Absetzung ihrer Anhänger und die dort vorgeschriebene Formel von Nike verwarf, das antiochenische Symbolum von 341 und die Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater billigte und über Eudoxius sowie den wieder in den Arianismus zurückgefallenen Acacius die Absetzung aussprach. Das Unternehmen fand vielen Anklang, namentlich im Hellespont. Aber Valens forderte von den Gesandten der Synode zu Heraklea, daß sie mit Eudoxius Gemeinschaft hielten, und ließ sie auf ihre Weigerung von ihren Stühlen vertreiben, die nun Eudoxianer erhielten. Ebenso erging es andern Semiarianern, noch härter aber den Katholiken, die man ihrer Kirchen beraubte und auf jede denkbare Weise bedrückte. Valens ließ 366 in seiner Gegenwart zu Nikomedien eine Synode zur Kräftigung des Arianismus halten; hier ward Eleusius von Cyzikus durch Drohungen zur Gemeinschaft mit Eudoxius verleitet. Nach der Rückkehr auf seinen Sitz wollte er nach geleistetem Widerrufe abdanken, aber seine Gemeinde gab es aus Liebe zu ihm nicht zu, und als ihn Valens vertrieb und Eunomius wiederum diesen Stuhl einnehmen wollte, nötigte sie diesen zur Rückkehr nach Konstantinopel¹¹¹.

Die Semiarianer sahen sich von den Acacianern, die so schnell ihren Glauben gewechselt hatten, zurückgestoßen und von Valens verfolgt. Sie versammelten sich in Kleinasien auf Synoden und beschlossen hier, Hilfe bei den Abendländern zu suchen, deren Kaiser Valentinian I. katholisch war, und an die römische Kirche sich anzuschließen. Die abgeordneten Bischöfe Eustathius von Sebaste,

¹¹⁰ Socr. a. a. O. 3, 25. Theodoret a. a. O. 4, 2 f. Sozom. a. a. O. 6, 4. Philostorg. a. a. O. 8, 2; 9, 3 f. Athan., Ep. ad Iovianum de fide. Mansi a. a. O. 3, 366 f. 370.

¹¹¹ Theodoret a. a. O. 4, 11 f. Socr. a. a. O. 4, 1 f. 9 12. Sozom. a. a. O. 6, 7 f. Theophan., Chron., Bonner Ausg. S. 85 89 f.

Silvanus von Tarsus und Theophilus von Kastabalä trafen den nach Gallien abgereisten Kaiser nicht und wurden von Papst Liberius, der sie als Arianer ansah, anfangs nicht vorgelassen. Im Namen von 59 Bischöfen überreichten sie dem Papste ein Bekenntnis, worin das nicänische vollkommen aufgenommen und das Homousios gerechtfertigt war. Liberius nahm sie jetzt in die Kirchengemeinschaft auf und bezeugte in einem Schreiben an die von ihnen vertretenen Orientalen seine hohe Freude über ihre Rückkehr, indem er sie aufforderte, allen Rechtgläubigen des Orients davon Mitteilung zu machen. Die Abgesandten hielten noch mit den Bischöfen Siziliens eine Synode zur Befestigung des nicänischen Glaubens. Nach ihrer Rückkehr in die Heimat wurde 367 eine Synode zu T y a n a in Kappadozien gehalten, auf der die Urkunden verlesen und die Abhaltung einer großen Synode in Tarsus beschlossen wurde, die aber Valens auf Antrieb des Eudoxius verbot. Viele katholische Bischöfe wurden verbannt, namentlich die unter Konstantius abgesetzten; es gab wieder Martyrer für den katholischen Glauben, insbesondere in Konstantinopel und Antiochien. Vor allem hingen die eifrigen Mönche treu dem nicänischen Glauben an. In Antiochien ließ Valens mehrere Katholiken im Orontes ertränken und den Bischof Meletius vertreiben, desgleichen die Bischöfe Pelagius von Laodicea und Eusebius von Samosata. Letzterer ging als Kriegsmann verkleidet in Syrien und Palästina umher und weihte viele katholische Geistliche, während seine Gläubigen um ihn trauerten und den Gottesdienst des arianischen Bischofs Eumenius flohen. In Alexandrien suchte man A t h a n a s i u s festzuhalten; aber Eudoxius erwirkte ein besonderes Verbannungsdekret gegen ihn. Er entfernte sich in aller Stille und hielt sich in seinem väterlichen Grabdenkmal verborgen. Allein die drohende Haltung der Alexandriner bewog den Kaiser, Athanasius aus seinem fünften Exil schon nach vier Monaten zurückzurufen. Von da an stand dieser ruhig bis zu seinem Tode (2. Mai 373) seiner Kirche vor, noch im hohen Alter eine Säule der Rechtgläubigkeit und geistlicher Mittelpunkt der orientalischen Katholiken ¹¹².

Erdbeben, Überschwemmungen, der Andrang der Goten, die Erhebung des Prokopius machten die Regierungszeit des Valens immer härter und hemmten ihn bisweilen in der Verfolgung der Katholiken. Um 370 war die Tyrannei so groß, daß 80 katholische Geistliche zu Nikomedien, die den Kaiser um schonendere Behandlung baten, deshalb auf ein altes Schiff gebracht und dort dem Tode durch Feuer preisgegeben wurden. Nach dem Tode des Eudoxius ließen die byzantinischen Katholiken E v a g r i u s zu ihrem Bischof weihen, während die Arianer unter dem Einfluß des Dorotheus von Heraklea den Demophilus von Beröa erhoben. Valens aber ließ den Evagrius von Konstantinopel wegbringen und seine Anhänger mißhandeln,

¹¹² Socr. a. a. O. 4, 9 12 13 16. Sozom. a. a. O. 6, 11 12 14. Theodoret a. a. O. 4, 12 f. 24. Athan., Epist. encycl. ad episc. c. 3; Hist. Arian. ad mon. c. 70 f.

während Demophilus sich in den Besitz dieses Stuhles brachte¹¹³. Damals bestieg den Stuhl von Cäsarea in Kappadozien der große Basilius, der eifrig für den katholischen Glauben wirkte und allen Lockungen und Drohungen des Präfekten Modestus wie des Kaisers selbst, dem er (372) hohe Achtung und Bewunderung einflößte, widerstand. Auch Basilius suchte vom Abendlande Hilfe und Beistand. Nach Beratungen mit Athanasius und Meletius sandte er 371 den Diakon Dorotheus zu Papst Damasus mit der Bitte, nach dem Beispiele seiner Vorfahren Legaten in den Orient zu senden zur Vereinigung der Getrennten und Auffindung der Ruhestörer. Nach der Sendung des Diakons Sabinus mit einem ermunternden Schreiben bat er um die Abordnung mehrerer Legaten (372). Da aber die durch den Priester Evagrius überbrachten Schriftstücke der dogmatischen Genauigkeit Roms nicht entsprachen, es im Orient an tauglichen Männern für die Gesandtschaft nach Rom fehlte und der Weg dahin sehr unsicher war, auch die Angelegenheit des Antiocheners Meletius dort von einem andern Standpunkt aus beurteilt wurde, so zogen sich die Verhandlungen sehr in die Länge. Bald war der kappadozische Metropolit mißmutig und nahe daran, der Hoffnung zu entsagen, bald richtete er wieder sehnsüchtige Blicke nach den Abendländern, die Ärzte der Kranken und Lehrer der Gesunden sein sollten¹¹⁴. Die Beschlüsse der römischen Synoden unter Damasus wurden im Orient erst sehr spät bekannt; hier seufzte alles unter erdrückender Tyrannei. Der rechtmäßige Nachfolger des Athanasius, Petrus, mußte wie ein Bettler nach Rom entfliehen, wo er herzliche Aufnahme fand; seine Geistlichen wurden in das Elend gestoßen, wer Mitleid mit ihnen zeigte, ward ohne Unterschied des Alters und des Geschlechtes gegeißelt. Den alexandrinischen Stuhl nahm der Arianer Lucius ein, den das Volk nachher vertrieb.

Immer mehr gewann trotzdem der nicänische Glaube den Sieg. Er hatte ausgezeichnete Vertreter in den drei großen Kappadoziern Basilius, seinem Bruder Gregor, Bischof von Nyssa (seit 372), seinem Freunde Gregor von Nazianz, an Amphilocheus, Bischof von Ikonium, dem Hymnendichter Ephräim dem Syrer, Aphraates, an den Antiochenern Flavian und Diodor, an Cyrill von Jerusalem und Didymus dem Blinden in Alexandrien,

¹¹³ Socrat. 4, 14 15. Daß Evagrius durch Eustathius von Antiochien geweiht worden wäre, wie Socrates sagt, ist nicht möglich, da dieser vorher gestorben war. Basil., Ep. 79 80 128, n. 2. Greg. Naz., Or. 43, n. 44—53. Greg. Nyss., C. Eunomium I. 1 (Opp. II 312 f.). Theodoret a. a. O. 4, 19.

¹¹⁴ Basil., Ep. 66—70 89—92; 138, n. 2; 154 156 165; 214, n. 2; 239, n. 2; 242 243 253—255 263 266. Die Formel ὁμοίως τῷ πατρὶ ließ Basilius mit dem Beisatze: ἀπαρἀλλάκτως (unterschiedslos) gelten. Ernst, Basilius' d. Gr. Verkehr mit den Okzidentalern: Zeitschr. f. Kirchengesch. XVI (1895) 626—664. Schäfer, Basilius' d. Gr. Beziehungen zum Abendlande, Münster 1909. J. Wittig, Die Friedenspolitik des Papstes Damasus und der Ausgang der arian. Streitigkeiten (Kirchengesch. Abh. X), Breslau 1912.

denen sich Epiphanius von Salamis, Chrysostomus u. a. anschlossen. Im Abendlande erhielt nach dem Tode des Hilarius von Poitiers (366) die Kirche einen hochherzigen Vorkämpfer an Ambrosius, der 374 nach dem Tode des abgesetzten, aber von Valentinian I. auf seinem Stuhl belassenen Auxentius¹¹⁵ Bischof von Mailand ward und sich durch hohen Eifer für die Reinheit des Glaubens wie durch seine Tugenden auszeichnete. An ihn schlossen sich Augustin und seine Schule an, desgleichen Hieronymus und die Päpste. Während die katholische Lehre vortreffliche Vertreter fand, verloren die Arianer nach und nach ihre vornehmsten Stützen, nach Auxentius insbesondere den Euzoius von Antiochien, der 376 starb, zuletzt 378 den Kaiser Valens, der im Kampfe gegen die Goten fiel. Der junge Kaiser Gratian (375 [378]—383) war katholisch und erteilte allen Religionsparteien mit Ausschluß der Manichäer, Photinianer und Eunomianer volle Freiheit; auch rief er die verbannten Bischöfe zurück. Noch verwarfen 378 mehrere Semiarianer auf einer Synode in Karien, wie es schon 367 geschehen war, das Wort Homousios zu Gunsten der Wesensähnlichkeit; aber andere traten ganz entschieden zur katholischen Kirche über und 146 orientalische Bischöfe unterschrieben zu Antiochien (September 378) die Dekrete der römischen Synode unter Papst Damasus¹¹⁶. Nach Konstantinopel ward Gregor von Nazianz 379 berufen, der, da er das ihm zugewiesene Bistum Sasima nicht angetreten hatte, nun in der Hauptstadt für die Katholiken als Bistumsverweser wirkte und durch seine herrlichen Predigten viele Häretiker für die Kirche gewann. Inzwischen nahm Gratian den tapfern und katholischen Theodosius (379—395) zum Mitregenten an. Dieser erließ von Thessalonich aus, wo ihn Bischof Ascholius getauft hatte, am 28. Februar 380 sein berühmtes Edikt, worin er seinen Willen aussprach, daß alle seine Untertanen den nicänischen Glauben bekennen möchten, wie ihn Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien vertraten. Am 14. November 380 hielt er seinen Einzug in Konstantinopel, wo seit 40 Jahren die Arianer die herrschende Partei waren. Diese behielten nur eine Kirche vor den Toren, die andern erhielten die Katholiken zurück, während der arianische Bischof Demophilus weichen mußte. Weiterê Gesetze befestigten den Besitzstand und die Rechte der Kirche und verboten den Ketzern die religiösen Zusammenkünfte. So wurde im Orient der Arianismus durch dieselbe Gewalt gestürzt, die ihn bisher getragen und großgezogen hatte.

¹¹⁵ Savio, La condanna di Aussenzio, vescovo usurpatore di Milano: Rivista di scienze stor. 1910, 3—25.

¹¹⁶ Über die Edikte von Gratian und Theodosius Socr. a. a. O. 5, 2 7; Sozom. a. a. O. 7, 1 5; Theodoret a. a. O. 5, 1; Codex Theodos. 16, 1, 2 3; 5, 6. Über die Synoden von 378 Socr. a. a. O. 5, 4; Sozom. a. a. O. 6, 2; Mansi a. a. O. 3, 461 f. 511 f.; Coustant, Epist. Rom. Pont. 489 f. Theodoret a. a. O. 5, 11.

Die Arianer erhielten sich übrigens im Orient, wenn auch ohnmächtig und geteilt, bis ins 6. Jahrhundert. Die Eudoxianer oder eigentlichen Arianer waren mit den Eunomianern zerfallen; aus letzteren gingen die Eunomo-Theophronianer hervor, so genannt von ihrem Stifter Theophronius, sowie die Eunomo-Eutychaner, die ihren Namen von einem gewissen Eutychius zu Konstantinopel hatten, der behauptete, der Sohn wisse (nach Mk 13, 32) die Stunde des Gerichtes nicht. Von den Eudoxianern hatte nach dem Tode des Demophilus (386) Marinus aus Thrakien das arianische Bistum der Kaiserstadt inne, der mit Dorotheus von Antiochien über die Frage in Streit geriet, ob Gott Vater genannt werden könne, bevor der Sohn subsistierte. Die Marinisten, auch von Theoktistus von Psathyropolis, dem Hauptverteidiger ihrer Lehre, Psathyrianer genannt, bejahten diese Frage, die Dorotheaner aber verneinten sie. Aber auch unter den Marinisten brach Streit aus; von Marinus trennte sich der von ihm zum arianischen Bischof von Ephesus geweihte Agapius. Unter Theodosius II. (408—450) ward die Erwähnung der Marinisten und Dorotheaner trennenden Streitfragen verboten, und in der Hauptstadt kam eine Vereinigung unter ihnen zustande, während anderwärts die Parteien getrennt blieben. Die Reihen der Arianer lichteten sich immer mehr; die Nachfolger des Barbas oder Bardas, der 407 dem Marinus in Byzanz gefolgt war, sanken zu völliger Bedeutungslosigkeit herab. Unter Kaiser Anastasius (491—518) erteilte der arianische Bischof Deuterius die Taufe „im Namen des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geiste“, worauf das Wasser im Taufbrunnen völlig eingetrocknet sein soll. Im ganzen hatten die orientalischen Arianer keinerlei Einfluß mehr und erhielten sich nur im Verborgenen, bis sie allmählich abstarben¹¹⁷.

In Mailand erhoben die Arianer um 385 wieder kühn das Haupt. Die Kaiserin Justina, Mutter Valentinians II. (375—392), suchte diesem die arianische Lehre beizubringen, den Arianern, die sich auch unter den Anführern der gotischen Hilfstruppen befanden, Kirchen zu verschaffen und die Sekte wieder emporzuheben. Allein ihre Bemühungen scheiterten an der Festigkeit des Bischofs Ambrosius. Hätte dieser nur in einem Punkte nachgegeben, nur eine seiner Kirchen den Arianern eingeräumt, so wären sie in ihren Forderungen immer weiter gegangen; aber der Heilige widerstand mit festem Mute. Justina ernannte einen zweiten Auxentius zum arianischen Bischof von Mailand; allein dieser konnte sich nicht einmal eine Kirche verschaffen. Der Behauptung, der Kaiser habe über alles in seinem Reiche zu verfügen, auch über die Kirchen, hielt Ambrosius entgegen, die Kirchen seien dem Bischof, nicht dem Kaiser anvertraut, der Purpur mache zum Kaiser, nicht zum Priester. Der Widerstand des großen Bischofs siegte. Bei dem Andringen des Usurpators Maximus 387 mußte die Kaiserin seinen Beistand anflehen, Valentinian selbst zu Theodosius fliehen; seine Mutter starb auf der Flucht, und Ambrosius regierte ruhig bis zu seinem Tode

¹¹⁷ Socr. a. a. O. 5, 23 f.; 7, 6. Sozom. a. a. O. 7, 14 17. Philostorg. a. a. O. 12, 11. Theodoret, Haer. fab. 4, 4. Niceph. Call., Hist. eccles. 14, 13 17. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, n. 25.

(397) seine Kirche¹¹⁸. Besiegt und seiner Macht entkleidet unter der einheimischen Bevölkerung des west- wie des oströmischen Reiches, suchte der Arianismus eine Stätte unter den germanischen Nationen, die Italien, Gallien, Spanien und Afrika überfluteten. Mit Ausnahme der Sueven und Westgoten in Spanien und der Vandalen in Afrika bewiesen sich aber diese, besonders die Ostgoten in Italien, duldsam gegen die Katholiken, und mit dem 6. Jahrhundert traten die meisten Arianer zur Kirche über oder verloren die bis dahin behauptete Herrschaft, so daß von da an nur noch unbedeutende Spuren dieser einst so mächtigen Häresie zu entdecken sind.

4. Die Irrlehren über den Heiligen Geist und der Apollinarismus. Das zweite allgemeine Konzil in Konstantinopel 381.

Im arianischen Streite war zunächst nur vom Sohne Gottes gehandelt worden, nicht direkt von der Person des Heiligen Geistes. Manche kirchlichen Lehrer, namentlich auch Basilius von Cäsarea, bedienten sich in dieser Frage einer gewissen Ökonomie, da ein krankes Auge nicht das volle Sonnenlicht ertrage, ein schwacher Magen nicht die feste Speise¹¹⁹. Die Frage nach der Stellung des Heiligen Geistes in der Trinität tauchte zuerst bei den Semiarianern auf. Um 360 meldete Bischof Serapion von Thmuis dem hl. Athanasius die Ansicht einer Gruppe von Arianern, die den Heiligen Geist für ein bloßes Geschöpf erklärte, und dieser bekämpfte sie unter dem Namen der Geistesfeinde (*Pneumatomachen*). Diese Ansicht wurde verurteilt durch die alexandrinische Synode von 362 und das Schreiben des Athanasius an Jovian, unter dem ausdrücklichen Bekenntnis der gleichwesentlichen Dreieinigkeit. Häupter der *Pneumatomachen* waren der mehrmals vertriebene halbarianische Bischof Macedonius von Konstantinopel, dem viele Semiarianer zustimmten, und der frühere Staatsbeamte, dann Mönch und Diakon Marathonius, Bischof von Nikomedien (daher die Namen *Macedonianer* und *Marathonianer*). Unter Julian hielten sie zu Zele im Pontus eine Synode, auf der sie sich ebenso von den Katholiken wie von den strengen Arianern lossagten und den Geist für geringer erklärten als Vater und Sohn. Sie wollten wohl die Gottheit des Sohnes zugeben, aber nicht so die des Geistes. Daraus, daß der Geist das Dasein durch den Sohn (Jo 1, 3 4) hat, schlossen sie, daß er ein Geschöpf, nicht aus Gott dem Vater sei; sie nannten ihn einen nicht schriftmäßigen Gott, einen Diener.

¹¹⁸ Ambros., Ep. 20 ad Marcell.; Ep. 21, n. 5 f.; Sermo c. Auxentium n. 15 f. Rufin. a. a. O. II, 15 f. Theodoret a. a. O. 4, 5—7; 5, 12 f. 18. Socr. a. a. O. 4, 30; 5, 11. Sozom. a. a. O. 6, 24; 7, 12 f. August., C. Iulianum Pelag. 2, 5.

¹¹⁹ Greg. Naz., Or. 31, n. 2; Or. 43, n. 68 69; Ep. 26; Carm. de Spiritu Sancto arc. 3, v. 16 f. Basil., Ep. 71. Phot., De Spiritu Sancti mystagogia c. 77.

In ihren Darlegungen brachten sie verschiedene Trugschlüsse vor: Entweder sei der Geist unerzeugt, dann gebe es zwei Urprinzipien, oder erzeugt; in letzterem Falle sei er entweder vom Vater gezeugt, dann seien Sohn und Geist Brüder, oder vom Sohne, dann sei er des Vaters Enkel. Ihnen traten, wie anfangs Athanasius, so später Basilius in der Schrift „Vom Heiligen Geiste“ (374), Gregor von Nazianz in der fünften theologischen Rede, dann Didymus in den Büchern „Von der Trinität“ und „Vom Heiligen Geiste“, die Hieronymus übersetzte, sowie Ambrosius entgegen. Diese Lehrer bestritten nicht, daß der Geist durch den Sohn sei; aber sie zeigten, daß nach der Schrift der Geist vom Vater ausgehe (Jo 15, 26), göttliche Wirksamkeit übe, Gott genannt werde. Sie lehrten, daß es zwischen unerzeugt und gezeugt ein Mittleres gebe, das Hervorgehen, das eine andere Art des Ursprungs anzeige, daß durch den Sohn alles gemacht sei, was gemacht sei (Jo 1, 3), vom Geiste aber nicht bewiesen werden könne, daß er zu dem „Gemachten“ gehöre. Sie entwickelten den uralten Glauben der Kirche an die Dreieinigkeit. Diesen Glauben sprach 369 auch Damasus von Rom auf einer Synode aus und 374 verwarf er auf einer weiteren die Lehre der Macedonianer. Das gleiche tat 375 eine illyrische Synode, die den Geist ausdrücklich als gleichen Wesens mit Vater und Sohn bezeichnete, und um 376 eine andere zu Ikonium unter Amphiloichius, die sich eng an die Lehre des Basilius anschloß. Im Jahre 380 hielt Papst Damasus eine römische Synode, auf der die damaligen Irrlehren insgesamt verurteilt wurden, insbesondere die des Sabellius, Arius, Photinus, Eunomius und der Macedonianer und aller, die da nicht bekennen wollen, daß der Geist mit Vater und Sohn die gleiche Wesenheit und gleiche Macht hat und daß ein Gott in drei Personen anzubeten ist¹²⁰. Die volle Gottheit des Heiligen Geistes war bei den Lateinern wie bei den Griechen mehrfach ausgesprochen und nachgewiesen worden¹²¹.

Der Lehrstreit über den Logos Gottes führte auch zur Erörterung der Frage über das Verhältnis des Logos zur menschlichen Natur in Jesus Christus. Aus einer einseitigen Bekämpfung des Arianismus ging der Apollinarismus hervor, der die Beziehungen des Göttlichen zum Menschlichen in Christus mißkannte und wiederum zu andern Irrlehren (Monophysitismus) Anlaß gab. Apollinaris (Apollinarius) war der Sohn eines gleichnamigen Grammatikers in Laodicea, der sich in der Literatur ausgezeichnet hatte. Der Vater, von Alexandrien gebürtig, hatte in Berytus, dann in Laodicea gelehrt und hier die Priesterweihe erhalten. Der Sohn (um 310 geboren) lehrte Rhetorik und gewann auch als Philosoph und Dichter einen Namen; er wurde Lektor der Kirche in Laodicea. Der Bischof Theodotus verbot beiden den Verkehr mit dem heidnischen Sophisten Epiphanius, weil er davon Gefahren für ihren Glauben befürchtete.

¹²⁰ Über die Synode zu Zele Basil., Ep. 251, c. 4 (Migne, Patr. gr. 32, 937). Hefele, Konziliengesch. I² 732; weitere Synoden ebd. 739 ff. Die Synodica des Damasus (bei Theodoret, Hist. eccles. 5, 11) ward sowohl an Paulinus von Antiochien als an Ascholiu von Thessalonich gesandt.

¹²¹ Die Lateiner stützten sich besonders auf 1 Kor 2, 10 (vgl. Hilar., De Trin. 12, 55; 2, 29).

Wegen Nichtbeachtung dieses Verbotes oder vielmehr wegen ihrer festen Anhänglichkeit an den nicänischen Glauben exkommunizierte sie Georg, der arianische Nachfolger des Theodotus. Unter Julian behandelten die beiden Apollinaris biblische Gegenstände in poetischer Form, um den Christen das verbotene Studium der heidnischen Klassiker einigermaßen zu ersetzen¹²². Um 361 wurde der jüngere Apollinaris selbst Bischof von Laodicea, und auch als er mit seiner Irrlehre hervortrat, bewirkten seine früheren Verdienste, daß ihn die Vertreter der Kirche anfangs sehr schonend behandelten. Er wollte die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus genau bestimmen und in der Erscheinung Christi die unmittelbare Offenbarung Gottes scharf hervorheben, den bloßen Glauben nicht gelten lassen, sondern darüber Untersuchung anstellen. Besonders war er dem Origenes abgeneigt, der den Satz vorgetragen hatte, daß Christus unter Vermittlung der menschlichen Seele den irdischen Leib angenommen habe. Dagegen nahm er im Menschen die platonisch-plotinische Dreiteilung (Trichotomie) an, wonach jener aus Geist, Seele und Leib (νοῦς, ψυχή, σάρξ) besteht; von diesen drei Konstitutiven des Menschen sprach er Christus nur die Seele und das Fleisch zu und behauptete, der Logos habe in ihm die Stelle des menschlichen Geistes (νοῦς) vertreten.

Während die Arianer den freien geschöpflichen Willen des Erlösers hervorhoben, erkannte Apollinaris diesen gar nicht in ihm an. Indem er aber durch Leugnung der Vernunftseele Christi ihm das wesentlichste Konstitutiv der menschlichen Natur absprach, gab er die wirkliche Menschwerdung des Logos und damit auch die vollständige Erlösung auf. Er stützte sich darauf, daß der Logos Fleisch geworden sei (Jo 1, 14), und behauptete, mit der Annahme eines menschlichen Geistes in Christo, der notwendig sündhaft sei, lasse sich die Unsündlichkeit des Herrn nicht vereinigen; auch könnten zwei im vollständigen Sein verharrende Wesen sich nie zu einem Ganzen verbinden, zwei Personen nicht eine ausmachen, ein Einzelwesen nicht aus Gottheit und Menschheit bestehen, nicht zwei verschiedene Naturen, zwei Söhne angenommen werden. Der Logos als göttlicher Geist, meinte er, konnte vollkommen die niedere Seele beherrschen und die Harmonie zwischen dem Niederen und dem Höheren in der menschlichen Natur herstellen; dazu war der menschliche Geist zu schwach; seine Stelle vertrat in Christus der unwandelbare göttliche Geist, weshalb er auch „der himmlische Mensch“ (1 Kor 15, 47) heißt. Die sinnliche Natur, das Fleisch, hat sich wenigstens nach der Auferstehung mit der Gottheit zu einer Person vereinigt, und so ward das Fleisch mit in den Himmel aufgenommen, deshalb wird es auch mit der Gottheit angebetet. Sollte aber nach der gegenteiligen Ansicht Christus als Gott und als (vollkommener) Mensch angebetet werden, so müßte man in der Gottheit nicht bloß eine Trias, sondern eine Tetras (Vierheit) annehmen. Apollinaris dachte sich das Sein Gottes als das Beseelende des menschlichen Leibes Jesu; ob er aber dieses ganze Sein des Logos mit dem

¹²² Apollin., Interpret. Psalmor. vers. heroicis: Migne, Patr. gr. 33, 1313; ed. Ludwig, Leipzig 1912. Lietzmann (s. Literatur) hat mehrere dogmatische Abhandlungen des Apollinaris vorgelegt.

Göttlichen in Christus zusammenfallen ließ oder ob er letzteres nur als eine gewisse Einstrahlung des Logos in den menschlichen Leib dachte, ist nicht ganz gewiß. Ebenso ist nicht sicher ermittelt, ob nach Apollinaris das Fleisch Christi vom Himmel kam oder von Maria stammte. Ersteres nahmen viele seiner Schüler, insbesondere die *Polemianer*, an. Der von den Katholiken den Apollinaristen gegebene Name „Fleischanbeter“ ist noch kein Beweis dafür, daß dies die ursprüngliche Auffassung war, da ja das eng mit der Gottheit verbundene Fleisch nach dieser Lehre angebetet werden sollte. Die Apollinaristen schrieben als eine Grundwahrheit auf ihre Häuser, daß man nicht einen Gott tragenden (θεοφόρος) Menschen, sondern einen fleischtragenden (σαρκοφόρος) Gott anbeten müsse; die Katholiken wurden von ihnen „Menschenanbeter“ genannt.

Schon die alexandrinische Synode von 362 erhob sich gegen diese Irrlehre, ohne aber den Namen ihres Urhebers zu nennen, dessen Abgeordnete auch die Verdammung der Annahme eines „seelen- und geistlosen Leibes“ unterschrieben, was ihrer Lehre nicht zuwider war, die ja eine menschliche Seele in Christus gelten ließ und ihm auch einen Geist zuschrieb, den göttlichen Logos. Papst Damasus verdammt auf einer römischen Synode 374 den Irrtum, was er dann 376, 380 und 382 wiederholte. Im Auftrag des Papstes sollte Hieronymus ein Glaubensbekenntnis anfertigen, das die zurückkehrenden Apollinaristen unterschreiben sollten. Eine antiochenische Synode vom Jahre 379 erneuerte die Verdammung. Seit 376 hatte Apollinaris erklärt, er werde mit niemand in Gemeinschaft bleiben, der da glaube, Christus habe einen menschlichen Geist angenommen. Seine Anhänger hießen auch *Synusiasten* und *Dimoiriten*. Ihre Zahl mehrte sich rasch, und bereits begannen viele an der Menschwerdung des Logos überhaupt zu zweifeln¹²³. Die Schriften des Häretikers wurden eifrig gelesen und die von ihm gedichteten Lieder häufig statt der älteren Kirchengesänge gesungen. Er weihte auch den Priester Vitalis zum Bischof von Antiochien, wodurch er die kirchliche Verwirrung daselbst noch vermehrte, und stellte an verschiedenen Orten Bischöfe auf, die aber sämtlich abgesetzt wurden, wie Timotheus von Berytus durch Papst Damasus.

Im Jahre 381 berief Theodosius I. die Bischöfe seines Reiches zu einem großen Konzil nach Konstantinopel zur Befestigung des nicänischen Glaubens, zur Vereinigung der Halbarianer mit der Kirche und zur Regelung der Besetzung des Stuhles der Hauptstadt. Zu der Versammlung erschienen 150 katholische Bischöfe des Orients. Die hervorragendsten von ihnen waren: Meletius von Antiochien, der anfangs den Vorsitz führte, aber während des Konzils starb; Gregor von Nazianz, der mit Beseitigung des Zynikers Maximus als rechtmäßiger

¹²³ Bei Epiphanius heißen die Apollinaristen *Διμοιρίται*, sonst auch *Συνουσιασται* (wegen der συνουσίωσις καὶ κράσις τῆς θεότητος καὶ τοῦ σώματος). Augustinus unterscheidet drei Richtungen: a) Christus hat gar keine menschliche Seele gehabt; b) er hatte die ψυχὴ ζωτικὴ, nicht die λογικὴ; c) sein Leib ward ein Teil seiner Gottheit (*Polemianer*).

Bischof der Kaiserstadt anerkannt ward¹²⁴ und nach des Meletius Tod präsiidierte, aber, sehr mißstimmt über die Haltung der meisten Bischöfe, besonders in Sachen der antiochenischen Spaltung, bald abdankte und an Nektarius, einem Laien, einen Nachfolger erhielt, der in der letzten Zeit der Synode vorstand; Gregor von Nyssa, der auf Meletius eine glänzende Leichenrede hielt und großen Einfluß auf die Verhandlungen übte; sein Bruder Petrus von Sebaste, Amphilocheus von Ikonium, Gelasius von Cäsarea in Palästina und dessen Oheim Cyrillus von Jerusalem, Helladius, der Nachfolger des großen Basilius in Cäsarea, Eulogius von Edessa, Diodor von Tarsus, Acacius von Beröa; später kamen auch Ägypter und Illyrier, an deren Spitze Timotheus von Alexandrien und Ascholiu von Thessalonich standen. Von den ebenfalls eingeladenen Macedonianern waren etwa 36 zugegen, meist vom Hellespont, darunter Eleusius von Cyzikus und Marcian von Lampsakus. Aber die Verhandlungen mit ihnen führten bei ihrem Widerstand gegen das Homousios zu keinem Ergebnis; sie verließen die Synode unter mehrfacher Verwahrung und suchten in Briefen gegen diese aufzureizen. Die versammelten Väter bestätigten feierlich das nicänische Glaubensbekenntnis, sprachen über Eudoxianer, Eunomianer, Sabelianer, Photinianer, Apollinaristen sowie über die Macedonianer das Anathem aus und erklärten: „Wir glauben an den Heiligen Geist, der herrscht und lebendig macht, der vom Vater ausgeht, der zugleich mit Vater und Sohn verehrt und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten“ — welcher Zusatz nachher in der Kirche allgemeine Annahme fand und auf dem vierten ökumenischen Konzil wiederum gutgeheißen ward. Nur diese dogmatischen Beschlüsse — nicht die vier Kanones, die sich auch mit Fragen der hierarchischen Gewalt beschäftigten (can. 2 3) — wurden später vom Okzident angenommen. Auf den Wunsch der Synode gab Theodosius I. am 30. Juli 381 die kaiserliche Bestätigung und bedrohte die Widerspenstigen mit den Strafen der Ketzer¹²⁵.

¹²⁴ Lübeck, Die Weihe des Zynikers Maximus zum Bischof von Konstantinopel in ihrer Veranlassung dargestellt (Progr.), Fulda 1907.

¹²⁵ Hefele a. a. O. II 1 ff. Dem Konzil gehören nur vier Kanones an, die can. 5 und 6 dem Partikularkonzil von 382, can. 7 (Kirchenpraxis bei der Aufnahme von Häretikern) erst dem 5. Jahrhundert. Die Zahl der Bischöfe wird auf 150, von andern (mit Einrechnung der Macedonianer) auf 180 angegeben (Theodoret a. a. O. 5, 7 f. Socr. a. a. O. 5, 8. Sozom. a. a. O. 7, 7. Niceph. Call. a. a. O. 12, 13. Marcellinus Comes, Chron. zu Prosp. Aquit., Chron. a. 381. Conc. Chalced. act. 5). Die Synode stellte kein eigenes neues Glaubensbekenntnis auf; das sog. Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum findet sich schon im wesentlichen als Taufbekenntnis in dem um 374 verfaßten „Ancoratus“ des hl. Epiphanius. Es ist jedoch möglich, daß die Synode das von Epiphanius mitgeteilte Symbolum benützt und bei ihrer dogmatischen Erklärung herangezogen hat. Seit dem Konzil von Chalcedon (451) wurde es im Orient allgemein als Taufbekenntnis eingeführt. Vgl. A. Vincenzi, De processione Spiritus S. ex Patre Filioque adv. Graecos (Rom 1878) 78 f.; J. Kunze, Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbolum (Studien zur Gesch. der Theol. und Kirche III, 3), Leipzig 1898; Markus Eremita, ein neuer Zeuge für das

Im Abendlande war man mit manchen Maßnahmen anfangs unzufrieden, wie mit der Absetzung des vom Alexandriner Petrus eingesetzten Maximus und dem Verfahren betreffs der antiochenischen Kirche. Als die meisten der 381 in Byzanz versammelten Bischöfe 382 abermals dort zu einer Synode zusammentraten, erhielten sie ein abendländisches Synodalschreiben mit der Einladung zu einer großen Synode in Rom. Sie hielten die Entfernung so vieler Prälaten damals für gefährlich, ordneten daher drei Bischöfe als Gesandte nach Rom ab und erklärten sich ebenfalls gegen die dort verdamnten Irrlehren. Papst Damasus soll, nach einer Mitteilung des Photius, die Beschlüsse des Konzils bestätigt haben; allein dies geht aus dem Texte bei Photius nicht mit Sicherheit hervor und ist auch nicht begründet. Im Orient wurde die Synode von 381 seit dem vierten allgemeinen Konzil von Chalzedon (451), das ihr Symbolum feierlich guthieß, als ökumenische anerkannt. Im Abendland kam jedoch erst seit dem 6. Jahrhundert jene ursprünglich morgenländische Generalsynode als das zweite allgemeine Konzil zur Anerkennung¹²⁶; allein diese bezog sich bloß auf die dogmatischen Bestimmungen der Synode.

Die Trinitätslehre war damit in ihrer Formulierung zu einem vorläufigen Abschlusse gekommen. Sie enthielt die Lehre von einem Gott in drei Personen von ganz gleichem Wesen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Ebenso war anerkannt, daß der Vater der Seinsgrund der zwei andern Personen ist, die von ihm den Ursprung haben, und daß die Mt 28, 19 verzeichnete Ordnung der drei Personen festzuhalten ist, die aber keine Verschiedenheit der Macht und Größe begründet, sondern nur eine Reihenfolge in Ansehung des Ursprungs, insofern der Vater vor dem Sohne, dieser vor dem Geiste gedacht werden muß. Diese nachher im sog. Athanasianischen Symbolum¹²⁷ zugleich mit der Lehre von der Menschwerdung

altkirchliche Taufbekenntnis, Leipzig 1895. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*^{16—17} 37 f. Bethune-Baker, *The Meaning of Homousios in the „Constantinopolitan Creed“* (Texts and Studies VII, 1), Cambridge 1901.

¹²⁶ Über die Bestätigung der Synode durch Papst Damasus: Phot., *Ep. ad Mich.* Bulg. n. 9. Über die Gesandtschaft in Rom für Nektarius Bonifac. I, *Ep. 15 ad Episc. Maced.* n. 6, ed. Coustant, *Epist. Rom. Pont.* 1042 f. Über den ökumenischen Charakter des Konzils von 381 Hefele a. a. O. II 30—32.

¹²⁷ Über das sog. Athanasianische Symbolum „Quicumque“ vgl. Opp. Athan. bei Migne, *Patr. gr.* 28, 1567—1604, woselbst die verschiedenen Übersetzungen und Formen. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*^{16—17} 17—19. Man findet es erwähnt im Conc. Tolet. IV (633) can. 1. Daß es den hl. Athanasius nicht zum Verfasser hat, ist allgemein anerkannt. Es soll in Spanien im 6. Jahrhundert aufgekommen sein, eine Ansicht, die besonders von Künstle (*Antipriscilliana*, Freiburg i. Br. 1905) vertreten wird (das Athanasianum „die vollreife Frucht der spanischen Theologie des 5. Jahrhunderts“). G. Morin hat in mehreren Artikeln (zuletzt *Revue Bénéd.* 1901, 337 ff.) die Frage behandelt und verschiedene Hypothesen aufgestellt (vgl. Künstle: *Theol. Revue* 1906, Nr. 7). Daß es längst vor 794 verfaßt war, kann niemand bestreiten. Burn (*The Athanasian Creed and its early Commentaries*, Cambridge 1896) und Ommaney (*A critical Dissertation on the Athanasian Creed*, Oxford 1897; 2. ed. 1905) suchen den Verfasser in Lerin. Brewer (*Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius: Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. IX, 2*, Paderborn 1909) sucht den großen

des Sohnes entwickelte Lehre haben die Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts eingehend aus der Offenbarung mit Zuhilfenahme menschlicher Verdeutlichungsversuche begründet. Im Vater sah die Schule des Augustinus das göttliche Sein und Leben, im Sohne das göttliche Erkennen und Denken, im Geiste das Wollen und Lieben; im Menschen fand sie die Abbilder der göttlichen Dreieinigkeit. Daß der Geist als Liebe und gemeinsame Gabe vom Vater und vom Sohne ausgehe, ward im Abendlande klar erkannt, im Morgenlande nur von wenigen bestritten, da die Väter meistens lehrten, er habe das Sein durch den Sohn, empfangen von diesem das Wissen, sei Geist des Sohnes ebenso wie des Vaters. Dem Apollinarismus gegenüber wurde die kirchliche Lehre von der Annahme der ganzen Menschennatur durch Christus festgestellt.

Theodosius I. untersagte 388 den Apollinaristen das Anstellen von Bischöfen und Geistlichen, das Wohnen in den Städten und die Abhaltung von Zusammenkünften. Apollinaris starb vor 392 in hohem Alter und erlebte noch den fast gänzlichen Untergang seiner in Syrien und Kleinasien anfangs nicht unbeträchtlichen Partei. Um 426 erbaten und erhielten einige Reste der Sekte in Antiochien von Bischof Theodotus die Wiederaufnahme in die Kirche. Einige sollen aber den Irrtum insgeheim behalten und noch andere dafür gewonnen haben; sie verloren sich dann in der großen (monophysitischen) Partei, die nur die göttliche Natur Christi annahm, mit der sich der menschliche Leib zu einem Ganzen vereinigt habe¹²⁸.

Gegen die Irrlehre der Apollinaristen machten die Kirchenväter besonders Folgendes geltend: Christus hat das angenommen, was er erlösen wollte. Da er nun den ganzen Menschen erlösen wollte, so nahm er auch den menschlichen Geist an. Ja ohne die Annahme des letzteren ist überhaupt keine Erlösung denkbar. Christus war betrübt und ängstlich; er betete; das konnte nicht der Fall sein, wenn ihm der Geist oder die vernünftige Seele des Menschen abging. Ohne diese ist Christus kein wahrer Mensch, es gibt dann keine Menschwerdung, keinen Gottmenschen. War Christus nicht vollkommener Mensch mit einer vernünftigen Seele, so kann er als uns ungleichartig auch kein Vorbild des heiligen Lebens für uns sein. Die Behauptung, mit dem menschlichen Geiste könne die Unsündlichkeit Christi nicht bestehen, setzt die Sünde als etwas Notwendiges in die menschliche Natur, was Manichäismus ist. Die Schrift lehrt ausdrücklich, daß Christus in allem Mensch war bis auf die Sünde; nur die Sünde dürfen wir ausnehmen, nicht aber die geistigen Vermögen des Menschen, die ihm die Schrift beilegt, wenn sie ihn als gehorsam bis zum Tode, als fürsprechend für alle darstellt.

5. Die Kirche im byzantinischen Reiche im 4. Jahrhundert.

Der arianische Streit ist trotz seiner schlimmen Früchte ein Beweis dafür, daß der christlichen Bewegung in weiten Kreisen ein reges

Bischof von Mailand als Verfasser zu erweisen. Vgl. dazu Morin, *L'origine du symbole d'Athanase*: Journ. of Theol. Stud. 1911, 161—190. J. Stiglmayr (Das „Quicumque“ und Fulgentius von Ruspe: Zeitschr. f. kath. Theol. XLIX [1925] 341 bis 357) schlägt den hl. Fulgentius als Verfasser vor.

¹²⁸ Cod. Theod. 16, 5, 14 (a. 388).

Interesse entgegengebracht wurde. Er veranlaßte die Verteidiger der überlieferten Glaubenswahrheit, alle Geisteskraft einzusetzen zur Abwehr der Häresie, und dies konnte auf das kirchliche Leben nur fördernd einwirken. Wir finden in der Tat im Laufe des 4. Jahrhunderts eine große Zahl hervorragender kirchlicher Männer, die sowohl auf dem praktischen Gebiete der Seelsorge wie in der kirchlichen Wissenschaft Tüchtiges leisteten. Die meisten von ihnen, besonders im Orient, waren in den arianischen Streit verflochten und sind in dessen Darstellung bereits gewürdigt worden.

Unter den Bischöfen Ägyptens¹²⁹ ragt vor allen andern der hl. Athanasius hervor, der geistige Führer der rechtgläubigen Katholiken, in dessen Leben sich die Schicksale der Orthodoxie im Kampfe gegen den Arianismus gleichsam verkörperten. Auch seine schriftstellerische Tätigkeit ist in erster Linie der Bekämpfung der arianischen Häresie und der Entwicklung der Lehre von der Trinität im Anschluß an die nicänische Definition gewidmet. In seiner Jugend (vor 319) hatte Athanasius längere Zeit als Aszet in der Wüste unter Leitung des großen Anachoretenvaters Antonius zugebracht. Er behielt sein ganzes Leben hindurch eine große Hochschätzung für die Mönche und verfaßte eine Biographie des hl. Antonius. Außerdem besitzen wir von ihm zwei apologetische Abhandlungen, die ältesten unter seinen Werken, sowie exegetische Traktate und mehrere von den Festbriefen, mit denen er den Bischöfen seines Metropolitansprengels jährlich den Tag des Osterfestes und den Beginn des großen Fastens mitteilte¹³⁰. Neben ihm ist besonders noch Serapion von Thmuis zu erwähnen, Verfasser einer Schrift gegen die Manichäer und einer Sammlung von liturgischen Gebeten (Euchologium)¹³¹. Nachfolger des am 2. Mai 373 verstorbenen Athanasius wurde Petrus (II.), der noch viel von den Arianern zu leiden, jedoch die große Mehrheit der christlichen Bevölkerung auf seiner Seite hatte. Er mußte Alexandrien um 374 verlassen und begab sich nach Rom, von wo er 378 zurückkehrte und bis 381 seine Gemeinde leitete; der arianische Bischof Lucius wurde aus der Stadt vertrieben. Der folgende Bischof, Timotheus (381—385), nahm am zweiten allgemeinen Konzil in Konstantinopel teil und vertrat längere Zeit die Sache seines Landsmannes Maximus, der in unrechtmäßiger Weise zum Bischof der Hauptstadt gemacht worden war. In dieser Zeit begann, durch das Bestreben der Bischöfe von Konstantinopel, jede Art von Unterordnung gegenüber dem alexandrinischen Patriarchen abzuweisen und, mit Unterstützung des kaiserlichen Hofes,

¹²⁹ Butcher, *The Story of the Church of Egypt*, 2 Bde, London 1897. Ermoni, *Les évêchés de l'Égypte chrétienne: Revue de l'Orient chrétien* 1900, 637 ff. *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Arabic Text ed. by B. Evetts, Bd. II (Patrol. Orientalis), Paris 1906. Seymour de Ricci, *La chronologie des premiers patriarches d'Alexandrie: Revue archéol.*, 4^e ser. VII (1906) 320 ff.

¹³⁰ Vgl. die Literatur zu § 3.

¹³¹ Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.* III 98—102.

womöglich den ersten Rang unter allen Bischöfen des oströmischen Reiches zu erlangen, eine Spannung zwischen Konstantinopel und Alexandrien, die später noch öfter schlimme Folgen zeitigte. Schon unter dem Nachfolger des Timotheus, Theophilus (385—412), trat dies hervor in dem Verhalten, das er in dem Origenistenstreit gegenüber dem hl. Johannes Chrysostomus einnahm.

Vorsteher der Katechetenschule in Alexandrien war während mehr als der Hälfte des 4. Jahrhunderts Didymus der Blinde (geb. um 310, † um 395). Von seinem vierten oder fünften Jahre an blind, vermochte er dennoch so ausgedehnte Kenntnisse sich anzueignen, daß er als Lehrer der Katechetenschule einen großen wissenschaftlichen Ruf erlangte, der selbst Abendländer (Hieronymus, Rufinus) bewog, seine Schüler zu werden. Seine Lehrschauungen standen ganz unter dem Einflusse seines großen Vorgängers Origenes, und so war der später ausbrechende Kampf gegen verschiedene origenistische Ansichten auch gegen ihn gerichtet. Im arianischen Streit stand er auf der Seite des hl. Athanasius und verfaßte eine Schrift über die Trinität sowie eine Abhandlung über den Heiligen Geist. Außerdem sind Fragmente seiner zahlreichen exegetischen Kommentare erhalten¹³².

Die traurigen Wirren des Arianismus riefen die Meinung hervor, es komme überhaupt nicht auf die Glaubenslehren an, sondern auf das praktische christliche Leben allein, und man müsse Gemeinschaft halten mit allen, die Christus als den von der Jungfrau Geborenen anrufen. So behauptete Rhetorius, ein Ägypter, alle Häretiker hätten auf ihre Weise recht; andere vertraten die Gleichgültigkeit aller Glaubenssätze¹³³.

In Palästina gewann die Kirche von Jerusalem von der Zeit Konstantins an eine größere Bedeutung, seitdem an den heiligen Stätten prächtige Kirchen gebaut worden waren und im Laufe des 4. Jahrhunderts zahlreiche Mönche und Nonnen in der Stadt und in der Umgebung sich in Klöstern ansiedelten. Aus weiter Ferne kamen Pilger in das Heilige Land, um die durch die Propheten des Alten Bundes und besonders durch Christus den Herrn geheiligten Orte zu besuchen und zu verehren¹³⁴. Das Konzil von Nicäa bestätigte dem Bischof von Jerusalem einen besondern Vorrang der Ehre, wobei es jedoch die Metropolitanrechte des Bischofs von Cäsarea gewahrt wissen wollte¹³⁵. Der bedeutendste Bischof von Jerusalem in dieser Zeit war der hl. Cyrillus (348—386). Anfänglich zu der homoiusianischen Mittelpartei

¹³² Ebd. III 104—115. Leipoldt, Didymus der Blinde von Alexandria (Texte und Untersuch. XXIX, 3), Leipzig 1905. Bardy, Didyme l'aveugle, Paris 1910 (Études de theol. histor. I). Vgl. unten Abschn. 2, § 1.

¹³³ Philastr., De haer. c. 91. August., De haer. c. 72; De praedestin. c. 72. Theodoret., Comm. in Philipp. 1, 18 (Migne, Patr. gr. 82, 564).

¹³⁴ Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII, ed. P. Geyer (Corp. script. eccles. lat. XXXIX), Wien 1898. Der wichtigste Bericht des 4. Jahrh., die Peregrinatio ad loca sancta (etwa 380—390), hat wohl die spanische Äbtissin Ätheria zur Verfasserin. Vgl. A. Bludau, Die Pilgerreise der Ätheria (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums XV, 1—2), Paderborn 1927.

¹³⁵ Can. 7: vgl. Hefele, Konziliengesch. I² 403 ff. Papadopoulos, ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, Jerusalem 1910.

gehörend, aber unter Anerkennung der wahren Gottheit des Logos, schloß er sich wie so viele andere orientalische Prälaten der nicänischen Definition an und hatte nun von den Arianern manches zu erdulden; dreimal wurde er von seinem Sitze vertrieben und in die Verbannung geschleppt. Bei diesen Kämpfen spielte auch die Rivalität des Metropolitens von Cäsarea gegen Jerusalem eine Rolle. Wir besitzen von Cyrillus 24 Katechesen, von denen die 19 ersten der Vorbereitung der Katechumenen auf die heilige Taufe gewidmet sind, während die fünf andern (mystagogische) in der Woche nach Ostern gehalten wurden und die Erklärung der feierlichen Aufnahme in die Kirche (Taufe, Firmung, Eucharistie) enthalten¹³⁶. Auf Cyrill folgte Hilarion, dessen Nachfolger Johannes († 417) in den Origenistenstreit hineingezogen wurde.

Auf dem palästinensischen Metropolitansitz Cäsarea trafen wir beim Ausbruch des arianischen Streites Eusebius, der in den dogmatischen Wirren bis zu seinem Tode (zwischen 338 und 340) eine hervorragende Rolle spielte, aber stets jenen Mangel an Einsicht über die Tragweite des Arianismus, jene Charakterschwäche und jenes Schwanken zeigte, die sich bereits in seiner Haltung auf dem nicänischen Konzil und in der ersten Zeit nach diesem offenbarten. In enger Beziehung zu Konstantin d. Gr. stehend, genoß er die Gunst seines kaiserlichen Freundes in hohem Maße. Er seinerseits fühlte sich verpflichtet, den Kaiser in seinen historischen Schriften so zu schildern, daß wir den Verfasser in den betreffenden Partien mehr als Panegyriker denn als Geschichtschreiber beurteilen müssen. Die Hauptbedeutung des Eusebius als kirchlichen Schriftstellers liegt auf dem Gebiete der Kirchengeschichte¹³⁷. Auch seine apologetischen Werke gehören zu den besten Schriften, die damals zur Verteidigung des Christentums verfaßt wurden; in seinen exegetischen Kommentaren schloß er sich hauptsächlich an Origenes an¹³⁸. Sein Nachfolger Acacius war Arianer und trat als solcher gegen den hl. Cyrill von Jerusalem auf, dessen Metropolit er nach der damaligen Verfassung der griechischen Kirche war.

In den Provinzen von Syrien und Ägypten breitete sich im 4. Jahrhundert der Manichäismus weiter aus, besonders in den gebildeten Kreisen, weil diese Irrlehre, deren Anhänger mehr als eine Gesellschaft von Eingeweihten auftraten, ähnlich wie früher die Gnostiker, der rationalistischen Richtung in den höheren Schulen entgegenkam. Meh-

¹³⁶ Bardenhewer a. a. O. 273—281. Cyrill. Hier., Catech., ed. Touttée, Paris 1720 (Migne, Patr. gr. Bd. 33); edd. Reischl et Rupp, 2 Bde., München 1848—1860. B. Niederberger, Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem (Forsch. zur christl. Lit. u. Dogmengesch. XIV, 5), Paderborn 1923.

¹³⁷ Siehe Einleitung S. 23.

¹³⁸ Bardenhewer a. a. O. 240—262. Euseb., Opp., ed. Migne, Patr. gr. Bd. 19—24; neueste Ausgabe in „Die griech. christl. Schriftsteller der drei ersten Jahrh.“, Leipzig 1902 ff.

rere kirchliche Vorsteher sahen sich veranlaßt, in eigenen Schriften die manichäische Irrlehre zu bekämpfen; so außer dem oben erwähnten Serapion von Thmuis in Ägypten auch die Bischöfe Alexander von Lykopolis in der Thebais und Titus von Bostra in Arabien¹³⁹.

In Arabien kamen in Bezug auf die Würde und die Stellung der Gottesmutter Maria zwei entgegengesetzte falsche Ansichten auf. Aus dem Kreise der Apollinaristen sollen die Antidikomarianiten hervorgegangen sein, von denen die immerwährende Jungfrauschaft Mariens bestritten wurde, indem sie behaupteten, daß Maria nach der Geburt Jesu noch mit Joseph Kinder erzeugt habe. Gegen sie richtete der hl. Epiphanius ein Widerlegungsschreiben. Sie stehen in schroffem Gegensatz zu einem andern Extrem, den Kollyridianerinnen, die sich ebenfalls in Arabien fanden. Es waren Frauen, die aus Thrazien kamen, zu Ehren Mariens, der sie göttliche Ehren erwiesen, eigene Versammlungen hielten und sich als ihre Priesterinnen betrachteten. An einem bestimmten Festtage führten sie auf einem Wagen, wie ihn die Heiden bei ihren religiösen Umzügen gebrauchten, der Maria geweihte Brotkuchen (κολλυρίδες, κολλύρα, daher der Name) herum, brachten ihr solche als Opfer dar und genossen sie dann selbst — indem sie so gewissermaßen eine marianische Liturgie feierten, die aber ganz nach heidnischer Art gestaltet war und an die Thesmophorien zu Ehren der Ceres erinnerte¹⁴⁰. Nach ihrer Verurteilung durch die Kirche, die die innigste Verehrung, aber nie die Anbetung der Mutter des Herrn gestattete, gingen sie spurlos unter.

Die Insel Zypern, die ein unabhängiger (autokephaler) Metropolitansprengel wurde, hatte unter ihren Erzbischöfen in Konstantia (Salamis) in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts den hl. Epiphanius. Von Jugend auf hatte er sich dem asketischen Leben gewidmet und um 335, im Alter von etwa 20 Jahren, bei seiner Heimat Eleutheropolis in Palästina ein Mönchskloster gegründet, dem er bis 367 vorstand. Dann veranlaßte der Ruf seiner Heiligkeit und seiner Gelehrsamkeit die Christengemeinde von Konstantia, ihn zu ihrem Bischof und dadurch zum Metropoliten von Zypern zu wählen. Er blieb ein strenger Asket und ein warmer Beschützer der Mönche und war in seiner theologischen Richtung ein eifriger Vertreter der Orthodoxie; doch fehlte es ihm, trotz seiner bedeutenden Kenntnisse, an Schärfe des Urteils und an Klugheit, so daß er sich in der Opposition gegen den Origenismus zu ungehörigen Schritten hinreißen ließ (unten Abschn. 2, § 2). Er starb im Jahre 403, auf dem Rückwege von Kon-

¹³⁹ Bardenhewer a. a. O. 102—103 (Alexander), 269—273 (Titus). *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*, ed. Brinkmann, Leipzig 1895. Vgl. oben S. 326 ff.

¹⁴⁰ Epiph., Haer. 77, 25 f.; 78, 1 f. 23; 79, 1 f. Wernsdorf, Diss. de Collyr. secta, Wittenberg 1745. Münter, Comm. de Collyr. (Miscell. Hafnens. II, fasc. 1). F. J. Dölger, Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien: *Antike und Christentum I* (1929) 107—142.

stantinopel nach Zypern. Seine literarische Tätigkeit war hauptsächlich der Bekämpfung der Häresie gewidmet; die Darlegung der wahren Lehre von der Trinität bildet den Gegenstand seiner Schrift „Der Festgeankerte“, während er in dem „Arzneikasten“ betitelten Werke eine Darstellung und Widerlegung von 80 Häresien (daher gewöhnlich „Haereses“ zitiert) bietet. Außerdem besitzen wir von ihm einige Abhandlungen exegetischen Inhalts¹⁴¹.

Schwer heimgesucht von den arianischen Wirren war die kirchliche Metropole des Orients, Antiochien¹⁴². Der Patriarch Eustathius, ein standhafter Verteidiger der nicänischen Glaubensdefinition, wurde 330 von der arianischen Partei der Eusebianer abgesetzt und verbannt; an seine Stelle ward ein Arianer auf den bischöflichen Stuhl erhoben, dem andere arianische Bischöfe folgten. Allein die katholischen Anhänger des verbannten Bischofs bildeten in Antiochien eine eigene Gemeinde unter Leitung des Presbyters Paulinus und hielten sich von den sieben zwischen 330 und 360 folgenden arianischen Bischöfen ferne¹⁴³. Als 360 der arianische Bischof Eudoxius auf den Stuhl von Byzanz übergang, ward nach langem Streite Meletius (Melitius), bisher Bischof von Sebaste in Armenien, auf den antiochenischen Stuhl erhoben (im Winter 360—361). Aber da Meletius, ein dem nicänischen Bekenntnis nahestehender Homoiusianer, die volle Gottheit Christi und des Logos bekannte und ganz in katholischem Sinne predigte, wurde er nach Melitene in Armenien verbannt, und der Arianer Euzoius kam an seine Stelle. Daher gab es in Antiochien drei Parteien: Eustathianer, Meletianer, Arianer. Leicht hätten die beiden ersteren Parteien vereinigt werden können; statt dessen wurde von Lucifer von Cagliari, der zur Friedensvermittlung gekommen, dazu aber ganz untauglich war, im Jahre 361 der Priester Paulinus zum Bischof geweiht und dadurch die Spaltung vergrößert, besonders als bald darauf Meletius aus der Verbannung nach Antiochien zurückkehrte. Die Alexandriner und Okzidentalern waren meist für Paulinus, während die katholischen Orientalen den Meletius anerkannten. Die Meletianer lehrten drei Hypostasen in der Gottheit, die Eustathianer, die dieses Wort für „Wesen“, „Natur“ nahmen, nur eine. Im Jahre 378 vereinigten sich die beiden katholischen Parteien dahin, daß der Überlebende, sei es Meletius oder Paulinus, als alleiniger Bischof der antiochenischen Katholiken anerkannt werden sollte. Allein als Meletius

¹⁴¹ Bardenhewer a. a. O. 293—302. Epiph., Opp. ed. Dindorf, 5 Bde., Leipzig 1859—1862; „Anchoratus“ und „Panarium“ (p. I), ed. K. Holl, Leipzig 1915 bis 1922 (die griech. christl. Schriftst.). Hacket, History of the Orthodox Church of Cyprus, London 1901.

¹⁴² Treppner, Das Patriarchat von Antiochien von seinem Entstehen bis zum Ephesinum 431, Mainz 1891. Cavallera, Le schisme d'Antioche au IV^e et V^e siècle, Paris 1905. G. Bardy, L'église d'Antioche au temps de la crise arienne: Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét. IV (1914) 243—261. R. V. Sellers, Eustathius of Antioch., Cambridge 1928.

¹⁴³ Bardenhewer a. a. O. 230—237.

381 zu Konstantinopel starb, ward der antiochenische Priester Flavian von der meletianischen Partei gewählt und von der versammelten Synode bestätigt. Ebenso wählten dann die Anhänger des Paulinus nach dessen Tod 388 den Priester Evagrius zu ihrem Bischof. Doch brachte es Flavian dahin, daß dem Evagrius († 392) kein Nachfolger gegeben wurde, und 398 erlangte er auch unter Vermittlung des Johannes Chrysostomus und des Theophilus von Alexandrien durch eine Gesandtschaft nach Rom, an deren Spitze Bischof Acacius von Beröa stand, die Anerkennung des römischen Stuhles. Dennoch beharrte ein Teil der Eustathianer in der Trennung bis 415. Da zog Bischof Alexander, der zweite Nachfolger Flavians, mit seiner ganzen Gemeinde an einem Festtage in deren Kirche und wohnte ihrem Gottesdienste bei; alle stimmten zusammen in Gebet und Gesang. So ward endlich nach einer Trennung von 85 Jahren die Einheit in der antiochenischen Kirche wiederhergestellt ¹⁴⁴.

Die vom Priester Lucian ¹⁴⁵ begründete theologische Schule von Antiochien erhielt sich im Laufe des 4. Jahrhunderts und gewann immer mehr an Bedeutung, trotzdem gerade die Trinitätslehre des Lucian einen Hauptanstoß zur arianischen Häresie gegeben hatte. Mehrere Bischöfe von Antiochien, wie Eustathius, Meletius, Flavian, waren vor ihrer Erhebung zum Episkopat als Lehrer der Theologie tätig gewesen. Die Blütezeit der Schule begann mit Diodor, der 378 zum Bischof von Tarsus in Zilizien geweiht wurde, nachdem er mehrere Jahre als Lehrer in Antiochien gewirkt hatte, wo er hauptsächlich die nüchterne, grammatisch-logische Interpretationsweise in den exegetischen Studien begründete. Dabei unterschied er scharf zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christus, so daß die Einheit der Person des Gottmenschen gefährdet wurde. Seine berühmtesten Schüler waren Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomus ¹⁴⁶.

In Kleinasien ¹⁴⁷ hatte, durch die Tätigkeit des Bischofs Eusebius von Nikomedien, der Arianismus in seinen verschiedenen Schattierungen weite Verbreitung gefunden. Aber auch hier trat seit der Mitte des 4. Jahrhunderts eine bedeutende Wendung zum Besseren ein, die in erster Linie gefördert wurde durch die drei großen Lehrer aus Kappadozien, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa und Gregor von

¹⁴⁴ Socr., Hist. eccles. 2, 43 f.; 3, 9 25; 5, 5 9 f. 15. Sozom., Hist. eccles. 4, 25; 7, 3 10 f.; 8, 3. Philostorg., Hist. eccles. 5, 7. Epiph., Haer. 73, n. 28 f. Theodoret, Hist. eccles. 3, 2 8; 5, 23 35. Greg. Naz., Carmen de vita sua, v. 1590 ff. Ambros., Ep. 56.

¹⁴⁵ Siehe oben S. 326.

¹⁴⁶ Bardenhewer a. a. O. 304–311. Die Fragmente Diodors bei Migne, Patr. gr. 33, 1579 ff. Gegen die Ansicht Harnacks, der vier pseudo-justinische Schriften dem Diodor zuschreiben wollte (Texte und Untersuchungen, N. F. VI, 4, Leipzig 1901), vgl. Funk: Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen III (Paderborn 1907) 322 ff. Über Diodors Lehre: Ermoni, Diodore de Tarse et son rôle doctrinal: Le Muséon, nouv. sér. II (1901) 424 ff.

¹⁴⁷ Ramsay, Cities and Bishoprics of Phrygia I, Oxford 1895; Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire, London 1906.

Nazianz. Basilius (geb. um 330) und sein jüngerer Bruder Gregor entstammten einer Familie, in der sich die Überlieferung der vor-konstantinischen Zeit durch die Großmutter Makrina, die noch vom hl. Gregor Thaumaturgus unterrichtet worden war, lebendig erhalten hatte. Von den vier Söhnen von Makrinas Sohn Basilius wurden drei Bischöfe: Basilius, der des Vaters Namen trug, in Cäsarea (370), Gregor in Nyssa (371) und Petrus in Sebaste. Die beiden ersteren wurden mit ihrem gemeinsamen Freund Gregor von Nazianz (372 zum Bischof von Sasima geweiht) die hervorragendsten Vertreter der orthodoxen Theologie in Kleinasien zur Zeit des Kaisers Valens, und besonders Gregor von Nyssa hatte viele Unbilden von seinen arianischen Gegnern zu ertragen. Basilius wirkte hauptsächlich durch seine hervorragende Tätigkeit in der Leitung seiner Kirche und des Metropolitansprengels von Cäsarea. Allein auch als theologischer Schriftsteller zeichnete er sich aus, sowohl durch seine Werke gegen die Arianer („Gegen Eunomius“, „Über den Heiligen Geist“) als auch durch exegetische Schriften. Um die obschwebenden Mißverständnisse zwischen den Homoiousianern, die sich dem Nicänum anschlossen, und den streng nicänischen Abendländern zu heben, trat er mit Papst Damasus in Korrespondenz. Das Mönchtum hatte an ihm einen eifrigen Förderer, und durch seine aszetischen Schriften griff er nachdrucksvoll in die Entwicklung des orientalischen Klosterlebens ein († 379)¹⁴⁸. Sein Bruder Gregor von Nyssa war der vielseitigste kirchliche Schriftsteller jener Zeit in der griechischen Kirche. Die größte Bedeutung haben jedoch seine zahlreichen dogmatischen Abhandlungen, in denen er durch tiefe philosophische Erörterungen das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit zu erklären und das richtige Verständnis der kirchlichen Lehre zu vermitteln sucht. Auf dem Konzil von Konstantinopel übte er wegen seiner großen Gelehrsamkeit einen maßgebenden Einfluß aus. In seinen weniger originellen exegetischen Arbeiten zeigt er sich stark beeinflusst von Origenes und der alexandrinischen Schulrichtung († nach 394)¹⁴⁹. Gregor von Nazianz, Jugendfreund des hl. Basilius, mit dem er zusammen in Athen auf der Rhetorenschule weilte, trat hauptsächlich hervor seit dem Jahre 379, als er nach Konstantinopel berufen wurde,

¹⁴⁸ Bardenhewer a. a. O. 130—162 (dort die Literatur). Rauschen, Grundriß 8—9 245—254. Basil. Caes., Opp. ed. Migne, Patr. gr. Bd. 29—32. Allard, Saint Basile⁴ („Les Saints“), Paris 1903. E. F. Morison, St. Basil and his rule. A study in early monachism, London 1912. W. K. L. Clarke, St. Basil the Great. A study in monachism, Cambridge 1913. F. Laun, Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und Entstehung: Zeitschr. f. Kirchengesch. XLIV (1925) 1—61. A. Puech, L'éloquence chrétienne au IV^e siècle: Revue des cours et conférences XXX (1928) 75—86 (mit mehreren Forts.).

¹⁴⁹ Bardenhewer a. a. O. 188—220 (dort die Literatur); s. auch die Nachträge (1923). Greg. Nyss., Opp. ed. Migne, Patr. gr. Bd. 44—46. Burkhard, Greg. Nyss. (Nemesii Emeseni) περί φύσεως ἀνθρώπου liber (Programm des Gymnasiums im 12. Bezirk zu Wien, 1896). Rauschen a. a. O. 250—265. W. Jaeger, Gregorii Nysseni Opera, vol. I f., Berlin 1921 f.

um die Leitung der kleinen Schar von rechtgläubigen Christen zu übernehmen und für die Ordnung der im arianischen Streite arg zerrütteten kirchlichen Verhältnisse zu wirken. Die herrlichen Reden, die er dort zur Verteidigung und Erklärung des wahren Glaubens über Gott und die Trinität hielt, trugen ihm den Beinamen „der Theologe“ ein. Anfang 381 übergab Kaiser Theodosius den Katholiken die Hauptkirche der Stadt, und der Einfluß der Arianer begann zu sinken. Man drang in Gregor, seinen bischöflichen Sitz von Sasima, den er nie eingenommen hatte, mit demjenigen der Hauptstadt zu vertauschen. Allein er widersetzte sich, und dies benützte ein zynischer Philosoph aus Ägypten, Maximus, um sich heimlich von einigen Anhängern zum Bischof wählen und weihen zu lassen¹⁵⁰. Das Konzil von Konstantinopel 381 erklärte die Wahl des Maximus für ungültig und erhob Gregor zum Bischof der Hauptstadt. Als vonseiten der ägyptischen Bischöfe Einwände dagegen erhoben wurden und andere Schwierigkeiten entstanden, dankte Gregor ab und verließ Konstantinopel. Von jetzt an lebte er zurückgezogen bei Nazianz und widmete seine Zeit aszetischen Übungen und schriftstellerischen Arbeiten; besonders zahlreiche Gedichte sind in dieser Zeit entstanden († 389 oder 390). Für die Dogmengeschichte wichtig sind seine gehaltvollen und formvollendeten theologischen Reden¹⁵¹. Ein Zeitgenosse der großen Kappadozier, der gleichfalls an den kirchlichen Angelegenheiten regen Anteil nahm, war der Bischof Amphilochius von Ikonium († nach 394). Außer einem Synodalschreiben über den Heiligen Geist ist keines von seinen literarischen Produkten erhalten¹⁵².

Längere Zeit hindurch war der hl. Basilius in enger Freundschaft verbunden mit Eustathius, Bischof von Sebaste in der römischen Provinz Armenien; später jedoch verfeindete er sich mit ihm, als dieser Führer der Pneumatomachen in Kleinasien geworden war. Die engen Beziehungen zwischen den beiden Männern waren hauptsächlich dadurch begründet worden, daß Eustathius als strenger Aszet lebte und das Mönchtum in der römischen Provinz Armenien, in Paphlagonien und Pontus einführte¹⁵³. Die Schüler des Eustathius (Eustathianer), wenn nicht schon dieser selbst, gingen vielfach in ihren aszetischen Bestrebungen zu weit und gefährdeten geradezu die geordnete kirchliche Disziplin. Sie mieden den Gottesdienst der verheirateten Priester, da sie die Ehe verwarfen; sie fasteten an den Sonntagen, während sie die kirchlichen Fastenzeiten nicht hielten; Frauen sollten Männerkleider tragen; ihren Zusammenkünften schrieben sie eine besondere Heiligkeit zu, die sie den kirchlichen gottesdienstlichen Versammlungen absprachen¹⁵⁴. In einzelnen dieser Auswüchse begegneten sie sich mit einer

¹⁵⁰ S. oben S. 416 A. 124.

¹⁵¹ Bardenhewer a. a. O. 162—188 (dort die Literatur). Rauschen, Grundriß⁸⁻⁹ 254—260. Greg. Naz., Opp. bei Migne, Patr. gr. Bd. 35—38. Über die Bischöfe von Konstantinopel vgl. Fischer, De patriarchar. Const. catalogis et de chronologia octo prior. patr., Jena 1885.

¹⁵² Bardenhewer a. a. O. 220—228.

¹⁵³ Ebd. 128—130.

¹⁵⁴ Socr., Hist. eccles. 2, 43. Sozom., Hist. eccles. 3, 14. Basil. Caes., Ep. 119 223 224. Epiph., Haer. 75, 2 f.

andern häretischen Bewegung in Kleinasien, den Apostolikern, die nach Art der Enkratiten die Ehe und das Eigentum verwarfen und apokryphe Schriften der Apostel Andreas und Thomas benützten¹⁵⁵. Gegen die Eustathianer erließ die Synode von Gangra (zwischen 360 und 380) 20 Kanones, in denen die antikirchlichen Auswüchse der asketischen Richtung jener Sekte verurteilt wurden¹⁵⁶.

Ein früherer Gefährte des Eustathius, der Priester Aërius von Sebaste, ging zu dem strengen Arianismus über und zerfiel gänzlich mit seinem Bischof, der zu den Homoisusianern gehörte und sich der nicänischen Definition ziemlich angeschlossen hatte. Auch gegen die asketischen Bestrebungen des Bischofs erhob sich Aërius, der eine Sekte stiftete (Aërianer), deren Anhänger ihre Versammlungen auf Bergen und in Wäldern abhielten, die Bischöfe und Priester für völlig gleich erklärten, die Osterfeier als jüdischen Aberglauben tadelten. Sie verwarfen die von der Kirche vorgeschriebenen Fasten und leugneten, daß durch Gebete und gute Werke den Verstorbenen irgend welcher Beistand gebracht werden könne¹⁵⁷.

Noch vor Ausbruch des arianischen Streites waren in Kleinasien zwei wichtige Synoden abgehalten worden, die mehrere die kirchliche Disziplin betreffende Kanones erließen: in Ankyra, der Hauptstadt Galatiens, im Jahre 314; in Neocäsarea im Pontus in der Zwischenzeit von jener Synode bis zum Konzil von Nicäa¹⁵⁸. Außer den zahlreichen Kirchenversammlungen, die sich mit dem Arianismus beschäftigten, fand im 4. Jahrhundert in einem nicht näher zu bestimmenden Jahre eine Synode in Laodicea in Phrygien statt, die 60 Kanones über verschiedene, das kirchliche Leben betreffende Punkte erließ¹⁵⁹.

In den Gebieten von Syrien und Mesopotamien, die zum Teil dem Perserreiche der Sassaniden angehörten, zum Teil durch ihre Einverleibung in das römische Reich der hellenistischen Kultur erschlossen worden waren und deren christliche Kirchen größtenteils in die religiöse Entwicklung des Christentums im Römerreiche hineingezogen wurden, bildete sich im 4. Jahrhundert eine theologische Literatur in syrischer Sprache, die zu großer Blüte gelangte¹⁶⁰. Außer zahlreichen Martyrakten, die die Kämpfe der in der schrecklichen Verfolgung der Kirche in Persien während des 4. Jahrhunderts gefallenen Glaubenshelden schildern¹⁶¹, haben wir die Abhandlungen des „persischen Weisen“ Aphraates, Bischofs eines unbekannten Sitzes,

¹⁵⁵ Epiph. a. a. O. 61.

¹⁵⁶ Hefele, Konziliengesch. I² 777 ff. Braun, Die Abhaltung der Synode von Gangra: Histor. Jahrb. 1895, 586 f.

¹⁵⁷ Epiph. a. a. O. 75, 1 f. Philastr., De haer. c. 73. August., De haer. c. 82.

¹⁵⁸ Hefele a. a. O. 219 ff. 242 ff.

¹⁵⁹ Ebd. 746 ff. Boudinhon, Note sur le concile de Laodicée, St-Dizier 1888.

¹⁶⁰ Duval, La littérature syriaque², Paris 1900. Labourt, Le christianisme dans l'empire Perse, Paris 1904 (beide in der Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.). A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausnahme der christl.-palästinens. Texte, Bonn 1922. Burkitt, Early Eastern Christianity, London 1904. S. unten S. 429 f.

¹⁶¹ Acta sanctorum et martyrum syriace, ed. Bedjan, 7 Bde., Leipzig 1890—1897. Bardenhewer a. a. O. IV 375—388.

die aus der Zeit von 337 bis 345 stammen. Die Sammlung der Abhandlungen umfaßt 23 Nummern; sie behandeln sowohl theologische wie asketische Fragen. Kurz vorher war das Mönchtum in Mesopotamien eingeführt worden, und Aphraates, selbst Asket, war ein eifriger Verbreiter des Klosterlebens¹⁶². Der berühmteste Kirchenvater der Syrer wurde der hl. Ephräm, geboren 306 in Nisibis, wo er bis zum Jahre 363 als Mönch und Diakon lebte und wirkte, dann aber, als in diesem Jahre die Stadt vom Kaiser Jovian an die Perser abgetreten wurde, mit zahlreichen Christen nach Edessa auswanderte, wo er seinen bleibenden Aufenthalt nahm. In Edessa lebte Ephräm als Einsiedler in der Nähe der Stadt, wirkte aber auch als Lehrer der dortigen theologischen Schule, deren Blütezeit in das 4. Jahrhundert fällt. Diese stand in enger Fühlung mit der antiochenischen Schule, zeigt aber doch in mancher Hinsicht ein eigenes Gepräge, besonders darin, daß sie weniger in spekulativer als in mystisch-poetischer Weise die theologischen Gegenstände behandelte und eine jede weitere Entwicklung ausschließende Stabilität offenbarte. Ephräm blieb ihr klassischer Lehrer und hinterließ eine sehr reiche und mannigfaltige theologische Schriftensammlung († 373)¹⁶³.

In Syrien und Mesopotamien entstanden im 4. Jahrhundert eigentümliche häretische Bewegungen, die zum Teil aus irrigen asketischen Anschauungen hervorgingen. Die Messalianer, d. h. Beter (Eucheten, Euphemiten), suchten die Tilgung der Sünden und die Erlangung des Heils mit Verachtung des äußern Gottesdienstes nur in dem beständigen Gebete, durch das der göttliche Geist sich der Seele bemächtigte und sie leidenschafts- und sündlos mache. Sie bildeten in Syrien, Phönizien, Palästina und Mesopotamien pietistische Vereine, die vielleicht aus bettelnden Mönchsbanden entstanden. Der Mesopotamier Adelphius war das Oberhaupt dieser einem falschen Spiritualismus huldigenden Sekte. Nach ihrer Lehre steht der Mensch von der Geburt an unter der Herrschaft eines von den Voreltern ererbten Dämons, den nur unablässiges Gebet austreibt, nicht die Taufe oder ein Sakrament. Durch das Gebet wird die Seele mit dem himmlischen Bräutigam so verbunden wie das Weib mit dem Manne; es entsteht die innigste Verbindung mit Gott, die keine Sünde mehr aufkommen läßt, wenn auch der Mensch äußerlich zu sündigen scheint; äußere Aszese ist unnütz, die Handarbeit für den Geistesmenschen entehrend. Sie betrachteten das Feuer als das schöpferische Prinzip des Weltalls und dachten sich Gott körperlich. Sorgfältig hielten sie ihre Lehre verborgen. Bischof Flavian von Antiochien entlockte 381 durch Verstellung dem Adelphius nähere Aufschlüsse über die Lehre der Sekte, die sich, obschon vielfach verfolgt, bis in das 6. Jahrhundert erhielt¹⁶⁴. Verwandt mit den Messalianern sind

¹⁶² Ebd. IV 327—340. J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* (Patr. Syr. I 1—2), Paris 1894—1907. P. Schwen, *Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin 1907.

¹⁶³ Bardenhewer a. a. O. IV 342—373. Ricciotti, *Sant' Efrem Siro*, Turin 1925.

¹⁶⁴ Der Name der Messalianer wird abgeleitet vom chald. ܡܫܠܝܢ Dn 6, 11; griech. ἐσχῆται; ihre Kirchen hießen προσευχαί (vgl. Theodoret, *Hist. eccles.* 4, 11; Haer. fab. 4, 10; Phot., *Biblioth. cod.* 52; Epiph., *Haer.* 80; Cyrill. Alex., *Ep.* 82

die Audianer in Mesopotamien, die einer falschen Aszese huldigten und die verweltlichten Bischöfe und Geistlichen bekämpften. Udo oder Audius, ein Mesopotamier, ward wegen seines rücksichtslosen Strafeifers von der Kirche ausgeschlossen und bildete mit mehreren Mönchen eine schismatische Partei, die auch Bischöfe und Priester an sich zog. Mit den Katholiken wollte diese Partei keine Gemeinschaft haben, auch nicht mit ihnen beten. Gott dachten sie sich mit Berufung auf Gn 1, 26 in körperlicher und menschlicher Gestalt; das Osterfest feierten sie nach Art der Juden gleich den Quartodezimanern; das Konzil von Nicäa beschuldigten sie einer ungerechtfertigten, bloß aus Rücksicht auf den Kaiser vorgenommenen Veränderung der Festzeit. Den Sündern pflegten sie die kanonischen Bußen zu erlassen, indem sie von ihnen nebst der Beichte nur das Hindurchgehen zwischen ihren in zwei Haufen liegenden heiligen Büchern verlangten. Udo, selbst zum Bischof geweiht, ward als Greis nach Szythien verbannt, wo er unter den Goten neue Anhänger gewann. Nach ihm († 372) war Uranius Hauptbischof der Sekte in Mesopotamien, Silvanus bei den Goten, deren König Athanarich sie aber mit den andern Christen vertrieb¹⁶⁵.

6. Die Kirche im Orient außerhalb der Grenzen des Römerreiches.

Persien.

Die gefährlichsten Nachbarn des Römerreiches im Osten waren die Perser, die im 4. Jahrhundert das Gebiet zwischen dem Kaspischen Meere und dem Euphrat, mit Einschluß der südöstlichen Hälfte von Mesopotamien, besetzt hatten. Von der Zeit des Kaisers Konstantius an herrschte fast unaufhörlich Krieg zwischen ihnen und den Römern des Ostreiches, und diese politische Lage war nicht ohne Einfluß auf das Verhalten der persischen Fürsten gegenüber den Christen, die jene Gebiete bewohnten. Persien hatte längst mehrere christliche Kirchen, an deren Spitze die Metropole von Seleuzia-Ktesiphon stand. Besonders zahlreich waren die Christen unter der syrischen Bevölkerung der vorderpersischen Provinzen (oben S. 306). Im Jahre 325 fand sich auf dem Konzil von Nicäa ein persischer Bischof ein, und nachher empfahl Konstantin d. Gr. die christlichen Perser angelegentlich dem Schutze ihres Königs Schapur II. (309—381). Aber nicht lange nach Konstantins Tode (um 342) brach eine heftige Verfolgung der Christen in diesem Lande

ad Amphil., bei Migne, Patr. gr. 77, 376). Sie hießen auch θεοσεβεῖς, Choreuten, Enthusiasten, Marcianisten, Lampetianer, Adelphianer (Timoth. Constant., De recip. haeret., bei Migne a. a. O. 86, 45—48). Ein Angehöriger der Sekte, Lampetius, erhob sich gegen den Kirchengesang und schrieb ein Buch „Testament“, das nachher der Monophysit Severus zu widerlegen suchte. Eine Schrift der Sekte, „Asketikon“, wurde zu Ephesus 431, wo man sich auch mit den Messalianern in Pamphylien und Lykaonien beschäftigte, anathematisiert. Vgl. Mansi, Conc. Coll. IV 1477; Hefele, Konziliengesch. II² 212; Jacobi, Über die Euchiten: Zeitschr. für Kirchengesch. IX (1888) 507—522. Bardenhewer a. a. O. IV 188—189.
¹⁶⁵ Vgl. Ephrem. Syr., Sermon 24 adv. haer. (ed. Quirin II 493); Theodoret, Hist. eccles. 4, 10; Haer. fab. 4, 9; Socr., Hist. eccles. 5, 23; Epiph. a. a. O. 70. Hefele a. a. O. I 338 ff.

aus. Die Ursachen lagen teils in dem religiösen Hasse der Feueranbeter und den Aufhetzungen der Juden, teils in dem politischen Argwohn, der bei den einheimischen Christen eine gefährliche Hinnéigung zum römischen Reiche voraussetzte, besonders als Persien mit Kaiser Konstantius Krieg zu führen hatte. Schon bei Beginn des Krieges ließ Schapur II. viele Christen einkerkern und foltern, dann den Bischof Simeon Barsaboe von Seleuzia mit 100 andern Geistlichen hinrichten. Heftig wütete die Verfolgung gegen alle Gläubigen, besonders gegen den Klerus, die Mönche und Nonnen; an 16000 Martyrer wurden von Sozomenus gezählt. Ein greiser Hofbeamter Guhsciatazades (griech. Usthazades), der anfangs abgefallen war, erbat sich als Gnade nur, daß öffentlich bekannt gemacht werde, er sei nicht als Verräter, sondern nur als Christ hingerichtet worden. Die nächsten Nachfolger des hl. Simeon, Sciadustus und Barbascemin, starben ebenfalls nebst vielen Geistlichen und Jungfrauen den Martertod; die Kirche von Seleuzia blieb 20 Jahre ohne Bischof. Die Christen sollten die Sonne anbeten und die Religion des „Königs der Könige“ annehmen, widrigenfalls ihren „Wahnsinn“ mit den schwersten Qualen büßen. Die Mehrzahl der Christen bewies einen bewunderungswürdigen Heldenmut; ihre Reihen waren schon sehr gelichtet, als in der letzten Regierungszeit Schapurs II. (um 379—381) eine mildere Behandlung eintrat. König Jezdedscherd I. (Isdegerdes, 381—420) war anfangs den Christen günstig, gestattete ihnen sogar auf Verwendung des trefflichen Bischofs Maruthas von Tagrit in Mesopotamien, den er zu Unterhandlungen mit Kaiser Theodosius II. benützte und der ihm die Kunstgriffe der Magier enthüllte, wieder freie Religionsübung und die Erbauung von Kirchen. Als aber der Bischof Abdas von Susa 418 den Wiederaufbau eines von den Christen durch Feuer zerstörten Ormuzd-Tempels verweigerte, brach eine neue Verfolgung aus, die die Kirche in Persien fast völlig ausrottete. Abdas ward hingerichtet und mit ihm sehr viele Christen. Bahram V. (griech. Varanes, 420—438) war noch grausamer als sein Vorgänger; er ließ mehrere Christen, darunter den berühmten Martyrer Jakob (Sarug, den Zerschnittenen), vollständig zersägen. Dreißig Jahre dauerte diese Verfolgung, die zahlreiche Martyrer lieferte. Das Einschreiten des Kaisers Theodosius II. brachte nur eine kurze Pause; viele Perser waren auf oströmisches Gebiet geflohen, und der Kaiser weigerte sich, sie auszuliefern. Im Jahre 422 begann der Krieg und wurde 427 mit einem durch die Siege der oströmischen Truppen herbeigeführten Frieden beschlossen. In diesem Kriege kaufte Bischof Acacius von Amida in Mesopotamien mit Hingabe seiner kostbaren Kirchengeräte 7000 persische Gefangene los und gab sie ihrer Heimat zurück; diese hochherzige Tat stimmte den König milder. Doch hörte die Verfolgung auch unter Jezdedscherd II. bis 450 nicht gänzlich auf, und noch starben zahlreiche Zeugen Christi.

Das kirchliche Leben entwickelte sich in engem Anschlusse an die Kirche des Römerreiches. Doch erhielt in mancher Beziehung die ostsyrische Kirche, besonders auch in der mystischen Art der Behandlung der Theologie, ihr eigenes Gepräge (Aphraates oben S. 427 f.). Der Mittelpunkt des geistigen Lebens war die seit dem 2. Jahrhundert bestehende Schule von Edessa. Hier erhielt auch der persische Klerus seine Ausbildung. Der Bischof Maruthas brachte die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien von Nicäa und von Konstantinopel nach Mesopotamien, und in Übereinstimmung mit ihm vereinigte der Katholikos Isaak von Seleuzia ein Konzil in dieser Stadt zu Anfang des Jahres 410, das ein Symbol aufstellte und eine Reihe von Kanones über die kirchliche Disziplin erließ¹⁶⁶.

Armenien und Iberien (Georgien).

Das armenische Volk war das erste, das als solches das Christentum annahm. Gregorius, zubenannt der Erleuchter (Illuminator), aus dem Königsgeschlechte der Arsakiden, als Kind durch seine Amme bei einem Blutbade seines Hauses gerettet und in Kappadozien erzogen, wurde der Apostel seines Volkes. In die Heimat zurückgekehrt (286), war er lange Zeit in Gefangenschaft; aber es gelang ihm endlich, den König Tiridates III. und einen beträchtlichen Teil des Volkes für das Christentum zu gewinnen und zu taufen. Um 302 weihte ihn der Bischof Leontius von Cäsarea zum Metropolit für Armenien, weshalb das Land in enge Verbindung mit dieser Kirche kam. Priester des griechischen Reiches unterstützten den eifrigen Gregor in seinem Bekehrungswerke. Maximinus begann 311 den Krieg gegen die christlichen Armenier, die früher Bundesgenossen der Römer gewesen waren, erlitt aber durch das tapfere Volk mehrere Niederlagen. Der hl. Gregor gründete das Kloster Aschdisched und brachte seine letzten Jahre in der Einsamkeit zu¹⁶⁷. Seine Nachfolger wurden in der Regel aus seiner Familie gewählt; es waren seine Söhne Aristaces (Rostaces) und Bertannes (Vartanes), sein Enkel Husig (Jusek, Hesychius, dem einige

¹⁶⁶ Über die Akten dieses Konzils: A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Liter.* (Bonn 1922) 54—55.

¹⁶⁷ Die späteren Armenier vertreten die Legende, schon im 1. Jahrhundert sei die armenische Kirche gestiftet worden, und berufen sich auf die Apostel Thaddäus, Bartholomäus und Thomas. Die Urkunde über das Bündnis zwischen Papst Silvester und Gregor Illuminator wie zwischen Konstantin und König Tiridates III. (Clem. Galanus, *Conciliatio eccles. Arm. cum Romana ex ipsis Arm. PP. et doctor. testim.*, Tl. I, Rom 1650, 530. *Giov. de Serpos*, *Compendio storico della nazione Arm. I*, Venedig 1786, 100 f.) ist sicher unecht (Denzinger, *Nachklänge der Lehre vom Primat bei den Nestorianern und Monophysiten des Orients*: Tüb. Theol. Quartalschr. 1850, 355 ff.). Über die kirchliche Abhängigkeit Armeniens von Cäsarea vgl. Mos. Choren., *Hist. Armen.* (Venedig 1841) II 77 88. Le Quien, *Oriens christ.* I 1355. In Antiochien erschien 363 Isakokis (vielleicht Jusek) von Großarmenien (Socr., *Hist. eccles.* 3, 25); der Name Josakes erscheint 372 in der Ep. Orient. ad episc. Italiae et Galliae (Basil., Ep. 92).

Kataloge Gregor II. voranstellen). Innere Kriege hemmten unter ihnen die weitere Entfaltung der noch jungen Kirche; es gab auch nicht wenige Abtrünnige, die sich auf den Beistand der Perser stützten, die seit 368 immer mehr das Land zu unterjochen suchten. Noch nahm der armenische Episkopat 363 und 372 an den wichtigen Angelegenheiten der ganzen Kirche regen Anteil. Der Patriarch (Katholikos) Nerses I. (um 352—372) war zu Cäsarea in Kappadozien erzogen worden. Der hl. Basilius von Cäsarea († 379) visitierte einen großen Teil Armeniens, stellte den Frieden unter den Bischöfen wieder her und suchte die vorhandenen Mißbräuche abzustellen¹⁶⁸. Aber bald nachher ward die Verbindung mit dem Westen immer lockerer, während die Bischöfe auch mit den Nachfolgern des Königs Tiridates zu kämpfen hatten. Schon Isaak d. Gr. (Sakak, 390—440) soll nicht mehr in Cäsarea, sondern von den Bischöfen des Landes die Weihe erhalten haben. Er brachte die armenische Kirche wieder zu hoher Blüte, ob schon die politischen Wirren noch fort dauerten, und hob die Kirchenzucht und den Unterricht. Der hl. Mesrop (440—441 Katholikos) erfand den Armeniern ein eigenes Alphabet und begann (428) die Heilige Schrift in das Armenische zu übersetzen, woran sich auch viele andere beteiligten¹⁶⁹. Zahlreiche Schriften der Griechen und Syrer wurden ebenfalls übertragen und bald soll auch eine nationale Geschichtschreibung durch Moses von Choren begründet worden sein. Ein kirchlicher Schriftsteller dieses Namens lebte im 5. Jahrhundert (zwischen 430 und 482) und wird mit Recht von der armenischen Kirche verehrt. Allein die unter seinem Namen bekannten Werke, nämlich eine Geschichte Großarmeniens, eine Geographie und eine Rhetorik gehören wohl erst dem 8. oder 9. Jahrhundert an und wurden von deren Verfasser unter dem Namen des Moses herausgegeben. Die Darstellung scheint jedoch im allgemeinen glaubwürdig zu sein¹⁷⁰.

Nach Iberien (Georgien und Grusien am Kaukasus) kam das Christentum unter Konstantin d. Gr. um das Jahr 326 durch eine fromme Gefangene (Sklavin), Nunia oder Nino, die durch die wunderbare Heilung eines Kindes Ansehen erlangte, dann auch die Königin des Landes heilte und für den Glauben gewann. Bald danach bekehrte sich der König Miräus, nachdem er auf der Jagd den Beistand des Gottes der Christen erfahren zu haben glaubte, und erbat sich Geistliche aus dem römischen Reiche¹⁷¹.

¹⁶⁸ Von den Briefen des Basilius beziehen sich auf Armenien Ep. 99 ad Terent. Com. (372) c. 4; Ep. 120—122 138 239 244 (zwischen 372 u. 376).

¹⁶⁹ Über die armenische Bibelübersetzung vgl. Hug, Einleitung in das Neue Testament I³ 398 ff. Nève, L'Arménie chrétienne et sa littérature, Löwen 1885. M. Fink, Gesch. der armenischen Literatur (Lit. des Ostens VII, 2 [1907]).

¹⁷⁰ Conybeare, The Date of Moses of Khoren: Byzantin. Zeitschr. X (1901) 489—504. F. Haase, Die Abfassungszeit der armen. Gesch. des Moses von Khoren: Oriens christ., N. Ser. X—XI (1923) 77—90.

¹⁷¹ Socr. a. a. O. I, 20. Sozom. a. a. O. 2, 7. Theodoret a. a. O. I, 23. Rufin. a. a. O. 10, 10. Mos. Choren. a. a. O. 2, 83.

Arabien und Abessinien.

Im südlichen Arabien wirkte unter den Hamjaren oder Homeriten der von Kaiser Konstantius (zwischen 350 und 354) zu ihnen gesandte Bischof Theophilus aus Diu, ein Ostindier, den der arianische Bischof Eusebius von Nikomedien unterrichtet hatte und der nun mit der Stellung eines kaiserlichen Gesandten betraut ward. Viele Araber in Jemen ließen sich taufen; in der Hauptstadt Tapharan, in Aden und Hormuz wurden Kirchen errichtet und auch der König der Homeriten ward Christ. Der Arianismus scheint aber nicht sehr lange geherrscht zu haben; denn später finden wir die Homeriten katholisch. Die große Macht und die Menge der Juden sowie das Nomadenleben der meisten Araber hinderten die völlige Christianisierung des Landes. Unter dem jüdischen König Dhu Nuwas brach zu Anfang des 6. Jahrhunderts eine heftige Christenverfolgung in diesen Gebieten aus. Doch gelang es nicht, das Christentum zu vernichten, das sich bis zum Aufkommen des Mohammedanismus erhielt. Nicht wenige der in den Wüsten wohnenden Mönche, die mit durchstreifenden Nomadenhorden in Berührung kamen (z. B. Hilarion), erwarben sich deren Zuneigung und Verehrung und benützten dies zur Verbreitung des Evangeliums. Um 372 erhielt eine sarazenische Fürstin Mauvia beim Friedensschlusse mit dem römischen Reiche den verehrten Mönch Moses als Bischof ihres Volkes. Nachher erlangten der Stylit Simeon und der fromme Mönch Euthymius großen Einfluß. Letzterer taufte das Oberhaupt eines mit den Oströmern verbündeten Stammes namens Aspebethos, der den Namen Petrus annahm und erster sarazenischer Lagerbischof in Palästina ward, während sein durch Euthymius geheilter Sohn Terebon die Führerschaft des Stammes übernahm¹⁷². Vieles taten auch die Mönche der auf dem Berge Sinai gegründeten Klöster.

Der arianische Bischof Theophilus wirkte auch auf seiner Heimatsinsel Diu Sokotora (bei den Alten Dioskorideninsel), am Eingange des Arabischen Meerbusens, die viele Handelsverbindungen hatte, sowie von da aus in Ostindien, wo es schon vor ihm Christen gab, meistens bekehrte Perser. Kosmas, erst Kaufmann, dann Mönch, von seinen Seefahrten „Indienschiffer“ (Indikopleustes) genannt, Verfasser einer christlichen Topographie, der unter Justinian I. und Justin II. lebte, fand in Male (vielleicht Malabar), auf Taprobane (Ceylon) und zu Calliana (Kalkut) christliche Kirchen, an letzterem Orte sogar einen Bischof. Die indischen Christen, auch Thomaschristen genannt, wurden durch ihre Abhängigkeit von der persischen Kirche der nestorianischen Irrlehre zugeführt¹⁷³.

¹⁷² Génier, Vie de St. Euthyme le Grand, Paris 1909. Vailhé, St. Euthyme: Revue de l'Orient chrét. 1907—1909, zahlr. Artikel.

¹⁷³ Philostorg. a. a. O. 3, 14. Cosmas Indicopl., Topograph. christ. (Migne, Patr. gr. Bd. 88).

In Abessinien oder dem axumitischen Äthiopien (Habesch) wurde das Christentum durch zwei christliche Jünglinge, Frumentius und Ädesius, unter Konstantin d. Gr. verbreitet. Sie waren mit einem Gelehrten Meropius aus Tyrus auf dessen Entdeckungsreise in das Land gekommen und, während die ganze Reisegesellschaft von den Eingeborenen überfallen und getötet wurde, allein verschont und an den königlichen Hof nach Axum (Auxuma) gebracht worden, wo sie die Gunst des Herrschers in hohem Grade gewannen. Mit Hofämtern betraut und für frei erklärt, blieben sie auch nach dem Tode des Königs auf den Wunsch der Witwe im Lande, um sie in der Leitung der vormundschaftlichen Regierung und in der Erziehung des Thronerben Aizana zu unterstützen. Dann ging Ädesius nach Tyrus zurück, wo er die Priesterweihe erhielt und wo ihn später Rufinus von Aquileja kennen lernte. Frumentius aber begab sich nach Alexandrien, wo er dem Bischof Athanasius Bericht über die Fortschritte des Christentums erstattete und von ihm kurz vor 339 oder um 346 zum Bischof des Landes geweiht ward. Frumentius residierte nun in Axum, taufte den König Aizana und bekehrte allmählich einen großen Teil des Volkes. Kaiser Konstantius forderte den König Aizana und dessen Bruder Sazana in einem Schreiben (356) auf, den Frumentius zur Unterweisung im rechten Glauben zu dem arianischen Bischof Georg nach Alexandrien zu senden, und warnte vor Athanasius, der vieler Verbrechen wegen abgesetzt sei. Er dachte entweder den abessinischen Bischof zu den Arianern hinüberzuziehen oder ihn bei dem Fürsten zu verdächtigen und damit zu stürzen. Doch der Anschlag mißlang, und der Arianismus fand keinen Eingang im Lande. Frumentius starb um 383. Unter Elesbaan leisteten die christlichen Abessinier den Homeriten Beistand. Der Indienfahrer Kosmas wußte, daß es in Abessinien Kirchen, Bischöfe und Mönche gab¹⁷⁴. Es bildete sich allmählich eine äthiopische Literatur, in der neben den Übersetzungen der Bibel (Geezsprache) und der griechischen Kirchenväter wie der Liturgien besonders apokryphe Schriften und Kanones zahlreich vertreten sind¹⁷⁵. Da die äthiopische Kirche eine Tochter der alexandrinischen war und von dieser ihr geistliches Oberhaupt (Abuna) erhielt, so ward sie später in die monophysitische Irrlehre hineingezogen, und bei der Roheit des Volkes trat bald eine vielfache Vermischung der christlichen mit fremden Gebräuchen ein. Bei den Abessiniern fanden sich die Sabbatfeier (neben dem Sonntag), jüdische Speiseverbote, die Sitte der Beschneidung, laxer Ehedisziplin und Polygamie.

¹⁷⁴ Cosmas Indicopl., Topogr. I 3 (Migne a. a. O. Bd. 88). Niceph. Call., Hist. eccles. 17, 32.

¹⁷⁵ Über die äthiopische Literatur vgl. Kaulen: Bonner Theol. Literaturblatt 1866, 175 ff. W. Fell, Canones apostolorum aethiopice, Leipzig 1881. Fumagalli, Bibliografia Etiopica. Mailand 1893. Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur I⁴, Freiburg i. Br. 1901, 231 ff. Mehrere Daten gab Johann von Ephesus, den sowohl einzelne Griechen, wie Theophanes, als auch der Patriarch Dionysius in seiner Chronik benützten. Vgl. Assemani, Bibl. orient. I 359—386.

7. Die römische Kirche im 4. Jahrhundert. Das Luciferianische Schisma. Der hl. Ambrosius von Mailand.

Der Stuhl des hl. Petrus gewann seit dem Aufhören der Verfolgungen auch äußern Glanz, und sein Einfluß entfaltete sich immer weiter. Da Rom nicht mehr kaiserliche Residenz war, seine Bischöfe in allen Glaubensfragen die entschiedenste Festigkeit zeigten und allen verfolgten Streitern für den wahren Glauben tätigen Beistand gewährten, zudem meist ausgezeichnete Männer diesen Stuhl zierten, so trat auch die im Primate selbst liegende Machtfülle immer mehr nach außen hervor. Selbst Heiden, wie Ammianus Marcellinus, erkannten die Bedeutung der irdischen Ehren und Güter, mit denen die Verehrung der Gläubigen und das Ansehen seiner Inhaber diesen ersten Sitz der Christenheit ausgestattet hatten¹⁷⁶. Darum ward dieser auch frühzeitig das Ziel ehrgeiziger Bestrebungen, und die jeweiligen Gewalthaber suchten auf seine Besetzung Einfluß zu gewinnen. Mit der fortschreitenden Entwicklung des kirchlichen Lebens überhaupt entfaltete sich auch der Primat immer mehr. Im 4. Jahrhundert war es besonders der arianische Streit, der die Päpste veranlaßte, im Abendland wie im Orient mit dem Bewußtsein einer höheren Machtfülle einzugreifen. Diese tatsächliche Ausübung der zentralen Regierungsgewalt in der Kirche ließ den Primat selbst klarer hervortreten.

Der Papst, der in der konstantinischen Zeit die römische Kirche leitete, war Silvester (314—335). Der Umschwung in der Lage der Kirche machte sich in der alten Hauptstadt des Reiches in hervorragendem Maße bemerkbar. Der Lateranpalast ward Eigentum der römischen Kirche, und höchstwahrscheinlich hat bereits Silvester dort seinen Wohnsitz genommen und eine große christliche Basilika mit Unterstützung des Kaisers neben dem Palast errichten lassen. Die Petrusbasilika über dem Grabe des Apostelfürsten im Vatikan, die älteste Grabkirche des hl. Paulus an der Ostiensischen Straße wurden erbaut; über den Grabstätten anderer berühmter römischen Martyrer erhoben sich bald Gotteshäuser, so auf der Priscillakatakomben die Basilika, wo Silvester selbst seine Grabstätte fand. Der christliche Kultus und das religiöse Leben konnten sich frei nach außen entfalten. Neben dem noch in seinem Glanze prangenden heidnischen Rom erwuchs in voller Freiheit nun ein christliches Rom, dem die Zukunft gehörte. In dem Donatistenstreit (unten S. 443 ff.) wie anläßlich des Konzils von Nicäa (oben S. 376 ff.) hatte Silvester Gelegenheit, die Stellung der römischen Kirche gegenüber andern Kirchen zu betätigen. Die Legende brachte den ersten christlichen Kaiser in viel engere Beziehung zu dem Papste, der zuerst unter den neuen Verhältnissen die römische Kirche leitete. Der weltliche Besitz der römischen Kirche und äußere Ehrenvorrechte ihres Bischofs wurden

¹⁷⁶ Ammian. Marc. XXVII, 3, 14.

durch sie auf eine angebliche Schenkung Konstantins¹⁷⁷ zurückgeführt, und der erste christliche Kaiser Roms konnte nach der Volkslegende von keinem andern getauft worden sein als vom Papste. Nach dem kurzen Pontifikate des Markus (Januar bis Oktober 336) folgte Papst Julius I. (337—352), an den sich die Arianer noch früher wandten als die von ihnen abgesetzten Bischöfe, um seine Dazwischenkunft anzurufen (oben S. 386 f.). Der Papst war die Hauptstütze der rechtgläubigen Bischöfe. Ein wichtiges Denkmal für die Geschichte des römischen Primates ist das Schreiben, das Julius nach dem römischen Konzil von 341 an die Bischöfe der arianischen Partei in Antiochien richtete. Ferner wurde auf dem Konzil von Sardika (343) ausdrücklich anerkannt, daß jeder Bischof, der von der Synode einer Kirchenprovinz abgesetzt worden war, an den römischen Stuhl appellieren dürfe; außerdem erklärte es die Synode als höchst passend (*optimum et valde congruentissimum*), daß von den verschiedenen Bischöfen an das Haupt, d. h. an Petri Sitz, Bericht erstattet würde¹⁷⁸. Unter Papst Julius wurden mehrere Kirchenbauten sowohl in der Stadt (die beiden heute S. Maria in Trastevere und SS. Apostoli genannten Basiliken) als in den Zömeterien ausgeführt. Der Nachfolger des Julius, Liberius (352—366), erlitt schwere Bedrückung vonseiten der Arianer, erfuhr aber ebenso auch die treue Anhänglichkeit der römischen Christen¹⁷⁹. Trotzdem der ganze höhere römische Klerus, nachdem Liberius in die Verbannung geschleppt worden war, feierlich unter Eid vor dem Volke erklärt hatte, er werde bei Lebzeiten des Papstes keinen andern als Oberhirten anerkennen, ließ sich der Archidiakon Felix, der nach Mailand an den Kaiserhof berufen worden war, überreden, die Weihe zum römischen Bischof anzunehmen¹⁸⁰. Der größere Teil der römischen Priester und Diakonen

¹⁷⁷ Vgl. Duchesne, *Liber Pontificalis* I, Einleitung CIX—CXX. Über die „Donatio Constantini“ s. Bd. II. — Poissnel, *Un concile apocryphe du pape St. Silvestre: Mélanges d'archéol. et d'histoire* 1886, 3—13.

¹⁷⁸ Conc. Sardic. can. 3 (Hefele, *Konziliengesch.* I² 560 ff.). Mansi, *Conc. Coll.* III 23, 40.

¹⁷⁹ L. de Feis, *Storia di Liberio papa e dello scisma dei Semiariani: Studi e documenti di storia e diritto*, Jahrg. 1891—1894. Siehe die Literatur oben S. 401 A. 100. — Über das von De Rossi (*Bullettino di archeol. crist.* 1883, 1 ff.) auf Liberius bezogene anonyme Papstelogium s. Friedrich, Über das angebliche *Elogium Liberii papae*: Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wissensch., Phil.-histor. Klasse 1891, 87—127; Funk, *Das strittige Papstelogium des Codex Corbeiensis*: *Histor. Jahrb.* 1891, 757—763; 1892, 489—493; De Rossi, *Dell' elogio metrico attribuito al papa Liberio*: *Bullett. di archeol. crist.* 1892, 123—140; Mommsen, *Die römischen Bischöfe Liberius und Felix II.*: *Deutsche Zeitschr. für Gesch.* 1896/97, 167—179; Funk, *Ein Papst- oder Bischofselogium*: *Kirchengesch. Abhandl.* I (1897) 391—420. S. oben S. 397 f. u. 400.

¹⁸⁰ Der Gegenpapst Felix wurde in Mailand im kaiserlichen Palaste von den arianischen Bischöfen (worunter Acacius von Cäsarea) geweiht, was Athanasius (*Hist. Arian.* c. 75; Migne, *Patr. gr.* 25, 784) *παράδοξον καὶ ἀληθῶς ὁμοίωμα τῆς Ἀντιχρίστου κακονοίας* nannte. Das römische Volk floh die Kirchen, in denen Felix erschien; aber Konstantius, der vom 28. April bis 29. Mai 357 in Rom weilte

erkannten ihn an, aber die große Mehrheit des christlichen Volkes wollte von ihm nichts wissen. Als Konstantius (357) in Rom weilte, verfügten sich die vornehmen römischen Frauen zu ihm, um die Zurückberufung des Liberius zu erbitten, da die strengen Katholiken den Felix, der, obschon im Herzen nicänisch gesinnt, doch mit den Arianern Gemeinschaft hielt, in keiner Weise anerkennen wollten. Auf ihre Bitten ließ sich der Kaiser herbei, zu gestatten, daß Liberius und Felix gemeinsam die römische Kirche regierten. Als diese Anordnung dem Volke im Zirkus kundgegeben ward, rief dasselbe voll Entrüstung: „Ein Gott, ein Christus, ein Bischof!“ Konstantius ließ bald darauf den Liberius zurückkehren (s. oben S. 401), und Felix wurde vom christlichen Volke aus der Stadt vertrieben. Die Römer, die in Liberius ihren rechtmäßigen Bischof und in Felix einen Eindringling sahen, empfingen den zurückkehrenden Liberius mit Jubel und Begeisterung¹⁸¹. Liberius trat mit großer Milde gegenüber den Anhängern des Felix auf und ließ alle Kleriker, die diesen anerkannt hatten, in ihrem Amte. Das wurde von einigen Vertretern einer schärferen Richtung unter denen, die stets treu zu ihm gestanden hatten, mißbilligt, und es entstand eine gewisse Spannung, die bei der Wahl seines Nachfolgers zum Ausbruch kam.

(vgl. Ammian. Marcell., *Rer. gest.* l. 16, c. 10), nahm ihn in Schutz. Nach der Rückkehr des Liberius ward Felix vom Volke vertrieben; er lebte noch bis 22. Dezember 365 (Jaffé, *Reg. Pont.* S. 36). Optatus von Mileve (C. Parmen. l. 2) und Augustinus (Ep. 165) kannten den Felix nicht als Papst, und die meisten Gelehrten strichen ihn aus den Papstverzeichnissen. Aber es entstand eine Legende, die erzählte, Felix sei auf Wunsch des verbannten Liberius rechtmäßig erwählt worden, habe entschieden die Orthodoxie, auch gegen den zurückgekehrten, den Ketzern verbündeten Liberius, vertreten und sei als Martyrer gestorben. Diese Legende, die den Gegenpapst Felix mit einem gleichnamigen römischen Martyrer für identisch hielt, ward im 5. und 6. Jahrhundert (*Lib. pontif. in Liber. et Fel.* Vgl. Duchesne, *Liber Pontificalis*, Einl. CXX f.) verbreitet; spätere Kalendarien nahmen sie auf. Im Mittelalter fand sie verschiedene Ausschmückungen. Doch bemerkte Gottfried von Viterbo (*Pantheon*, bei Migne, *Patr. gr.* 198, 1036 f.): „*Liberio autem ab exilio . . . reverso et in Papatum restituto Felix, qui ei viventi fuerat subrogatus, aliae civitati praelatus est. Quare autem idem F. in catalogo catholicorum Apostolicorum scriptus sit, ego ignoro. Vos autem Romanos interrogate, si placet.*“ Indessen kam Felix in die Reihe der Päpste, und viele Autoren suchten ihn von der Makel der Usurpation zu reinigen. Vgl. P. A. Paoli, *Di S. Felice II. Papa e Martire*, Roma 1790. Der unter Gregor XIII. 1582 in Rom gefundene Leib mit der Steininschrift: „*Corpus S. Felicis Papae et Mart., qui condemnavit Constantium*“, die Verwechslung des Gegenpapstes mit einem älteren Martyrer dieses Namens, der am 28. oder 29. Juli gefeiert ward, sowie der Einfluß der Legenden trugen zur Aufrechterhaltung des Irrtums vieles bei, obschon ihn im 17. Jahrhundert die französischen und im 18. die italienischen Kritiker erkannten. Literatur bei Döllinger, *Papstfabeln* 112–123. Saltet, *La formation de la légende des papes Libère et Felix*: *Bullet. de littér. ecclés.* 1905, 222 ff. J. P. Kirsch, *Die Grabstätte der „Felicis duo pontifices et martyres“ an der Via Aurelia*: *Röm. Quartalschrift* XXVIII (1925) 1–20.

¹⁸¹ Wilpert (*Die Malereien der Katakomben Roms*, Tafel 250 251) veröffentlichte die aus dem Ende des 4. Jahrhunderts stammenden Malereien eines Arkosols in der Prätextatkatkombe, wo Liberius neben Petrus, Paulus, Sixtus II. und andern Martyrern erscheint.

Auf Liberius folgte nämlich der Spanier *Damasus I.* (366—384), der anfangs (366—367) an Ursinus einen von den unversöhnlichen Anhängern des Liberius und ihrer Partei gewählten Nebenbuhler hatte. Doch ward dieser vom Kaiser (7. November 367) nach Köln verbannt, und Damasus rechtfertigte sich auf einer römischen Synode gegenüber den Anschuldigungen, die die Ursinianer wider ihn erhoben hatten¹⁸². Dieser Papst hielt mehrere Synoden ab, erließ Dekrete gegen die Macedonianer und Apollinaristen und wahrte mit Kraft die Rechte seines obersten Primates. Er sorgte für Erhaltung der römischen Katakomben, fertigte selbst auf die Gräber der Martyrer Inschriften in Versen, die er durch *Furius Dionysius Philocalus* in Marmor ausführen ließ, und hatte längere Zeit an dem hl. Hieronymus einen Sekretär, der ihm zur Beantwortung der aus allen Teilen der Kirche an ihn gelangenden Anfragen behilflich war¹⁸³. Aus den Briefen des Hieronymus ersehen wir, daß die äußere Machtstellung der Kirche eine Verweltlichung mancher Mitglieder des römischen Klerus herbeigeführt hatte. Überhaupt herrschte in den höheren Kreisen der Christen Roms noch vielfach heidnische Sitte, und die Bestrebungen des Hieronymus zur Förderung des asketischen Lebens stießen auf großen Widerstand¹⁸⁴. Trotzdem entwickelte sich in den Kreisen der höchsten römischen Aristokratie ein reiches asketisches Leben. Manche Paläste edler römischer Frauen wurden förmliche Klöster; viele Witwen und Jungfrauen reisten nach Palästina, um in den Klöstern in der Umgebung von Jerusalem sich dem beschaulichen Leben zu widmen. Das Gesetz des Kaisers Valentinian vom Jahre 370, das den Mönchen und Klerikern verbot, bei den

¹⁸² Das Schisma des Ursinus (auch Ursicinus) hängt mit den Unruhen zusammen, die nach dem Exil des Liberius und der Einsetzung des Gegenpapstes Felix ausbrachen. Dem von der großen Mehrheit des Klerus und des Volkes erwählten Damasus ward vorgeworfen, daß er sich dem Felix angeschlossen habe, und ihm Ursinus entgegengestellt, wobei es zu Blutvergießen kam. Und als im September 367 der Gegenbischof wieder nach Rom kommen durfte und die Basilika des Liberius (S. Maria Maggiore) in Besitz nahm, wurde er mit Gewalt aus dieser von den Anhängern des Damasus verjagt, wobei es nochmals Tote und Verwundete gab. *Ammian. Marcell., Rer. gest. I. 27, c. 3, S. 392, Leipziger Ausg. 1773. Faustin. et Marcell., Libellus precum ad Imper., Praef. (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. VII 461 f.). Rufin., Hist. eccles. II, 10. Hieron., in contin. Chron. Euseb. (Mai, Nova Coll. VIII 404). De Rossi, Roma sotterr. II 108 f. Rade, Damasus von Rom, Freiburg 1882. Wittig, Papst Damasus (Supplementheft der Römischen Quartalschr.), Rom u. Freiburg 1902; Der Ambrosiaster „Hilarius“. Ein Beitrag zur Gesch. des Papstes Damasus: Kirchengesch. Abhandl., herausgeg. von Sdralek, IV, Breslau 1906. Marucchi, Il pontificato del papa Damaso e la storia della sua famiglia, Rom 1905. A. Silli, Una contrastata elezione papale nel secolo IV (S. Damaso): La Scuola Cattolica ser. VI, vol. XIII (1929) 161—182.*

¹⁸³ *Damasi epist. bei Coustant, Ep. Rom. Pont. 535 f. 594. Vgl. Hieron., Ep. 123 ad Agerruch. c. 10. Ihm, Damasi epigrammata, Leipzig 1895. Weyman, Vier Epigramme des heiligen Papstes Damasus I. erklärt, München 1905. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III 563—567 (Epigramme), 588—591 (Briefe).*

¹⁸⁴ Über den hl. Hieronymus unten S. 535 ff.

Witwen und Waisen Geschenke und Vermächtnisse zu erschleichen, führte Damasus streng aus. Während seines römischen Aufenthaltes begann Hieronymus, auf Antrieb des Papstes, seine großen Arbeiten zur Herstellung eines guten Textes der Heiligen Schrift. Unter Damasus, auf dem römischen Konzil von 374, wurde auch der offizielle Kanon der heiligen Bücher des Alten und des Neuen Testaments festgesetzt¹⁸⁵. In dem Dekrete, das bei dieser Gelegenheit erlassen wurde, erklärte der Papst, die römische Kirche sei allen andern übergeordnet, der erste Stuhl Petri; der zweite Stuhl sei derjenige von Alexandrien, der dritte derjenige von Antiochien. An dieser Rangstufe der orientalischen Patriarchate hielten die Päpste fest entgegen den Bestrebungen der Bischöfe von Konstantinopel.

In Rom gab es damals, nebst Resten der älteren und neueren christlichen häretischen Sekten (Marcioniten, Montanisten, Novatianer, Donatisten), eine große Anzahl von Manichäern. Der bekehrte römische Rhetor C. Marius Victorinus († 370) trat literarisch gegen sie auf. Kaiser Valentinian erließ 372 ein Edikt an den Präfekten in Rom, worin die Versammlungen der Manichäer verboten, über ihre Häuser die Konfiskation und über ihre Lehrer Strafen verhängt wurden. Theodosius I. erklärte sie 381 für ehrlos, des Erb- und Testierrechtes verlustig und ordnete ein gerichtliches Verfahren sowie die Aufstellung von „Inquisitoren“ gegen sie an. Honorius erklärte sie für Staatsverbrecher, und noch strenger verfuhr Valentinian III.; sie waren der Abscheu der Katholiken und selbst der übrigen Sekten¹⁸⁶. Dennoch gelang es ihnen, im verborgenen sich auszubreiten und unter dem Vorgeben einer höheren geheimen Wissenschaft talentvolle junge Männer an sich zu ziehen.

Von dem nächsten Papste, Siricius (384—399), der gegen verschiedene Häresien kämpfte, besitzen wir die ersten vollständigen päpstlichen Dekretalen, deren Reihe der Brief an den Bischof Himerius von Tarracona (vom 10. Februar 385) eröffnet. Sicher ist aber, daß schon die früheren Päpste solche erlassen haben, wie denn von Siricius „allgemeine Dekrete“ des Liberius erwähnt werden, die dieser in die Provinzen gesandt habe¹⁸⁷. Unter ihm wurde die prächtige Basilika des hl. Paulus an der Straße nach Ostia erbaut, die bis zum Jahre 1823 bestanden hat, wo sie durch eine Feuersbrunst zerstört wurde. Siricius hatte Gelegenheit, seine Rechte als Metropolit

¹⁸⁵ Thiel, *De decretali Gelasii p. de recipiendis libris*, Brunsberg 1866. Friedrich, *Drei unedierte Konzilien*, mit einem Anhang über das *Decretum Gelasii*, Nördlingen 1867; *Sitzungsberichte der bayr. Akad. der Wissensch.*, Phil.-histor. Klasse I (1888) 54 ff. Bardenhewer a. a. O. III 589.

¹⁸⁶ Cod. Theod. XVI, 5, l. 3 5 7 9 11 18 20.

¹⁸⁷ Siricius bei Jaffé (*Regest*. S. 40 f.; Ep. I ad Himer. n. 2, S. 625; n. 20, S. 637, ed. Coustant) erwähnt „*generalia decreta*“ und trägt dem Himerius auf, seine Dekrete zur Kenntnis der Nachbarprovinzen zu bringen. Duchesne, *Le pape Sirice et le siège de Bostra: Annales de philosophie chrét.* 1885, 280 ff. Bardenhewer a. a. O. 591—592.

des abendländischen Römerreiches geltend zu machen. Kaiser Theodosius vereinigte die Präfektur von Ost-Illyrien (die Reichsdiözesen Mazedonien und Dazien umfassend) mit dem östlichen Reiche. Um nun die bisherigen Rechtsansprüche als Metropolit dieser Provinzen zu schützen, hatte bereits Damasus den Bischof Ascholius von Thessalonich zum päpstlichen Vikar für Illyrien ernannt, ebenso dessen Nachfolger Anysius (383/384 bis ca. 408). Diesen bestätigte Siricius in seiner Stellung als Vikar des Papstes, wodurch er eine besondere Mittelstellung zwischen dem römischen Stuhl und den Bischöfen jener Länder erhielt¹⁸⁸.

Unter den Bischöfen Italiens¹⁸⁹ außer Rom traten in der Epoche des arianischen Streites am meisten hervor Eusebius von Vercelli und Lucifer von Calaris (Caralis, jetzt Cagliari auf Sardinien). Beide wurden im Jahre 354 vom Papste Liberius als Gesandte an den Kaiser Konstantius nach Arles geschickt. Auf der Mailänder Synode (355) traten sie energisch für das nicänische Konzil und den hl. Athanasius ein und wurden deshalb beide in den Orient verbannt. Im Anschluß an die Synode von Alexandrien (362) befolgte Eusebius († 371) die von Athanasius vertretene milde Praxis bezüglich der Anerkennung solcher Bischöfe, die arianisierende Glaubensformeln unterschrieben hatten. Diese versöhnliche Richtung fand die Billigung des Papstes und der großen Mehrheit der abendländischen Bischöfe. Lucifer jedoch nahm eine schroffere Stellung ein, indem er die Absetzung aller Bischöfe und Kleriker forderte, die sich im arianischen Streite irgendwie vom Nicänum getrennt hatten. Er geriet dadurch in eine Sonderstellung und ergriff Partei gegen seine bisherigen Freunde. Vielleicht trennte er sich sogar von der Gemeinschaft der milderen Prälaten und glaubte die Kirche durch die Aufnahme der Gefallenen entweiht. Zuletzt mit den meisten Katholiken in Streit, zog er sich auf seine Insel zurück, wo er 370 oder 371 starb. Seine Anhänger, die Luciferianer, gegen die Hieronymus 378—380 einen Dialog schrieb, wollten allein die wahre Kirche bilden und huldigten ähnlichen rigoristischen Grundsätzen wie die Novatianer und Donatisten. Einer aus ihnen, der römische Diakon Hilarius, Verfasser von „libelli de haereticis rebaptizandis“, hielt die Taufe der Arianer für ungültig und deren Wiedertaufe bei der Rückkehr für notwendig. Auch ward

¹⁸⁸ Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, in dem Werke: *Églises séparées*, Paris 1896, 229 ff. Zum Teil gerichtet gegen Friedrich (Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wissensch., Phil.-histor. Klasse 1891, 771—887) und gegen Mommsen (Neues Archiv XVIII 357 f.). R. v. Nostitz-Rieneck, Die päpstlichen Urkunden für Thessalonike und deren Kritik durch Prof. Friedrich: *Zeitschr. f. kathol. Theol.* 1897, 1 ff. Petit, *Les évêques de Thessalonique: Échos d'Orient* 1900, 136 ff. mit mehr. Forts. Fr. Streichhan, Die Anfänge des Vikariates von Thessalonich: *Zeitschr. der Savignystift. Kan. Abt. XLIII* (1922) 330—384.

¹⁸⁹ Über die politische Einteilung siehe Jung, *Organisation Italiens von Augustus bis auf Karl d. Gr.*: *Mitteilungen des Instituts für österreich. Gesch.*, 5. Ergänzt.-Bd. 1896, 1—51.

mehreren Luciferianern die Lehre zugeschrieben, daß die menschlichen Seelen zugleich mit den Leibern von den Eltern gezeugt werden. Dieser Partei gehörten auch die römischen Priester Faustinus und Marcellinus an, die 383 oder 384 zur Verteidigung ihres Standpunktes eine mit Anklagen angefüllte Bittschrift bei den Kaisern einreichten. Nach und nach kühlte sich der Fanatismus ab, und die Luciferianer verschwinden mit dem 5. Jahrhundert¹⁹⁰.

Gegen den Arianismus wie gegen die damaligen Versuche, das Heidentum wieder zu beleben, richtete auch der Bischof Zeno von Verona (362—380) seine kirchliche Tätigkeit. Er war zugleich ein Muster christlicher Nächstenliebe im Dienste der Armen und Kranken¹⁹¹. Philastrius von Brescia († vor 397) schrieb eine Widerlegung aller Häresien¹⁹².

Gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts ragte vor allen Bischöfen in Oberitalien, wo seit der konstantinischen Zeit zahlreiche neue Bistümer gegründet worden waren, der hl. Ambrosius von Mailand hervor. Geboren um 340 in Trier, wo sein Vater als Präfekt von Gallien residierte, hatte er sich dem Staatsdienste gewidmet und war zwischen 370 und 374 als Konsular von Ämilien und Ligurien nach Mailand gekommen. Hier hielt sich der Arianer Auxentius, gestützt auf den kaiserlichen Hof, als Bischof bis zu seinem Ende (374). Nach seinem Tode wurde, auf einmütigen Vorschlag des christlichen Volkes, Ambrosius zum Bischof gewählt, obgleich er noch nicht getauft war. Nach längerem Sträuben nahm er schließlich die Wahl an, ließ sich von einem rechtgläubigen Priester am 30. November 374 taufen und empfing acht Tage später die bischöfliche Weihe. Die glänzenden Eigenschaften, die Ambrosius in der weltlichen Verwaltung bekundet hatte, zeigte er nun in noch höherem Maße in seiner bischöflichen Tätigkeit. Hochgeschätzt von dem im Jahre 375 verstorbenen Valentinian I. und dessen beiden Söhnen Gratian und Valentinian II., genoß er nicht minder das Vertrauen des großen Theodosius. So übte er auf die kirchliche Politik dieser Herrscher einen maßgebenden Einfluß aus. Gegen das Bestreben der heidnischen Senatorenpartei in Rom unter Führung des tüchtigen Stadtpräfecten Symmachus, dem Heiden-

¹⁹⁰ Rufin., *Hist. eccles.* 10, 20 27 30. Sulpic. Sever., *Chron.* 2, 45. Theodoret, *Hist. eccles.* 3, 4 f. Ambros., *De excessu fratris Satyri* 1, c. 47. Hieron., *De vir. ill.* c. 95; *Chron. ad an.* 374; *Dialogus adv. Luciferianos*. Faustin. et Marcell., *Libellus precum* (Migne, P. lat. 13, 83—107. Vgl. *Collectio Avellana* in der Literatur). Der Bittschrift geht in den Handschriften voraus eine Anklageschrift gegen Papst Damasus, die mit jener nicht zusammenhängt. Bardenhewer a. a. O. 475—477. Über die Verehrung des Lucifer s. Papebroch, *Acta Sanct.* Bolland. Maii V 197 f. Bened. XIV., *De beatific. et canonizat.* l. I, c. 40. Martini, *Storia eccles. di Sardegna* I, Cagliari 1839, 46—82.

¹⁹¹ Bardenhewer a. a. O. 478—481. Bigelmair, Zeno von Verona, Münster 1904.

¹⁹² Bardenhewer a. a. O. 481—485. Philastrii ep. Brixien. *diversarum hereseon lib. rec.* F. Marx, Wien 1898.

tum eine offizielle Stellung im öffentlichen Leben zu erhalten, erhob sich Ambrosius mit aller Energie, und seine Vorstellungen bestimmten Gratian, die Wiederherstellung des im Jahre 382 aus der Senatskurie entfernten Viktoria-Altars nicht zu gestatten. Ebenso widerstand er mit bestem Erfolge, gestützt auf das katholische Volk von Mailand, den Bestrebungen der Kaiserin-Mutter Justina, die eine Beschützerin der Arianer war und in den Jahren 385 und 386 sogar mit Gewalt eine Kirche in der Stadt für den arianischen Gottesdienst verlangte. Ambrosius weigerte sich entschieden, eine solche auszuliefern, und er blieb Sieger in dem Streite (oben S. 411). Wie wenig dadurch seine Gesinnung gegen die kaiserliche Familie beeinflußt wurde, zeigt der Umstand, daß er zweimal (383—384 und 385—387) auf Bitten der Kaiserin als Gesandter zu dem Usurpator Maximus, dem Mörder Gratians, nach Trier reiste. Die Freundschaft gegen Theodosius d. Gr. hinderte Ambrosius nicht, jenem gegenüber unerschrocken seine Pflicht als Bischof zu erfüllen, wie sich zeigte, als er nach dem Blutbade unter den Einwohnern von Thessalonich (390), durch das der Mord mehrerer kaiserlichen Beamten gerächt worden war, den Kaiser zur öffentlichen Buße verurteilte, die der Kaiser auf sich nahm¹⁹³.

In der Ausübung seines Hirtenamtes bewies sich Ambrosius als wahren Vater der ihm anvertrauten Herde. Gleich beim Antritt seines Episkopates verwandte er den größten Teil seines bedeutenden Vermögens zur Unterstützung der Armen und Kranken. Alle ohne Unterschied der Lebensstellung hatten stets Zutritt zu ihm, und mit aufopfernder Hirtenliebe nahm er sich der Angelegenheiten der einzelnen an. Als Prediger war er unermüdlich tätig, nicht bloß in Mailand, sondern auch in andern Städten Italiens; seine Predigten verdienen große Wertschätzung und offenbaren ein tüchtiges Rednertalent. Sie gaben den letzten Anstoß zur Bekehrung des Augustinus, der damals als Professor in Mailand wirkte. Mit aller Energie war er tätig, um die Reste des Arianismus im Abendlande vollständig zu beseitigen, da es in den verschiedenen Provinzen immer noch einzelne Bischöfe gab, die der Nicänischen Glaubensdefinition ablehnend gegenüberstanden. Auf seinen Anstoß hin wurde zu diesem Zwecke 381 eine große Synode in Aquileja gehalten, bei der er den Vorsitz führte¹⁹⁴. Da Ambrosius in seiner Jugend sich nicht mit theologischen Studien beschäftigt hatte, begann er gleich beim Antritt des bischöflichen Amtes, diese Lücke auszufüllen. Unter Beihilfe des Priesters Simplicianus studierte er die Werke der großen griechischen Theologen (Origenes, Basilius, Didymus von Alexandrien) und vor allem auch die Heilige Schrift. Seine Predigten schloß er meistens an biblische Bücher an, und nach Vollendung eines Zyklus bearbeitete er sie

¹⁹³ Van Ortoy, St. Ambroise et l'empereur Théodose: Anal. Bolland. 1904, 417 ff. Koch, Die Kirchenbuße des Kaisers Theodosius d. Gr. in Geschichte und Legende: Histor. Jahrb. 1907, 257 ff. Baur, Zur Ambrosius-Theodosius-Frage: Tüb. Theol. Quartalschr. 1908, 401 ff. Kaiser Theodosius übernahm freiwillig die öffentliche Buße; die Abweisung des Kaisers an der Kirchentüre durch den hl. Ambrosius ist eine legendarische Ausschmückung.

¹⁹⁴ Ambros., Epist. 8—12, mit dem Protokoll der Synode. Fr. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899.

in Form von Abhandlungen zu der betreffenden biblischen Schrift (z. B. Hexaëmeron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Abraham usw.). Auch dogmatische Werke verfaßte er zur Bekämpfung der arianischen Häresie (De fide ad Gratianum, De Spiritu Sancto), sowie Abhandlungen zur Pflege des religiösen Lebens unter den verschiedenen Ständen seiner Gemeinde (De officiis ministrorum, De virginitate, De virginibus u. a.). So war seine literarische Tätigkeit weniger durch wissenschaftliche Rücksichten als durch praktische Bedürfnisse bestimmt, wie er überhaupt eine echt-römische, praktische Naturanlage hatte. Auch auf dem Gebiete der liturgischen Feier griff er mit ordnender Hand ein, förderte den kirchlichen Gesang und verfaßte selbst Hymnen, die beim Gottesdienste gebraucht wurden. Nach einer in die Geschichte der abendländischen Kirche tief eingreifenden Tätigkeit starb Ambrosius am 4. April 397¹⁹⁵.

8. Die Kirche in den nordafrikanischen Provinzen. Der Donatismus.

Durch die neue Organisation des Reiches unter Diokletian und Konstantin war der größte Teil des lateinischen Nordafrika zur Präfektur Italien als Zivildiözese Afrika gekommen. Letztere umfaßte die Provinzen: Tripolitana, Byzacium, Africa, Numidia Cirtensis, Numidia Militana, Mauretania Sitifensis und Mauretania Caesariensis. Die am meisten westlich gelegene Provinz Mauretania Tingitana gehörte zur Zivildiözese Spanien und damit zur gallischen Präfektur. Der Bischof von Karthago blieb der Metropolit der Kirchen dieser Provinzen, in denen es seit dem 3. Jahrhundert zahlreiche bischöfliche Sitze gab. Die Entwicklung der afrikanischen Kirche wurde in trauriger Weise gehemmt durch das donatistische Schisma, das kurz nach der diokletianischen Verfolgung ausbrach. Persönliche Zwistigkeiten gaben den Anlaß zu dieser Spaltung, die sich an die im Ketzertaufstreit von Cyprian und an die von den Novatianern verfochtenen Grundsätze über die Kirche anlehnte. Einige Mißvergnügte in Karthago bildeten mit den numidischen Bischöfen Sekundus von Tigisis und Donatus von Casae Nigrae eine Partei gegen den kräftigen Bischof Mensurius von Karthago, dem sie Auslieferung der heiligen Bücher (traditio) in der diokletianischen Verfolgung sowie Verletzung der den Märtyrern schuldigen Rücksicht und Mißachtung des Martyriums vorwarfen. Mensurius hatte die heiligen Bücher in Sicherheit gebracht und nur häretische Schriften den heidnischen Behörden in die Hände fallen lassen, womit sich diese zufrieden gaben; seine Feinde wollten aber diese Rechtfertigung nicht gelten lassen. Er hatte ferner die allzu häufigen und in ganzen Scharen vorgenommenen Besuche der gefangenen Christen zu be-

¹⁹⁵ Bardenhewer a. a. O. 498—547 (mit Nachträgen 1923). Dort die Literatur. Dazu J. Huhn, Die Bedeutung des Wortes „sacramentum“ bei dem Kirchenvater Ambrosius, Fulda 1928. H. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Berlin 1929. O. Faller, Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten S. Ambrosii de Sacramentis? in Zeitschr. f. kath. Theol. LIII (1929) 41—65. U. Moricca, S. Ambrogio, Torino 1928.

schränken und die unterschiedslose Verehrung von wahren und scheinbaren Märtyrern sowie das unbesonnene und schwärmerische Sichhindrängen zum Märtertode zu beseitigen gesucht. So entstand eine Spannung zwischen dem Bischof Mensurius und den Bekennern, die Kerker und Qualen erduldet hatten, mit deren Anhang. Der fanatische Sekundus von Tigisis rühmte sich, daß er nicht einmal häretische Schriften den Soldaten ausgeliefert und gleich Eleazar jede Verstellung gemieden habe, die andern leicht als Beispiel des Abfalls hätte dienen können, obschon die Soldaten sich mit einigen unbrauchbaren Stücken, wie ketzerischen Schriften, befriedigt erklärten. Als Sekundus 305 eine Synode zu Cirta in Numidien abhielt, erklärte er, die Bischöfe müßten erst prüfen, ob auch kein Traditor unter ihnen sei, der dann als exkommuniziert zu seinem Amte untauglich sein würde. Nachdem man unter wechselseitigen Beschuldigungen darüber verhandelt hatte, ward endlich beschlossen, zur Erhaltung des Kirchenfriedens sei das Gericht über alles Vergangene Gott anheimzustellen¹⁰⁸. Es blieb aber eine große Spannung zurück, die zu einer offenen Spaltung führte, als Mensurius, von Kaiser Maxentius wegen der Sache eines Diakons nach Rom berufen und dort freigesprochen, auf der Rückreise 311 starb und sein bisheriger Archidiakon Cäcilianus von Klerus und Volk zu Karthago zum Nachfolger gewählt und von Bischof Felix von Aptunga und zwei andern Bischöfen konsekriert ward. An der Spitze der Gegenpartei stand eine reiche, im Rufe großer Frömmigkeit stehende Witwe Lucilla, die schon früher über Cäcilian erbittert war, da er ihr, zuletzt unter Androhung von Kirchenstrafen, die abergläubische Verehrung von Gebeinen, die sie ohne Autorisation für Reliquien ausgab und in der Kirche vor der Kommunion küßte, ernstlich verwiesen hatte. Mit ihr hatte der Bischof Donatus von Casae Nigrae schon vor der Wahl vergeblich das Volk gegen Cäcilian aufzuhetzen gesucht, und Sekundus von Tigisis sandte Geistliche nach Karthago, die in ihrem Hause separatistische Konventikel hielten und einen provisorischen Visitator einsetzten. Beide Bischöfe, die sehr beleidigt taten, daß der karthagische Klerus, ohne die Ankunft der numidischen Prälaten abzuwarten, zur Wahl geschritten war, kamen bald nach der Weihe des Cäcilian in der Stadt an und nahmen Wohnung bei der Lucilla. Alle Gegner des Mensurius und des Cäcilian scharten sich um sie, besonders die Priester Botrus und Cölestius, die sich selbst auf den Episkopat Hoffnung gemacht hatten. An 70 numidische Bischöfe hielten 312 in einem Privathause zu Karthago ein Konzil, das sich gleich feindselig gegen Cäcilian erwies und trotz aller Friedensanerbietungen seinerseits ihn absetzte, weil er sich als Archi-

¹⁰⁸ Die Synode von Cirta (August., *Brevic. collat. cum Donat.* dies 3, c. 17; C. Crescon. 3, 17 30. Hefele, *Konziliengesch.* I² 145 ff.) ward wohl von den Donatisten, die alles ihnen Ungelegene leugneten, für unterschoben erklärt, aber ohne hinreichende Gründe, und 411 ward die Nichtigkeit ihrer Einreden klar erwiesen.

diakon gegen die gefangenen Christen pflichtwidrig benommen und die Konsekration von einem Traditor erhalten habe, wie es Felix von Aptunga gewesen sei. An seine Stelle wählten sie den Lektor Majorinus, einen Günstling und Hausgenossen der Lucilla, zum Bischof, den Donatus von Casae Nigrae ordinierte. Die afrikanischen Katholiken suchten bei den auswärtigen Kirchen die Anerkennung Cäcilians durchzusetzen, während die Schismatiker, nach dem Konsekrator wie nach dem bedeutenderen Nachfolger des unbedeutenden Majorinus, Donatus d. Gr. (seit 313), Donatisten genannt¹⁹⁷, für die Anerkennung ihres Bischofs wirkten und bald auch in kleineren Orten, wo sie Anhänger für ihre Partei zu gewinnen wußten, Gegenbischöfe gegen die katholischen einsetzten. Cäcilian wollte die Partei zur Kirchenbuße verurteilt und seine Weihe für nichtig erklärt wissen, weil diese von der Voraussetzung ausging, daß die Wirkung der Sakramente durch die Heiligkeit des Sponsors bedingt sei.

Unterdessen war Konstantin d. Gr. Herr von Afrika geworden. Er erkannte Cäcilian als rechtmäßigen Bischof an und schloß die Donatisten von den der katholischen Kirche gewährten Vergünstigungen aus. Dieses Eingreifen des Kaisers regte den Streit noch mehr an. Die Donatisten beklagten sich, daß sie ungehört verurteilt worden seien, und reichten 313 an den Kaiser eine Beschwerdeschrift ein, worin sie die Entscheidung in dem Streite, welche Kirche in Afrika die wahre katholische sei, durch Richter in Gallien forderten. Konstantin ging teilweise auf das Gesuch ein und ordnete auf den 1. Oktober 313 eine Synode in Rom an, auf der unter Papst Miltiades (Melchiades) 15 italische und 3 gallische Bischöfe die Sache untersuchen und von jeder der zwei afrikanischen Parteien je 10 Bischöfe erscheinen sollten. Donatus von Casae Nigrae vertrat seine Partei, Cäcilian die Katholiken. Nach dreitägiger Untersuchung erklärte die römische Synode, die ihre Sitzung „im Hause der Fausta im Lateran“ abhielt, den Cäcilian für unschuldig, den Donatus aber für schuldig, mehrfach die Gesetze der Kirche verletzt zu haben. Doch ward den Bischöfen der Partei des Majorinus die Hand zum Frieden geboten. Aber diese wiesen jedes Anerbieten zurück, beschuldigten den Bischof Felix fortwährend der Traditio, behaupteten, in Rom nicht vollständig gehört worden zu sein, und forderten eine größere Versammlung von Bischöfen in Gallien. Kaiser Konstantin ordnete nun eine größere Synode zu Arles in Gallien auf den August 314 an, zu der Bischöfe aus Afrika, Gallien, England, Spa-

¹⁹⁷ Den Namen „pars Donati“ gaben die Donatisten sich selbst, obschon sie sich gewöhnlich „katholische Kirche“ nannten. Schon aus jenem Namen folgerten die Katholiken ihren Abfall von der wahren Kirche (August., C. Crescon. 4, 7). Ihr späterer Grammatiker Cresconius (ebd. 2, 1 2) behauptete, nach der lateinischen Grammatik müsse man sie Donatiani, nicht Donatistae heißen; sie könnten ihre Gegner ebenso Mensuristen und Cäcilianisten nennen (ebd. 4, 30). Die Namen „pars Donati“ und „Donatistae“ blieben die gewöhnlichen.

nien, Dalmatien und Italien und als Vertreter des Papstes Silvester die Priester Claudianus und Vitus sowie die Diakonen Eugenius und Cyriacus kamen. Die Synode entschied ganz wie die römische gegen die Donatisten und suchte durch ihre Kanones ähnlichen Spaltungen vorzubeugen. Sie sprach die Gültigkeit der im Namen der Trinität erteilten Taufe aus (can. 8), wies die Anklagen auf *traditio*, die nicht durch öffentliche Urkunden bewiesen werden könnten, zurück und bestimmte für falsche Angeber lebenslängliche Ausschließung (can. 13 14). Der Kaiser dankte den Bischöfen für ihr gerechtes Urteil und beklagte die wahnsinnige Verkehrtheit der Halsstarrigen¹⁹⁸. Während ein Teil der Donatisten sich unterwarf, blieb der andere um so trotziger. Diese appellierten jetzt an den Kaiser selbst, den sie damit als höchsten Richter in der Kirche anerkannten. Konstantin war über diese Appellation selbst entrüstet und sprach sich darüber in einem Schreiben an die katholischen Bischöfe aus. Dennoch nahm er, ob schon mit einigem Widerwillen, die Berufung an, die ihm Grund gab, jetzt mit Strenge gegen die Schismatiker einzuschreiten. Er ließ 315 durch den Prokonsul Aelianus die Anklagen gegen Felix von Aptunga untersuchen, und dieser wurde als unschuldig erwiesen. Im November 316 hörte dann der Kaiser beide Parteien zu Mailand an; auch seine Entscheidung rechtfertigte den Cäcilian und brandmarkte dessen Gegner als Verleumder. Nach ihren eigenen Grundsätzen hätten diese sich dem kaiserlichen Urteil unterwerfen sollen; aber sie verharren in ihrer Trennung und im Ungehorsam gegen die geistliche und weltliche Gewalt, indem sie vorgaben, der spanische Bischof Hosius, der Freund des Cäcilian, habe den Kaiser gegen sie eingenommen. Daher erließ Konstantin gegen sie strenge Gesetze: ihre Kirchen sollten ihnen entrissen, ihr Vermögen eingezogen werden; mehrere ihrer Häupter traf die Verbannung¹⁹⁹.

Aber die strengen Maßregeln, die der Comes Ursacius in kaiserlichem Auftrag anwendete, vermehrten nur den Fanatismus der Partei, deren zweiter Bischof Donatus d. Gr., feurig und rastlos tätig, mit kühnem Trotze der Ausführung widerstand und immer neue Bischöfe und Geistliche weihte. Schwere Gewalttätigkeiten gegen die Katholiken wurden von den Sektierern verübt, besonders wo sie, wie in Numidien, sehr zahlreich waren. Sie erklärten, nie mit dem Sünder Cäcilian in Gemeinschaft treten zu können, und forderten drohend die Zurückberufung der Verbannten. Bald änderte Konstantin seinen Sinn: die Schwärmerei, meinte er, werde in sich selbst zu Grunde gehen. Er nahm (5. Mai 321) seine Strafgesetze zurück, ließ die

¹⁹⁸ Mansi, Conc. Coll. II 434 f. 468 f. Routh, Rel. sacr. IV 60—99. Hefele, Konziliengesch. I² 201 ff. H. Schrörs, Drei Aktenstücke in Betreff des Konzils von Arles 314: Zeitschr. d. Savignystift. Kan. Abt. XLIII (1922) 330—384. S. N. Miller, The British Bishops at the Council of Arles: Engl. Hist. Rev. XLII (1927) 79 f.

¹⁹⁹ August., C. Crescon. 3, 71; C. lit. Petil. 2, 92; C. Parm. 1, 5; Ep. 43, n. 20; 88, n. 3; 105, n. 9.

verbannten Bischöfe zurückkehren und mahnte die katholischen Bischöfe zur Milde und Nachsicht, da die Wut der Sektierer dem göttlichen Gerichte anheimzustellen sei. Aber damit waren die Katholiken schutzlos, die Sektierer nur zu neuen Freveln ermutigt. Nach dem Beispiele ihres Bischofs Donatus taufte sie alle nochmals, die freiwillig oder gezwungen zu ihnen übertraten, nahmen den Katholiken ihre Kirchen weg, schoren den Bischöfen das Haupthaar ab und stießen sie unter die Büsser. Sie flohen den Umgang mit den Katholiken als die größte Verunreinigung und wuschen sogar den Boden ab, auf dem ein Katholik gestanden hatte. Es bildeten sich fanatisierte Haufen aus den niedersten Volksklassen, die alle Arbeit verschmähten und auf dem Lande bettelnd in den Hütten der Bauern umherstreiften. Diese stürzten sich wie Rasende dem Tode entgegen und suchten die Sache des Donatus mit roher Gewalt zu vertreten. Aufgestachelt durch die Predigten ihrer Bischöfe, denen sie zum Teil als Leibwache dienten, überfielen sie zur Nachtzeit die Häuser der Katholiken, zündeten sie an, blendeten und mordeten die Bewohner, besonders die Geistlichen. Viele mußten diesen Horden, zu denen auch entlaufene Sklaven gehörten, zwangsweise sich anschließen; andere hielt die Furcht bei ihnen zurück. Der Abscheu vor jeder Verleugnung des Glaubens und die Begierde zum Martertum wurden bis zur Raserei getrieben. Durch Katholiken oder Heiden den Tod zu finden, reichte zum Martyrium hin; sie reizten jene, sie zu töten, stürzten sich oft selbst in Flammen oder in Abgründe; fremdes Leben schonten sie um so weniger, als sie das eigene nicht achteten. Mit der Devise: „Zu Gottes Ehre“, verübten sie ihre Gewalttaten; dabei waren nicht nur Selbstmorde, sondern auch Völlerei und Unzucht bei ihnen in Übung. Den Namen *Circumcellionen*, den ihnen die Katholiken gaben, erkannten sie nicht an; sie selbst nannten sich „Soldaten Christi“, Kämpfer (*Agonistici*), Söhne der Heiligen²⁰⁰. Als sie in Konstantina eine vom Kaiser erbaute Kirche den Katholiken entzogen, ließ dieser auf seine Kosten den Katholiken eine neue Basilika errichten, ohne Schadenersatz zu verlangen. So wurden die Donatisten in Nordafrika immer mächtiger; im Jahre 330 zählten sie schon 270 Bischöfe. Unter dem Schutze einer Toleranz, die in Ungerechtigkeit gegen die Katholiken ausartete, vermehrten sie sich fortwährend. Außerhalb Nordafrikas brachten sie nur zwei Gemeinden zustande, eine in Spanien und eine in Rom; hier aber konnten sie unter ihrem Bischof Viktor nur heimlich außerhalb der Stadt auf einem Berge

²⁰⁰ Die *Circumcellionen* beschreibt Augustinus (C. Gaudent. 1, 32) als „genus hominum otiosum ab utilibus operibus, crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis, maxime in agris territis, ab agris vacans et victus sui causa villas circumiens rusticorum, unde et Circumcellionum nomen accepit“. Über ihre Namen *milites Christi*, *Agonistici* vgl. August., *Enarr.* in Ps. 132, n. 6; C. Crescon. 3, 46 f.; De haer. c. 69. Optat. Milev., De schism. Donat. 3, 3 f. Theodoret, Haer. fab. 4, 6.

zusammenkommen (daher Montenses, Rupiten, Kampiten genannt); sie hatten hier einen „Bischof ohne Gemeinde“²⁰¹.

Kaiser Konstantin versuchte zunächst durch Güte und durch Geschenke, die er (um 340) durch Ursacius und Leontius verteilen ließ, die Donatisten zu gewinnen, und forderte in einem Edikte die nordafrikanischen Christen zur Rückkehr in die Einheit nach dem Geiste Christi auf. Aber der Widerstand der Donatisten ward nur um so heftiger und rief deshalb strengere Maßregeln hervor; mehrere Kirchen wurden ihnen entrissen, wobei einzelne ihr Leben einbüßten, die von der Sekte als Märtyrer verehrt wurden. An den Comes Gregorius, der einen zweiten Versuch zur Vereinigung machte, schrieb Donatus einen Brief voll Schmähungen. Dem Nachfolger des Cäcilian, Gratus (seit ca. 342), ward ebenso wie jenem jede Anerkennung verweigert. Die Ausschweifungen der Circumcellionen wurden schließlich den donatistischen Bischöfen unerträglich, so daß sie selbst 345 den Feldherrn Taurinus um Abhilfe baten. Die umherschweifenden Banden wollten die „Verteidiger der Unterdrückten“ sein und wüteten gegen die Reichen und Mächtigen; ihre Anführer Fasis und Axid, die sich „Führer der Söhne der Heiligen“ nannten, bedrohten ihre Gläubiger mit dem Tode, wenn sie ihnen die Schulden nicht nachließen; die Herren sollten die Stelle ihrer Sklaven einnehmen und deren Arbeiten verrichten. Gegen den Kaiser wurde die Anklage verbreitet, er wolle in den Kirchen anstatt Gottes sein Bild verehren lassen. Die Kommissäre Paulus und Makarius, ursprünglich zur Verteilung von Unterstützungen gesandt (die aber Donatus stolz zurückwies mit den Worten: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu schaffen?“), fanden eine offene Empörung gegen den Kaiser vor; die Rebellen, angefeuert vom Bischof Donatus von Bagaï, trugen anfangs sogar den Sieg davon. Aber bald erlitten sie eine Niederlage, und nun verfuhr Makarius mit äußerster Strenge. Der Bischof von Bagaï ward mit andern Anstiftern des Aufstandes hingerichtet und alsbald von den Donatisten als Märtyrer gepriesen, Donatus d. Gr. von Karthago nebst andern Bischöfen verbannt; einige von ihnen waren vorher geflohen. Makarius erzwang die Vereinigung und verbot den donatistischen Gottesdienst. Äußerlich war so der Friede auf längere Zeit wiederhergestellt. Eine katholische Synode zu Karthago (um 348) unter Bischof Gratus dankte Gott für die (mehr anscheinende als wirkliche) Beendigung des Schismas, verbot die Wiedertaufe und die Verehrung der Selbstmörder als Märtyrer und suchte die vielfach in den vorausgegangenen Wirren gelockerte kirchliche Zucht unter Geistlichen und Laien wiederherzustellen.

Als unter Julian (362) die Verbannten zurückkehrten, nahmen sie ihre frühere Haltung wieder an, rächten sich an den Katholiken für die erlittenen Strafen und zeigten die äußerste Unduldsamkeit an

²⁰¹ Optat. Milev. a. a. O. 2, 4.

allen Orten, wo sie das Übergewicht hatten. Als z. B. die Donatisten in Hippo die herrschende Partei waren, durfte keiner von ihnen es wagen, für die Katholiken Brot zu backen²⁰². Sie nahmen den Katholiken die Kirchen weg, überstrichen die Wände, wuschen die Altäre ab oder warfen sie hinaus und zerbrachen die Kelche und andere Gefäße. Bald nach Julian mehrte sich die Zahl ihrer Bischöfe auf 400. Aber nun brachen auch heftige Streitigkeiten unter ihnen aus.

Der gelehrte *Parmenian*, Nachfolger des *Donatus Magnus* von Karthago seit 360, bekämpfte den hochgebildeten *Tychonius*, der selbst die Gründe widerlegte, auf die sich die Donatisten stützten, die gleiche Uneinheit, die sie bei den Katholiken finden wollten, an ihnen nachwies, aber gleichwohl bei der Sekte beharrte, indem er die innere Gemeinschaft mit Christus für hinreichend erklärte. Bischof *Rogatus* von Kartenna ward um 370 Stifter einer eigenen Partei (*Rogatisten*, *Rogatianer*), die mildere Grundsätze befolgte als die übrigen Donatisten und das Treiben der *Circumcellionen* entschieden tadelte; ihr standen die *Claudianisten* entgegen. Nach dem Tode des *Parmenian* (um 392) ward *Primian* donatistischer Bischof von Karthago. Gegen seine mildere Praxis erhoben sich rigoristische Eiferer, an deren Spitze der Diakon *Maximian* stand. Dieser wurde von *Primian* exkommuniziert, aber es gelang ihm, eine große Partei zu bilden, zu der auch Bischöfe gehörten; auf einer Synode zu Karthago 393 sprachen diese die Absetzung des *Primian* aus und setzten an seine Stelle den *Maximian*. Dagegen entschied sich eine Synode zu Bagai für *Primian* und gegen *Maximian*. Die *Primianisten* verfolgten nun die *Maximianisten*, die zu ersteren als der donatistischen Hauptpartei in einem ähnlichen Verhältnis standen wie diese zur katholischen Kirche. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts bildeten sich noch andere Sekten, die, so unbedeutend sie waren, doch alle, und zwar ausschließlich, die katholische Kirche sein wollten.

Die Grundlehren der Donatisten waren folgende: Nur jene Kirche kann die wahre sein, die keine offenbaren Sünder in ihrer Gemeinschaft duldet; also sind alle Kirchen, die mit *Felix* und *Cäcilian* in Gemeinschaft blieben und dadurch befleckt und unheilig geworden sind, von der wahren Kirche ausgeschlossen, die sich nur bei den Donatisten findet²⁰³. Die Wirksamkeit der Sakramente hängt nicht bloß von der Rechtgläubigkeit ab (wie *Cyprian* wollte), sondern auch von der sittlichen Reinheit, von der persönlichen Heiligkeit des *Spenders*. Also sind alle von Unheiligen, alle von den Mitgliedern der befleckten Kirchen erteilten Sakramente ungültig, daher alle Übertretenden aufs neue zu taufen; darum ist auch das Meßopfer der Katholiken Götzendienst. Die Donatisten wollten allein die Reinen und Heiligen sein im Gegensatz zu den „Söhnen der Traditoren“ und rühmten sich ihrer Martyrer, ließen aber, abweichend von den *Novatianern*, für schwere Sünden eine Buße zu. Sie konnten ihren Begriff von der Heiligkeit der Kirche, dem sie den Begriff von der Katholizität unterordneten, nicht strenge durchführen, sondern mußten zugeben, daß verborgene Sünder in der Kirche sein könnten. Sie widersetzten sich auch den kaiserlichen Beamten, wenn diese sich aufseiten der Katholiken stellten. Bischof *Gaudentius* von

²⁰² August., C. lit. Petil. 2, 184. Optat. Milev., De schism. Donat. 2, 16 f. 25.

²⁰³ August., De unit. eccles. c. 16.

Thamugade erklärte dem Tribun Dulcitius, der 420 die kaiserlichen Gesetze betreffs der Konfiskation der Kirchen vollziehen wollte, er werde sich mit seiner Gemeinde in der Kirche verbrennen lassen, und rechtfertigte dies mit dem Beispiele des Rhazis (Razias, 2 Makk 14, 37—46).

Die Gesetze der Kaiser Valentinian (373) und Gratian (377), die den Donatisten ihre Kirchen entzogen und ihre Versammlungen verboten²⁰⁴, waren ohne Erfolg geblieben. Auch der Weg der Belehrung hatte wenig gefruchtet. Um 370 schrieb Bischof Optatus von Mileve sein reichhaltiges Werk über das donatistische Schisma. Unermüdlich wirkte Augustinus, seit 393 Priester, dann (397) Bischof zu Hippo Regius, in Briefen, Predigten, Gesprächen und zahlreichen Schriften sowohl zur Belehrung und Warnung der Un-erfahrenen als zur Zurückführung der Verirrten. Überzeugt, daß die Donatisten ihre Irrtümer einsehen würden, wenn sie sich nur auf eine leidenschaftslose Prüfung der beiderseitigen Gründe einließen, wollte er eine friedliche Verständigung anbahnen und entwarf mit dem alten und besonnenen Donatistenbischof Fortunius den Plan, jeder von ihnen sollte mit zehn Gleichgesinnten an einem Orte, wo keine Partei eine Kirche besitze, zusammenkommen und nach beiderseitigen Gebeten eine bis zur erzielten Vereinigung fortdauernde Verhandlung beginnen. Aber es war schwer, zehn solche friedliebende Männer zu finden, und die Donatisten waren voll Mißtrauen, besonders über die überlegene Dialektik Augustins, die schon manche Bekehrungen zuwege gebracht hatte²⁰⁵. Man suchte den donatistischen Geistlichen den Übertritt zu erleichtern. Das Konzil von Hippo (393, can. 27) ließ zwar die alte Regel in Kraft, schismatische Kleriker nur als Laien in die Kirche aufzunehmen, machte aber doch eine Ausnahme zu Gunsten derjenigen, die nie eine Wiedertaufe vorgenommen oder die zugleich ihre Gemeinde zur Kirche hinübergeführt hätten. Das wurde 401 noch erweitert, wo man außerdem die Donatisten überhaupt zur Rückkehr in die Kirche einlud, obschon sie nicht aufgehört hatten, den katholischen Gottesdienst zu stören, wogegen Kaiser Honorius 398 ein Gesetz veröffentlichte. Im Jahre 403 entwarf das achte Konzil von Karthago eine Formel, in der alle Bischöfe der Donatisten aufgefordert wurden, durch ausgewählte Abgeordnete mit gleichmäßig erwählten Katholiken über die Streitfragen zu verhandeln. Aber jene wiesen alle Anträge schroff zurück, und als Augustin darin ein Anzeichen ihres Mißtrauens in die eigene Sache

²⁰⁴ Cod. Theod. XVI, 6, 1 2. Optat. Milev. a. a. O.

²⁰⁵ Von Augustins Schriften gehören hierher: 1. Psalmus contra partem Donati, eine Art Volkslied, Geschichte und Lehren der Partei enthaltend; 2. die verlorene Ep. contra partem Donati (Retr. 1, 21); 3. Contra partem Donati libri 2 (Retr. 2, 5), ebenfalls verloren; 4. Contra Parmen. ep. ad Tychon. libri 3; 5. De bapt. c. Donat. libri 7; 6. Contra Censur. Donat. (Retr. 2, 19), verloren; 7. C. lit. Petil. libri 3; 8. C. Crescon. libri 4 (c. 406); 9. fünf kleinere verlorene Schriften nebst mehreren Briefen.

fand, stieg ihr Zorn noch höher. Die Circumcellionen erlaubten sich wieder die rohesten Gewalttaten gegen die Katholiken, so daß diese 404 auf dem neunten Konzil von Karthago den Schutz des Kaisers Honorius nachzusuchen genötigt waren. Honorius hatte bereits ein Edikt erlassen, das die schismatischen Geistlichen mit Verbannung, die Laien mit Geldstrafen bedrohte; im Februar 405 folgten neue Gesetze, die die Wegnahme der donatistischen Kirchen befahlen. Es erfolgten nun mehrere Übertritte zur Kirche; der Kaiser gewährte den Zurückkehrenden 407 volle Verzeihung, die Halsstarren wollte er strenge bestraft wissen. Als aber Honorius 409 wegen der politischen Gefahr Afrikas ein allgemeines Toleranzedikt erließ, das auch die Donatisten einschloß, machten die zu Karthago im Juni 410 versammelten Bischöfe dagegen Vorstellungen und erlangten auch dessen Zurücknahme²⁰⁶. Den Plan eines allgemeinen Religionsgesprächs hatten die Bischöfe fortwährend im Auge behalten. Seit 410 wurden die Aussichten für das Zustandekommen eines solchen günstiger, als mehrere Donatisten erklärten, sie könnten die Gerechtigkeit ihrer Sache wohl beweisen, wenn man sie nur ruhig anhören wolle, und darin von den Beamten beim Worte genommen wurden. Kaiser Honorius ordnete nun die Konferenz zu Karthago für den Sommer 411 an und bestimmte den Tribun Marcellinus zum Schiedsrichter. Die katholischen Bischöfe waren zu den größten Opfern bereit; Augustin mahnte in Briefen und Predigten zur Schonung und Sanftmut gegen die so leicht erregbaren Schismatiker²⁰⁷.

Die Konferenz kam am 1. Juni 411 — 100 Jahre nach dem Ausbruch der Spaltung — zustande. Es fanden sich in Karthago 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe ein. Da bei einer so großen Anzahl von Bischöfen eine geordnete Verhandlung nicht leicht möglich schien, forderte der kaiserliche Kommissar die Wahl eines für das Gespräch bestimmten Ausschusses, zu dem von jeder Partei sieben gewählt werden sollten. Die Donatisten, die anfangs nicht darauf eingehen wollten, mußten nachgeben. Hauptsprecher waren für die Donatisten Petilian, Primian und Emeritus, für die Katholiken Augustin und Aurelius von Karthago. Die zwei ersten Tage verliefen mit Beseitigung der donatistischen Einreden und Behandlung bloßer Vor- und Nebenfragen. Am dritten Tage (8. Juni) kam es zur Erörterung der eigentlichen Kontroversen: 1) der persönlichen und historischen Frage: Wer war Urheber der Spaltung? Waren Felix und Cäcilian Traditoren? 2) der dogmatischen Frage: Verliert die Kirche ihren Charakter dadurch, daß sie Sünder und überhaupt unwürdige Glieder in ihrem Schoße duldet, und was gehört zum Wesen der katholischen Kirche? Siegreich wurde aus den beglaubigten Urkunden die Unschuld des Felix und des Cäcilian nachgewiesen. Mit theologischer Meisterschaft widerlegte Augustin die endlich vorgelesene Darstellung der Gegner, die sich auf die Schriftstellen von der Heiligkeit der Kirche stützte. Er erklärte, die von beiden Teilen angeführten Schriftstellen seien nicht im Widerspruch, vielmehr ganz

²⁰⁶ Über die Synoden von 393 bis 410 Hefele, Konziliengesch. II² 53 65 f. 97 ff.

²⁰⁷ August., Ep. 128; Serm. 357 358.

im Einklang, man habe nur den gegenwärtigen, zeitlichen und den jenseitigen, ewigen Zustand der Kirche (den *status viae* und den *status gloriae*), die streitende und die triumphierende Kirche zu unterscheiden; im Zustande des Triumphes sei in der Kirche kein Unheiliger mehr, wohl aber im Zustande der Pilgerschaft, in dem sich Spreu und Weizen nebeneinander befinden. Das Schlußurteil des Marcellinus stellte den allseitigen Sieg der Katholiken fest, denen die Kirchen der Donatisten übergeben werden sollten. Die Donatisten appellierten an den Kaiser; dieser aber bestätigte das gefällte Urteil und erließ noch strengere Gesetze gegen die Donatisten, die 414 für bürgerlich ehrlos erklärt wurden. Viele Donatisten, auch Bischöfe und Priester, kehrten jetzt in den Schoß der Kirche zurück²⁰⁸.

Eine karthagische Synode von 418 regelte die Verhältnisse in den Diözesen, die zwei Bischöfe hatten, einen katholischen und einen vom Donatismus konvertierten. Augustin fuhr fort, in verschiedenen Schriften die Ausflüchte der bedeutend verminderten Sektierer, insbesondere der Bischöfe Emeritus und Gaudentius, zu widerlegen und die Laien vor den unwahren Behauptungen ihrer Geistlichen zu warnen²⁰⁹. Die Belehrung und die Strenge der Gesetze, die seit 415 auf donatistische Zusammenkünfte sogar die Todesstrafe setzten, wirkten zusammen, daß die einst so mächtige Sekte immer unbedeutender wurde. Desto größer war aber der Trotz der hartnäckigen Schismatiker, und noch 428 mußten neue Strafgesetze gegen sie erlassen werden. Unter der Vandalenherrschaft hatten sie gleich den Katholiken Verfolgung zu erleiden, aber bei weitem nicht in dem Maße wie diese; ja sie konnten bald wieder neue Kräfte sammeln, obschon sie nicht mehr die frühere Verbreitung erlangten. Sie taufte Laien, Mönche, Nonnen und Geistliche, selbst Bischöfe wieder, wogegen sich eine römische Synode (486—488) erhob. Ihre Reste pflanzten sich fort bis in das 7. Jahrhundert. Gregor d. Gr. mußte noch gegen sie auftreten und forderte den Erzbischof Dominikus von Karthago zu gleichem Vorgehen auf. Als dieser auf einer Synode verordnete, die in der Aufsuchung der Häretiker nachlässigen Katholiken seien mit Verlust ihres Vermögens und ihrer Würden zu bestrafen, tadelte der Papst 594 diesen Beschluß als zu strenge, so sehr er den kirchlichen Eifer des Bischofs belobte²¹⁰. Erst seit der Eroberung Afrikas durch die Sarazenen verschwinden die Donatisten völlig aus der Geschichte.

Nach altem Gebrauch fand in Afrika jährlich ein „Concilium universale“, d. h. ein afrikanisches Generalkonzil statt, das sich mit den allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten beschäftigte. Mehrere von diesen Synoden handelten über die Angelegenheit des Donatismus. Allein außer dieser Frage wurden auf diesen wie auch auf andern Synoden die verschiedensten Punkte erörtert und zahlreiche Kanones erlassen, die uns einen Einblick in das religiöse Leben der afrikanischen Christen gewähren. Besonders wichtig war die Synode

²⁰⁸ *Gesta collat. Carth. bei Mansi, Conc. Coll. IV 7 f. August., Brevic. collat. cum Donat. Dazu: Ad Donat. post collationem.*

²⁰⁹ Über das Konzil von 418 Hefele a. a. O. II² 116 f. August., *De correct. Donat. ad Bonif.; De gestis cum Emerito* (418); C. Gaudent. libri 2 (420).

²¹⁰ *Conc. Rom. sub Felice III. bei Thiel, Ep. Rom. Pont. 261—265. Greg. M., Ep. I. 2, n. 48; I. 4, n. 34; I. 5, n. 5.*

von Hippo 393, über deren Verhandlungen wir durch die Akten des dritten karthagischen Konzils von 397 genauer unterrichtet sind²¹¹. Bestimmungen über die Verfassung der Kirche in Afrika, über das Leben der Kleriker, der gottgeweihten Jungfrauen, über die Ehe, die Buße und andere kirchliche Fragen wurden aufgestellt. Ein Kanon (36) zählt die zu den „göttlichen Schriften“ gehörigen Bücher auf, die in der Kirche gelesen werden dürfen; über die Bestätigung dieses Kanons soll man jedoch die transmarinische Kirche noch befragen. An den Gedächtnistagen der Martyrer dürfen auch deren Akten verlesen werden. In Karthago wurden unter dem Episkopat des Aurelius vom Jahre 394 an (nach der von Hippo 393) 20 Synoden gehalten, die schon in alter Zeit eigens numeriert waren, und deren Beschlüsse für die kirchliche Disziplin vielfach von großer Bedeutung geworden sind²¹².

9. Die Kirche in Spanien und Gallien im 4. Jahrhundert. Der Priszillianismus.

Die Zahl der Christen war im Anfang des 4. Jahrhunderts in den Provinzen von Spanien und Gallien weniger groß als in den übrigen Mittelmeerländern. Von der Zeit Konstantins an breitete sich jedoch in diesen Gebieten das Christentum in der erfreulichsten Weise aus. In Gallien wurde im Laufe des 4. Jahrhunderts eine große Zahl neuer bischöflicher Sitze errichtet, die ebensoviele Mittelpunkte für die christliche Missionstätigkeit bildeten; das gleiche gilt auch für Spanien. In beiden Ländern entwickelte sich auch jetzt die Metropolitanverfassung im Anschluß an die Zivilprovinzen dieser Länder. Noch in der vorkonstantinischen Zeit wurde in Elvira (ca. 304) ein spanisches Konzil abgehalten, an dem 19 Bischöfe aus allen Provinzen der Halbinsel teilnahmen und das mehrere für die Entwicklung der Kirchenzucht wichtige Kanones erließ²¹³. Unter den Vätern des Konzils befand sich auch der Bischof Hosius von Corduba (Cordova), der im arianischen Streite später eine führende Rolle spielte. Er ist der bedeutendste unter den spanischen Bischöfen des 4. Jahrhunderts. Während der Regierung des Kaisers Konstantius wurde der arianische Kampf auch in die spanischen Kirchen hineingetragen; der arianische Bischof Potamius von Olisipo (Lissabon) ist der Verfasser der zweiten sirmischen Glaubensformel. Die extreme Partei der Luciferianer fand gleichfalls Anhang unter den Gläubigen Spaniens; der Bischof Gregor von Eliberis in der Provinz Baetica (Elvira bei Granada) war neben Lucifer von Cagliari der hervorragendste Führer jener Bewegung. Er ist wahrscheinlich der Verfasser von zwei Homiliensammlungen, die an alttestamentliche Texte

²¹¹ Hefele a. a. O. II² 53 ff.

²¹² Hefele a. a. O. II² 65 ff. passim.

²¹³ Hefele a. a. O. I² 148 ff. H. Koch, Die Zeit des Konzils von Elvira: Zeitschr. f. neutest. Wiss. XVII (1916) 61—67.

anschließen²¹⁴. Gegen die Novatianer schrieb der Bischof *Pacianus* von Barcelona (um 360—390)²¹⁵. Spanien hat den Ruhm, die bedeutendsten christlich-lateinischen Dichter hervorgebracht zu haben. Nachdem bereits *Juvencus*, ein spanischer Priester, um 330 eine Evangelienharmonie in Hexametern verfaßt hatte²¹⁶, erstand Ende des 4. Jahrhunderts der größte unter den lateinischen Dichtern des christlichen Abendlandes, *Aurelius Prudentius* (geb. 348 zu Saragossa), der in Hymnen das Lob Gottes und seiner Blutzeugen sang und in Lehrgedichten Gegner des christlichen Glaubens und Feinde der christlichen Sitte bekämpfte²¹⁷.

In Gallien, wo in den zahlreichen Städten eine blühende römische Kultur herrschte und wo im südöstlichen Teile des Landes besonders zahlreiche Bekenner des christlichen Glaubens wohnten, breitete sich das Christentum rasch aus in den Provinzen des Zentrums und des Nordens. Einzelne Hauptstädte, wie Autun, Trier, Köln, Reims, Paris, waren hier bereits in der vorkonstantinischen Zeit Sitze christlicher Bischöfe. Die Zahl der Diözesen vermehrte sich nun in bedeutender Weise, und das Christentum drang überall siegreich vor. In den arianischen Kämpfen war der Führer in der Verteidigung der wahren Lehre in Gallien der hl. *Hilarius*, seit etwa 350 Bischof von Poitiers († 366), der in mehreren Schriften (Hauptwerke „*De Trinitate*“ und „*De synodis*“) die Definition des nicänischen Konzils verteidigte und die geschichtliche Wahrheit über den arianischen Streit gegen die Fälschungen und Entstellungen der Arianer in Schutz nahm. Auch auf exegetischem Gebiete hat Hilarius in der abendländischen Theologie eine bahnbrechende Tätigkeit entwickelt²¹⁸. Sein Hauptgegner war *Saturnin*, Bischof und Metropolit von Arles, durch dessen Machenschaften nach dem gallischen Konzil von Biterrae (Béziers) im Frühjahr 356 Hilarius von Konstantius nach Kleinasien verbannt wurde. Allein zu Anfang des Jahres 360 ward ihm die Rückkehr in seine Diözese gestattet, und nun konnte er auf dem gallischen Konzil von Paris (361), dem mehrere Provinzialsynoden vorausgegangen waren, fast den gesamten Episkopat Galliens auf dem Boden der nicänischen Definition vereinigen. Saturnin

²¹⁴ Es sind die *Tractatus Gregorii Eliberitani episcopi de epitalamio* (über das Hohe Lied) und die unter dem Namen des Origenes überlieferten, von Batiffol (Paris 1900) herausgeg. *Tractatus de libris SS. Scripturarum*, die von andern für Novatian beansprucht wurden. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* III 396—401. Wilmarit in *Bull. de littér. ecclési.* 1906, 233 ff.; *Revue Bénédict.* 1909, 1 ff.

²¹⁵ Bardenhewer a. a. O. 401—403.

²¹⁶ Ebd. 429—432.

²¹⁷ Ebd. 440—456.

²¹⁸ Bardenhewer a. a. O. 365—393. Largent, *St. Hilaire* („*Les Saints*“), Paris 1906. Girard, *St. Hilaire*, Angers 1905. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius* (Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. III 2—3), Mainz 1903. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers I*, Wien 1910 (aus den Sitzungsber. der österr. Akad. der Wissensch.).

wurde seiner Würde entsetzt, und die wahre kirchliche Lehre ging siegreich aus dem Streite hervor.

Als Hilarius aus der Verbannung zurückgekehrt war, kam zu ihm nach Poitiers ein Aszet, Martinus, der aus Pannonien stammte, zuerst als Soldat, dann viele Jahre als Anachoret gelebt hatte und der mit großer Verehrung gegen den Vorkämpfer für die kirchliche Orthodoxie erfüllt war. Er siedelte sich zwei Stunden von Poitiers entfernt auf einem kleinen Landgut an und fand bald Genossen seines beschaulichen Lebens, die sich in seiner Nähe niederließen. Aus dieser Anachoretenkolonie entstand das Kloster Ligugé (Locociagense). Martinus, dessen strenges aszetisches Leben ihm weithin den Ruf großer Heiligkeit eingebracht hatte, wurde um 373 Bischof von Tours und der Apostel Galliens († zwischen 397 und 401). Auf den zahlreichen Reisen, die er in kirchlichen Angelegenheiten unternahm, verkündete er besonders unter der keltischen Landbevölkerung das Christentum und zerstörte die Heiligtümer der heidnischen Göttheiten. Sein Wirken war mit dem größten Erfolge gesegnet, und im 6. Jahrhundert bezeichneten gallische Bischöfe in einem Briefe ihn als einen von der göttlichen Vorsehung gesendeten und mit der apostolischen Gnade ausgerüsteten Glaubensboten²¹⁹.

In den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts wurden die Kirchen in Spanien und den angrenzenden Teilen Galliens in Aufregung versetzt durch die Häresie des Priszillianismus. Ein Ägypter namens Markus aus Memphis soll in Spanien gnostisch-manichäische Lehren ausgebreitet und eine vornehme Frau Agape und einen Rhetor Elpidius dafür gewonnen haben. Ein Schüler des letzteren war der reiche und gebildete Priszillian, der wegen seines strengen Lebens großes Ansehen genoß; er wurde das Haupt der nach ihm benannten Sekte. Seine Beredsamkeit, Gewandtheit und Aszese verschafften ihm auch Anhänger unter den Geistlichen, und zwei Bischöfe schlossen sich ihm an, Instantius und Salvianus. Zuerst erhob sich Bischof Hyginus von Corduba gegen die Sekte, nachher auch der Bischof Idatius (Hydatius) von Emerita (Merida), der in heftiger und gewalttätiger Weise auftrat. Man berief 380 eine Synode nach Saragossa, die durch Verurteilung der Häupter einer weiteren Verbreitung der Partei zu steuern suchte, insbesondere gläubigen Personen das Fernbleiben von Konventikeln gebot, das Fasten am Sonntag, das Umhergehen mit bloßen Füßen und das

²¹⁹ Greg. Tur., Hist. Franc. 9, 39. — Hauptquelle: Sulpic. Sev., Vita S. Martini, ed. Halm, Wien 1866. Regnier, St. Martin („Les Saints“), Paris 1907. Babut, Paulin de Nole, Sulpice Sévère, St. Martin; recherches de chronologie: Annales du Midi 1908, 18 ff.; St. Martin de Tours: Revue d'hist. et de littér. relig. 1910, 466 ff. 513 ff.; 1911, 44 ff. (auch sep. Paris 1921). Jullian, Notes gallo-romaines. La jeunesse de St. Martin: Revue des études anciennes 1910, 260—280. H. Delehay, St. Martin et Sulpice Sévère (aus Anal. Boll. XXXVIII). Paris 1920. G. Monceaux, St. Martin. Récits de Sulpice Sévère. Paris 1926.

eigenmächtige Lehren seitens der Laien untersagte. Itacius, Bischof von Ossonoba (Sossuba), der die Beschlüsse vollziehen sollte, tat es mit ungestümem Eifer. Die Priszillianisten, denen Bischof Hyginus, ihr früherer Gegner, beigetreten war, unterwarfen sich nicht, wurden vielmehr nur hartnäckiger und setzten den Priszillian als Bischof von Avila ein. Itacius wandte sich an Kaiser Gratian und erwirkte ein Verbannungsedikt gegen Priszillian und seine Anhänger. Die Häupter der Partei gingen nun nach Italien, um durch Papst Damasus und Ambrosius von Mailand wie durch Bestechung am Kaiserhofe Gratians Edikt rückgängig zu machen. Bei dem Papste und bei Ambrosius setzten sie nichts durch; desto mehr aber wirkte Priszillians Geld bei dem einflußreichen Macedonius, der die Zurücknahme des Ediktes und den Befehl der Rückgabe der den Priszillianisten entrissenen Kirchen erlangte. Itacius mußte sogar aus Spanien fliehen, und von Trier aus wollte man ihn dorthin zurückführen, um ihn vor Gericht zu stellen. Aber durch Gratians Ermordung und die Herrschaft des Usurpators Maximus erhielt die Sache 383 eine andere Wendung. Itacius brachte in Trier dem neuen Kaiser seine Klage vor, der sie annahm und den Anlaß willkommen fand, Eifer für die Rechtgläubigkeit zu zeigen, um so die Bischöfe zu gewinnen, weshalb er auch 384 eine Synode zu Bordeaux anordnete. Instantius ward abgesetzt. Da appellierte Priszillian an den Kaiser, und so kam die Sache an den Hof zu Trier, wo beide Teile erscheinen mußten. Itacius zeigte sich als blinden Eiferer, dem schon anhaltendes Studieren und Fasten verdächtig war. Damals weilte zu Trier der hl. Martin, Bischof von Tours. Er war mit der Verhandlung der Sache vor einem weltlichen Gerichte unzufrieden, ebenso mit der von einem Bischof vorgebrachten peinlichen Anklage, sosehr auch er die Priszillianisten verabscheute. Er bat den Kaiser, das Leben der Unglücklichen zu schonen, und erlangte von diesem das Versprechen, es solle kein Blut vergossen werden. Aber nach seiner Abreise ward Maximus, ohnehin nach den reichen Gütern der Angeklagten lüstern, wieder umgestimmt. Er übertrug dem Präfekten Evodius, einem Manne von unbeugsamer Gerechtigkeit, die Untersuchung, die dieser den bestehenden Gesetzen gemäß nach der Anklage auf Magie (*maleficium*) führte und die das Erkenntnis der Schuld der Angeklagten zur Folge hatte²²⁰. Maximus sprach darauf das Todesurteil aus und ließ es an Priszillian und sechs seiner Anhänger mit dem Schwerte vollstrecken (385), während den Instantius und den Rhetor Tiberianus die Verbannung traf. Das Verfahren der bischöflichen Ankläger wurde scharf mißbilligt, sowohl vom hl. Martin als von Ambrosius und vom Papste Siricius, bei dem Maximus sich unter Übersendung der Akten entschuldigte. Es war gegen die geistliche

²²⁰ E. Suys, La sentence portée contre Priscillian: *Revue d'hist. ecclés.* XXI (1925) 530—538.

Herzensmilde, Todesurteile zu veranlassen. Der gallische Bischof Theognist u. a. trennten sich darum von der Gemeinschaft des Itacius. Der hl. Martinus kam wieder nach Trier, wo er sich weigerte, mit den Anhängern des Itacius, unter ihnen auch mit dem damals neugewählten Bischof Felix von Trier, in Gemeinschaft zu treten. Allein um zu erwirken, daß von weiterem blutigen Einschreiten in Spanien Abstand genommen werde, wohnte er der Ordination des Felix durch die Bischöfe, die zu Itacius hielten, bei, was er später bereute. Da auch Papst Siricius und Ambrosius von Mailand wie Martinus den Anhängern des Itacius ihre Gemeinschaft verweigerten, entstand eine Spaltung, die erst mit dem Tode des Bischofs Felix von Trier (nach 401) aufhörte. Unter dem Usurpator Maximus wurden die Priszillianisten in Spanien weiter verfolgt. Als aber Valentinian II. (388) wieder die Herrschaft in Gallien und Spanien erhielt, wurde Itacius (389) abgesetzt.

Der Tod des Priszillian und seiner Anhänger hatte somit die Sekte nicht unterdrücken können. Die Hingerichteten wurden als Märtyrer verehrt, darunter auch die vornehme Aquitanierin Euchrotia. In Galicia machte die Partei große Fortschritte, und noch spätere Synoden mußten deren Verdammung wiederholen. Auf der Synode zu Toledo (400) kehrten zwei Bischöfe der Priszillianisten, Symphosius und Dictinius, welch letzterer unter dem Titel „Waage“ (Libra) ein Moralhandbuch geschrieben hatte, in die Kirche zurück; die Mehrzahl aber blieb getrennt und vermehrte sich seit dem Eindringen der Sueven und Vandalen in Spanien (410). Um 415 erbat der Priester Orosius den Beistand Augustins zu deren Bekämpfung. Mehrere Traktate wurden gegen die Sekte veröffentlicht, so um die Mitte des 5. Jahrhunderts durch die beiden Bischöfe Pastor und Syagrius aus Galicia²²¹. In den Jahren 446 und 447 wurden noch Synoden gegen die Sekte zu Astorga, Toledo und in Galicia abgehalten, wie auch Papst Leo gegen sie zu Hilfe gerufen ward. Da diese Sekte sich oft unter der Mönchsascese verbarg, so betrachtete man anderwärts die aus Spanien kommenden Mönche mit großem Argwohn. So erging es dem Mönche Bachiarius, der über den Glauben und von der Wiederaufrichtung der Gefallenen an Januarius schrieb: da man ihn in kein Kloster aufnehmen wollte, verfaßte er zu seiner Rechtfertigung ein Glaubensbekenntnis²²². Auf der zweiten Synode von Braga 563 wurden 17 Kanones gegen die Lehren und Gebräuche der Priszillianisten festgestellt; danach schwindet ihr Name aus der Geschichte.

Über die Lehre der Priszillianisten bestehen Meinungsverschiedenheiten, und es ist auch nach der Publikation der von Priszillian verfaßten Schriften nicht leicht, sie genau zu zeichnen. Es steht außer Zweifel, daß den separatistischen Tendenzen Priszillians und seiner Anhänger, die

²²¹ Vgl. bes. Künstle, *Antipriscilliana*, Freiburg i. Br. 1905.

²²² J. Duhr, *Le „De Fide“ de Bacchiarus*: *Revue d'hist. ecclés.* XXVIII (1928) 5—40 301—331.

getrennt von den übrigen Gläubigen ihre eigenen Konventikel hielten, häretische Anschauungen zu Grunde lagen. Es waren besonders gnostisch-dualistische Ideen, die ihre asketische Richtung beeinflussten; auch ihre astrologischen Anschauungen weisen auf solche hin. Man begreift deshalb leicht, daß ihre Gegner ihnen gnostische und manichäische Irrlehren vorwarfen. Nach den Gegenschriften der Bekämpfer des Priszillianismus lehrte dieser ein Lichtreich, das von dem Urquell durch Emanation von Kräften (Äonen) in mehrfachen Stufen sich entwickelt, ihm gegenüber ein Reich der Finsternis (Chaos), aus dem alle finstern Mächte hervorgehen, der Satan als böses Urwesen an der Spitze; von ihm ist die niedere Welt gebildet. Die Engel und Menschenseelen stammen aus der göttlichen Substanz. Die Seelen wurden vom Lichtreich zur Bekämpfung der finstern Mächte ausgesandt, aber von diesen hinabgezogen und in Leiber eingeschlossen, die nach den zwölf Zeichen des Tierkreises gebildet und dem Einfluß der zwölf Geister unterworfen sind, die in den zwölf Gestirnen wohnen. Diesen stehen aber zwölf himmlische Mächte gegenüber, dargestellt unter den Namen der zwölf Patriarchen. Die finstern Mächte dienten aber unbewußt dem Plane der Gottheit, da die himmlischen Seelen das Reich der Finsternis in seinem eigenen Sitze vernichten sollen. Der Mensch vereinigt in sich die höhere und die niedere Welt und stellt nach Seele und Leib die Welt im kleinen dar. Er bleibt dem Einflusse der Gestirne unterworfen, bis es der gottentstammten Seele durch die Gemeinschaft mit der höheren Region gelingt, sich davon zu befreien. Zur Befreiung der Seele erschien der Erlöser auf Erden mit einem himmlischen Leibe, der dem gewöhnlichen menschlichen scheinbar ähnlich war. Er, der höchste Äon, wirkte durch seine Lehre und durch sein bloß scheinbares Leiden, wodurch er den Schuldbrief (Kol 2, 14) vernichtete, vermöge dessen die Seele dem siderischen Einflusse unterstellt war. Danach verbarg sich hinter dem ethischen Dualismus des Priszillian, der den scharfen Gegensatz zwischen der Welt und dem Reiche Gottes hervorhob, ein metaphysischer, der zwei ewige Prinzipien, ein gutes und ein böses, zum Ausgangspunkt hatte. Die Schriften des Häretikers lassen die Möglichkeit dieser Auffassung zu. Durch die Wiedergeburt soll nun der innere Mensch wieder zur Gemeinschaft der göttlichen Substanz umgebildet werden, aus der er stammt. Alle „Söhne der Verheißung“ (Röm 9, 8. Gal 4, 28) sind gleich Christus von Weibern geboren, aber empfangen vom Heiligen Geiste. Die Befreiung von der Knechtschaft des Bösen und die Erlösung geschieht durch Aussterben des Menschengeschlechtes, weshalb zwar der fleischliche Verkehr gestattet, aber Verhinderung der Zeugung geboten ist; Ehe und Fleischgenuß sind verboten. Das Alte Testament ward streng vom Neuen geschieden und allegorisch erklärt; zu beiden kamen apokryphe Schriften, z. B. ein Lobgesang Christi bei dem Gange auf den Ölberg (Mt 26, 30). Am Weihnachtsfeste und am Sonntage ward gefastet; die Materie wurde verachtet und die Auferstehung gelehrt; bei den Mysterien sollen Ausschweifungen vorgekommen sein. Priszillian wollte Papst Damasus gegenüber mit den herkömmlichen Glaubensformeln seine Orthodoxie bekennen; allein seine Trinitätslehre erinnert an Sabellianismus und seine Auffassung von der Menschwerdung an Apollinarismus. Es wurde eine esoterische und eine exoterische Lehre unterschieden, und es galt für erlaubt, erstere mit Lüge und Meineid zu verbergen, den katholischen Glauben zu heucheln. Eine Lüge zu einem

„heiligen“ Zweck, wie zur Fortpflanzung der Geheimlehre, wurde gestattet und nur den „Erleuchteten“ (den Gliedern der Sekte) gegenüber Wahrfähigkeit verlangt. Da einige katholische Geistliche glaubten, man dürfe sich eine ähnliche Verstellung erlauben, um den Priszillianisten wahre Aussagen über ihre Lehre zu entlocken, verfaßte Augustin 395 dagegen seine treffliche Schrift „Über die Lüge“ an Consentius.

10. Die Stellung der Kirche im öffentlichen Leben des christlichen Römerreiches.

Seit der Bekehrung Konstantins, noch mehr aber seit Theodosius d. Gr. ging das römische Reich nach und nach in ein christliches über, und die Kirche erlangte dadurch bedeutende Vorteile. Sie hatte einen rechtlich gesicherten Bestand und den Schutz der Staatsgewalt, der als eine der wichtigsten Aufgaben der christlichen Kaiser erschien und sich auf die Personen wie auf den zeitlichen Besitz erstreckte²²³. Die Staatsgesetze erhielten mehr und mehr ein christliches Gepräge, sie schlossen sich enger den Kanones an, und diese letzteren wurden auch weltliche Gesetze. Beide Gewalten gingen Hand in Hand und erkannten die beiderseitigen Gesetze an. Die Kirche gewann einen hervorragenden Einfluß auf das politische und soziale Leben, der heilsam und veredelnd nach den verschiedensten Richtungen hin wirkte. Sie konnte so das Los der Sklaven und der Gefangenen mildern, auf die Beseitigung barbarischer Unsitten, der Gladiatorenkämpfe²²⁴, der unsittlichen Schauspiele, des Aussetzens und Tötens der Kinder²²⁵, der allzu großen Ausdehnung der väterlichen Gewalt, der grausamen Strafarten sowie auf Verbesserungen im Ehe- und Familienrechte hinarbeiten, wenn auch letzteres noch nicht so rasch den christlichen Anforderungen entsprach. Schon Konstantin d. Gr. führte Milderungen im Strafprozesse ein, verbot 315 die Brandmarkung auf der Stirn sowie die Strafe der Kreuzigung; auch sollten den verurteilten Verbrechern die Beine nicht gebrochen werden²²⁶. Die Bischöfe

²²³ Constant. M., Ep. ad Melchiad. Maxim., Ep. ad Siricium, bei Schönmann, Epist. Rom. Pont., Göttingen 1796, 201 419 f.

²²⁴ Cod. Theod. XV, 11, 1.

²²⁵ Um das Aussetzen und Töten der Kinder zu verhüten, wies Konstantin selbst aus seinem Vermögen den Unterhalt solcher Kinder an (Cod. Theod. XI, 27, 1 de alim.). Ausgesetzte, überhaupt Findelkinder sprach ein Gesetz vom 19. März 412 (Mansi, Conc. Coll. VI, 458) dem Finder als Eigentum zu, wenn durch Zeugen die Nichtreklamation erhärtet und das Zeugnis vom Bischof unterschrieben ward. Nach dem Konzil von Vaison (442) can. 9 sollte sie der Finder nach zehn Tagen behalten.

²²⁶ Von der Milderung des Strafprozesses und der Beschränkung der Strafmittel handeln Cod. Theod. IX, 3, 1 f., tit. 40, 2; VIII, 15, 1. Sozom., Hist. eccles. I, 7 8. Ambrosius von Mailand erwirkte von Theodosius I. ein Gesetz, das den Vollzug der Todesstrafe und der Güterkonfiskation bis zum dreißigsten Tage nach gefällttem Urteil zu verschieben gebot, um so Übereilungen zu verhüten und der Begnadigung Raum zu lassen. Später sollte in der Quadragesima keine Leibesstrafe mehr angewendet werden (Cod. Theod. IX, 35, 1. 4 5).

konnten frei die Gefangenen besuchen, die Freigebung minder belasteter Verbrecher an kirchlichen Festtagen erwirken, bei den Richtern für die Gefangenen Fürsprache einlegen, wie überhaupt für die hilflosen Personen, die Witwen, Waisen und Armen Sorge tragen²²⁷. Die kirchliche Armenpflege erhielt eine allseitig freie Entfaltung²²⁸; die Freilassung der Sklaven in den Kirchen wurde begünstigt und die Freigelassenen unter Schutz der Kirche gestellt²²⁹. Der Feindseligkeit der Juden gegen die Christen wurden Schranken gesetzt und den ersteren verboten, christliche Sklaven zu halten, da die von Christus Erlösten nicht den Propheten- und Gottesmördern unterstehen dürften; christliche Sklaven der Juden sollten die Freiheit erhalten, ihre Besitzer aber mit Geld bestraft werden²³⁰. Schon 321 verordnete Konstantin die allgemeine Feier des Sonntags, nur sollten noch Feldarbeit und die Freilassung der Sklaven an diesem Tage gestattet sein; knechtliche Arbeiten aber wurden nachher ebenso wie gerichtliche Verhandlungen für den Sonntag verboten²³¹. Bereits Konstantin gab den einzelnen Legionen christliche Geistliche mit einem Kultuszelt²³² und machte so den Anfang der Militärseelsorge.

Wichtig war vor allem die Anerkennung der von jeher in der Kirche geübten bischöflichen Gerichtsbarkeit²³³. Die Kirche hielt an der Regel fest, kein Katholik dürfe bei Strafe des Bannes seine Rechtssache vor einen andersgläubigen Richter bringen und kein Geistlicher bei Strafe des Amtsverlustes einen andern vor einem weltlichen Richter belangen²³⁴. Konstantin erkannte nicht bloß

²²⁷ Die Rechte der Bischöfe bezüglich der Gefangenen sind verzeichnet Cod. Theod. tit. 38 de indulg. crim. l. 3 4 6—8; XI, 3, 7; Cod. Iust. I. 4, 3 22 23, jene bezüglich der personae miserabiles ebd. I, 4, 22 27—30 33.

²²⁸ Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege² 100 ff.

²²⁹ Schon 316 ward zugestanden, daß Sklaven rechtsgültig in den Kirchen in Gegenwart der Kirchenvorsteher freigelassen würden (Cod. Theod. IV, 7, 1. Sozom. a. a. O. I, 8 f.). Die Bischöfe Afrikas baten 401 den Kaiser Honorius, die Freilassung in der Kirche auch für Afrika zu gestatten (Cod. eccles. Afr. c. 64 82. Hefele, Konziliengesch. II² 82 84), was nachher allgemein galt. Cod. Iust. I, 15, 1 2 de his qui in eccles. manumitt. Wer die in der Kirche Freigelassenen wieder der Freiheit beraubte, ward auch kirchlich bestraft.

²³⁰ Das Verbot, daß Christen Sklaven der Juden seien (Euseb., Vita Const. 4, 27. Cod. Theod. XVI, 8 [9], 1 f. [a. 315]; Lex Honor. et Theod. II [a. 417]), schärfen später viele Konzilien ein, z. B. Aurel. III (538), can. 13; IV, can. 30; Matiscon. 581, can. 16.

²³¹ Das Gebot der Sonntagsfeier Cod. Theod. II, 8, 1; Cod. Iust. III, 12, 3; Euseb., Vita Const. 4, 8, wo auch von der Verehrung des Freitags die Rede ist; Leo I., L. II Cod. Iust. III, 12 de feriis; Theod. Lect., L. I, c. 14. Vgl. Cod. Theod. XV, 5, 2 (a. 386); I, 15 (a. 425); Cod. Iust. a. a. O. I, 11 (a. 469).

²³² Sozom. a. a. O. I, 8. Vgl. Künstle, Zwei Dokumente zur altchristl. Militärseelsorge, Freiburg i. Br. 1900.

²³³ Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat 511—516. Kober, Die Gefängnisstrafe gegen Kleriker und Mönche: Tüb. Theol. Quartalschr. 1877 I 3 ff. Siehe besonders Iust., Nov. 79 83 86 123, c. 8 22 f.; 137, c. 1; 125, c. 21.

²³⁴ Daß Kleriker einander nicht beim weltlichen Gerichte belangen, fordert die Synode von Hippo 393, can. 9. Spätere gallische und spanische Konzilien erließen Kanones in dem gleichen Sinne.

die kirchliche Gerichtsbarkeit auf rein geistlichem Gebiete an, sondern bestimmte auch 321 durch ein Gesetz, selbst nach Beginn des bürgerlichen Rechtsstreites könne das weltliche Gericht von den Parteien verlassen und das bischöfliche als Schiedsgericht angerufen werden; ja ein Gesetz von 331 zwang die eine Partei, der andern vor das bischöfliche Gericht zu folgen, das diese angerufen hatte. Andere Kaiser trafen wieder andere Anordnungen; Honorius und Arkadius machten den Kompromiß der Parteien zur Bedingung des Einschreitens in Sachen der Laien und erklärten, in religiösen Dingen hätten die Bischöfe zu entscheiden, in weltlichen die ordentlichen Richter. Die Geistlichen blieben unter bischöflicher Jurisdiktion, und als der Tyrann Johannes sie den weltlichen Richtern unterstellte, hoben Theodosius II. und Valentinian III. 425 diese Verfügung wieder auf. Als letzterer wiederum 452 den Kompromiß der Parteien für bürgerliche Rechtssachen der Kleriker forderte, nahm Majorian das Gesetz zurück. Die Bischöfe waren nach den Gesetzen von Konstantius und Valentinian I. nur dem Gerichte von ihresgleichen unterstellt.

Eine Folge der innigen Verbindung zwischen Kirche und Staat war auch die, daß Verbrechen gegen erstere, insbesondere die Häresie, als Verbrechen gegen die bürgerliche Gesellschaft erschienen. Das römische Recht sprach die Sätze aus: „Was gegen die göttliche Religion gesündigt wird, das gereicht allen zur Unbill“, und: „Es ist ein weit schwereres Verbrechen, die göttliche als die irdische Majestät zu beleidigen“; daher ward die Ketzerei dem Hochverrat immer mehr gleichgestellt. Von diesem Standpunkt aus erließen Konstantin gegen die Donatisten und Arianer, Theodosius I. gegen alle Häretiker, Theodosius II. gegen die Nestorianer, Marcian gegen die Monophysiten besondere Strafedikte; man brachte bezüglich der Irrlehrer ältere Gesetze gegen Apostasie und Sacrilegium zur Anwendung. Gegenüber Sekten, die, wie die Manichäer, als eine Pest der ganzen Gesellschaft erschienen, ward auch die Todesstrafe verhängt. Das Vorgehen gegen Priszillian und seine Anhänger mit Todesstrafe wurde von den Häuptern des abendländischen Episkopates auf das schärfste mißbilligt (oben S. 456 f.). Manche Bischöfe, wie der hl. Augustin, erklärten sich gegen die Bestrafung der Sektierer durch die weltliche Gewalt; aber Augustin kam nach mehrfachen Erfahrungen über die Gewalttätigkeiten der Circumcellionen und die Notwehr einer staatlichen Zurückweisung der häretischen Umtriebe wie einer ausreichenden Beschirmung der Katholiken ebenfalls auf die gegenteilige Überzeugung seiner Amtsgenossen zurück. Viele Väter nahmen an, daß es gerecht sei, die Verbrechen gegen Gott, die dem Mord und dem Ehebruch nicht nachstanden und in der Schrift mit ihnen verglichen wurden, an diejenigen zu bestrafen, die durch die Taufe Glieder der Kirche geworden waren, während sie an Ungläubigen den Zwang in Sachen des Glaubens mißbilligten; letztere standen außerhalb der Kirche (1 Kor 5, 12), erstere waren Rebellen in ihrem Schoße. Gregor von Nazianz erklärte sich nachdrücklich gegen die den Apollinaristen gewährte Freiheit der religiösen Zusammenkünfte, desgleichen Johannes Chrysostomus. Ausrottung der Häresie forderten die Kirchenväter mittels strenger

Gesetze, während sie das Hinschlachten der Häretiker in Masse verurteilten²³⁵.

Ein besonderes Vorrecht der Kultusstätten war das Asylrecht, das zum Teil auch die heidnischen Tempel besessen hatten²³⁶. Es wurde durch die kaiserliche Gesetzgebung anerkannt und von den Bischöfen, wie von Chrysostomus, entschieden verteidigt. Ein dagegen gerichtetes Edikt des Arkadius von 398 kam nicht zum Vollzug; sein Urheber, der mächtige Eunuch Eutropius, sah sich zuletzt selbst genötigt, in die Kirche zu flüchten. Honorius und Arkadius bestätigten dieses Asylrecht 414 auf Ansuchen der Synode von Karthago; Theodosius II. dehnte es 431 auch auf die Umgebung der Kirchen aus. Die Päpste und die Synoden hielten es aufrecht, boten aber die Hand zu heilsamen Beschränkungen, namentlich bezüglich solcher Personen, die sich einer Verletzung der Kirche und bestimmter Verbrechen (Hochverrat, Mord usw.) schuldig gemacht hatten²³⁷. Im ganzen wirkte es sehr wohlthätig und hinderte oft den Vollzug übereilter und ungerechter Urteile wie die Ausbrüche persönlicher Rache: es erhöhte die Achtung vor der Heiligkeit der Gotteshäuser und vor der Kirche, die den Verfolgten Schutz gewährte und eine mildere Behandlung verbürgte. Hier trat den wild erregten Leidenschaften eine höhere sittliche Macht entgegen, und die äußere physische Gewalt fand hier eine an eine höhere Sphäre mahnende Schranke.

Besondere Vorrechte wurden dem Klerus gewährt, und das kirchliche Vermögen wurde durch eigene Bestimmungen geschützt. Die Geistlichen wurden bereits durch Konstantin (313—320) von der Übernahme der so lästigen Munizipalämter sowie von persönlichen Dienstleistungen entbunden, erhielten die sog. Personalimmunität, wozu nach und nach auch die wenigstens teilweise Steuerfreiheit sich gesellte²³⁸. Darum suchte aber auch die bürgerliche Gesetzgebung den Eintritt in den geistlichen Stand, besonders für die reicheren Klassen, zu erschweren, wie schon durch Konstantin I. 320 und Valentinian I. 364 geschah. Diese Praxis

²³⁵ Cod. Theod. II (407), l. 4. Cod. Iust. I, 5 de haer.; Authentica de statu et cens. zu lex 19 ebd., sowie Sozom., Hist. eccles. 7, 12; Theodoret, Hist. eccles. 5, 16.

²³⁶ Cod. Theod. IX, 45, l. 1 2 4 6. August., Ep. 115 (al. 230) 113 250. Paulin, Vita Ambros. n. 34. Socr., Hist. eccles. 6, 5; 7, 33. Sozom. a. a. O. 8, 7. Chrysost., Hom. in Eutrop. n. 3 (Migne, Patr. gr. 52, 394). Über das Conc. Carthag. IV vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 77; F. v. Woeß, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung: Münchener Beiträge zur Papyrusforschung V (1923) 229—236 (Asylgesetz von 431).

²³⁷ Papst Gelasius (Fragm. 39, ed. Thiel, Epist. Rom. Pontif. 504) redet von seiner an die Bischöfe erlassenen „iussio, ut eos, qui ecclesias violasse perhibentur, accessu earum iudicent esse indignos“ (c. 11, C. XVII, q. 4). Ebd. Fragm. 40: „Ab ecclesiarum aditu arceantur, qui in ecclesiae sanctuariis constitutum per vim abstraxerunt“ (ebd. c. 10). Vgl. Fragm. 41—44, S. 505—507 (c. 32, C. XVII, q. 4).

²³⁸ Cod. Theod. XVI, 2, 1 2; Euseb., Hist. eccles. 10, 7; Sozom. a. a. O. 1, 9; Symmach., Ep. 10, n. 54.

wurde jedoch häufig verschieden gehandhabt. Theodosius I. setzte als Bedingung den Verzicht auf das Privatvermögen, die Abtretung der Güter oder Stellung eines Stellvertreters fest. Im 5. Jahrhundert ward die Befreiung von Steuern auf das rein kirchliche Einkommen und die Testierfreiheit auf das Privatvermögen beschränkt. Militärpflichtige wurden von dem Eintritt in den geistlichen Stand ausgeschlossen²³⁹. Betreffs der Sklaven waren geistliche und weltliche Gesetze darüber in Einklang, daß sie nicht ohne Erlaubnis ihrer Herren in Klöster oder in den Klerus aufzunehmen seien²⁴⁰. Die Rechtsnachteile, die in der römischen Gesetzgebung für Zölibatäre und Kinderlose sich befanden, wurden zu Gunsten des katholischen Klerus schon von Konstantin I. aufgehoben²⁴¹.

Die Privilegien der Kirche bezüglich des Vermögensrechtes waren sehr bedeutend²⁴². Konstantin gab nicht nur den Christen die früher konfiszierten Güter zurück, sondern beschenkte sie auch mit neuen, gab ihnen außerdem die Güter heidnischer Tempel und ließ ihnen reiche Getreidespenden zufließen²⁴³. Bei Ausschreibung einer allgemeinen Steuer ward die katholische Kirche davon befreit, nicht so die heidnischen Tempel und die Gemeinden der Häretiker. Konstantin gestattete ferner 321, daß die Kirchen Vermächtnisse annehmen dürften, und erleichterte letztwillige Verfügungen zu Gunsten frommer Zwecke. Ebenso wurden Testamente und Legate zu Gunsten der Kirche von den sonst gesetzlichen Abzügen befreit²⁴⁴. Die einzelnen Kirchen wurden als rechtsfähige Subjekte anerkannt²⁴⁵. Gegen das Kirchengut sollte nur eine sehr lange Verjährung (30, 40, 100 Jahre) geltend gemacht werden können²⁴⁶. Den ordentlichen Abgaben blieben aber in der Regel die Kirchengüter unterworfen. Gegen Erbschleicherei erließ Valentinian ein Gesetz²⁴⁷; hie und da traten Beschränkungen der Erwerbs- und Verfügungsfreiheit der

²³⁹ Cod. Theod. XVI, 2, 3 17 32 43; XIII, 1, 11; Iust., Nov. 123, c. 17.

²⁴⁰ Cod. Theod. XIV, 3, 11. Innoc. I., Ep. 2, n. 14. Leo M., Ep. 4, c. 1. Conc. Tol. I. (400) can. 10. Gelas., Ep. 14, c. 14; Ep. 20–22, ed. Thiel S. 370 f. 386 f.

²⁴¹ Euseb., Vita Const. 4, 26. Sozom., Hist. eccles. 1, 9.

²⁴² E. Lesne, Histoire de la propriété ecclésiastique en France. I: Époques romaine et mérovingienne, Paris 1910.

²⁴³ Euseb., Hist. eccles. 10, 5 6; Vita Const. 1, 41 f.; 2, 20 24 f. 48 f.; 4, 29 32 55. Lactant., De mort. persec. c. 48. Theodoret, Hist. eccles. 4, 4. Sozom. a. a. O. 5, 5.

²⁴⁴ Über die Befreiung von außerordentlichen Lasten vgl. Cod. Theod. XI, 1, 1. Über Vermächtnisse an die Kirche und Befreiung von den Abzügen der Quarta Falcidia und Trebelliana vgl. Euseb., Vita Const. 4, 26; Cod. Theod. XVI, 2, 4; Cod. Iust. I. 2, 1 de ss. eccles.; 1. 49 ebd. 1, 3 de episc. et cler.; Nov. 131, c. 12.

²⁴⁵ L. 13 26 Cod. Iust. I, 2; 1. 20 41 53–56 ebd. 1, 3; Nov. 5, c. 4; 54, c. 2; 123, c. 30 37; 131, c. 6 9.

²⁴⁶ L. 23 Cod. Iust. I, 2 de ss. eccles.; Nov. 9; III, c. 1; 131, c. 6. Gelas. (494), Ep. 17 ad Episc. Sicil., ed. Thiel S. 381 f.

²⁴⁷ Valentinian I. (370): „Ecclesiastici viduarum ac pupillorum domus non adeant.“

Kirche ein, die aber meist von untergeordneter Bedeutung waren²⁴⁸. Schwere geistliche und weltliche Strafen trafen solche, die fromme Vermächtnisse nicht an die Kirche ablieferten²⁴⁹.

Außerdem genossen die Bischöfe das größte Ansehen und den Vorrang vor den weltlichen Beamten; sie wurden mit äußerem Glanze ausgestattet und hoch geehrt²⁵⁰. Dem Despotismus der Beamten konnten sie oft erfolgreich entgegenwirken und durch ihr persönliches Ansehen besonders verehrte Mönche auch auf den Hof Einfluß gewinnen. Erfolgreich war oft die Verwendung hervorragender Bischöfe, wie des Flavian von Antiochien für diese Stadt (387) bei Theodosius I. Die Bischöfe waren frei von väterlicher Gewalt, von Eidesleistung und Zeugnisabgabe, hatten die Mitaufsicht über die Verwaltung der städtischen Güter und über die weltlichen Beamten. Sie konnten den weltlichen Arm gegen Widerspenstige anrufen, wie es die Synode von Aquileja 381 gegen die arianischen Bischöfe Palladius und Sekundianus, gegen die Photinianer und den Gegenpapst Ursinus, ferner die afrikanischen Bischöfe 397 gegen Bischof Cresconius taten, der seine Kirche verlassen und eine fremde usurpiert hatte²⁵¹. Sie konnten auch gegen die mächtigsten Personen Zensuren verhängen, wie es Ambrosius, Synesius, Gelasius und Symmachus taten²⁵².

Wie die kirchlichen Kanones von der weltlichen Gesetzgebung, so wurden auch viele weltliche Gesetze von der Kirche aufgenommen; geistliches und weltliches Recht gingen Hand in Hand und ergänzten sich vielfach. Es entstanden 1) kirchliche Rechtssammlungen, zuerst nach der Zeitfolge, dann nach dem Inhalt geordnet, die die Beschlüsse der allgemeinen und der Partikularsynoden enthielten, dann auch Dekretalen der Päpste und kanonische Briefe der Väter, von denen im Abendlande die Sammlung des Abtes Dionysius Exiguus († um 540) die verbreitetste war; 2) kaiserliche Gesetze in Kirchensachen in den weltlichen Rechtsbüchern, insbesondere im Kodex Theodosius' II. 440, im Kodex des Justinian 529 und in den zahlreichen Novellen, die darauf folgten; 3) gemischte Sammlungen (Nomocanones), in denen geistliche und weltliche Gesetze in Kirchensachen verbunden waren, wie eine solche Johannes Scholastikus († 577 als Bischof von Konstantinopel) um 560 verfaßte, die nachher von mehreren überarbeitet ward. Im Orient hatte das kaiserliche Recht noch größeren Einfluß als im Abendlande, obschon auch hier die Kirche, selbst unter germanischen Herrschern, sich dessen bediente. Afrika, Spanien, Gallien hatten ihre besondern Kanones meistens auf Synoden festgestellt, die nach und nach

²⁴⁸ Braun, Das kirchl. Vermögen von den ältesten Zeiten bis auf Justinian, Gießen 1860, bes. S. 58 ff.

²⁴⁹ Konzil von Vaison 442, can. 4.

²⁵⁰ Chrysost., In Act. Ap. hom. 3. Ambros., Ep. 40 53. Theodor. Lect., Hist. eccles. I, 6. Theophan., Chronogr. 169 f. 352 f., Bonner Ausg. Conc. Arel. I., can. 7.

²⁵¹ Hefele, Konziliengesch. II² 34 f. 67.

²⁵² Ambros., Ep. 51. Paulin., Vita Ambros. n. 24. Theodoret, Hist. eccles. 5, 17. Synes., Ep. 58 ad Episc. adv. Andronic. (Migne, Patr. gr. 66, 1400 f.).

durch Aufnahme in beliebte Sammlungen weitere Verbreitung und Annahme fanden; die Entscheidungen der Päpste im Orient, auch der alexandrinischen und dann der konstantinopolitanischen Patriarchen wurden ebenfalls wichtige Rechtsquellen²⁵³.

Diese enge Verbindung der Kirche mit dem weltlichen Reiche brachte jener auch manche Nachteile. Abgesehen von den vielen Scheinbekehrten, die alle noch nicht ausgetilgten Laster des Heidentums mit hereinbrachten, war es von größtem Schaden, daß das Staatsleben vielfach nur äußerlich vom Christentum durchdrungen ward, die altheidnische Idee von der staatlichen Allgewalt fortwährend lebendig blieb. Mit Erlangung der äußern Freiheit verlor die Kirche sehr viel an Freiheit der Bewegung in ihrem Innern und mußte sehr weitgehende Einmischungen der Staatsgewalt in ihr Gebiet erdulden. Dazu trugen verschiedene Umstände bei: die Dankbarkeit der von der Verfolgung befreiten Christen gegen die ersten christlichen Kaiser; die Berufungen der Sektierer an die Fürsten und die Forderungen des Schutzes für kirchliche Interessen; der Knechtssinn und die Schwäche vieler Hofbischöfe und der Orientalen überhaupt; die der Kirche gemachten Schenkungen und die ihr gewährten Vorrechte, wofür der Staat wieder Gegenleistungen beanspruchte; die Abhängigkeit der Synoden, zumal in der arianischen Zeit. Die Synoden, für die der Staat die Kosten bestritt, die öffentlichen Posten zur Verfügung stellte und für äußere Sicherheit sorgte, wurden meistens durch die Kaiser berufen. Diese nahmen dann durch bevollmächtigte Staatsbeamte oder auch persönlich daran Anteil und bestätigten deren Beschlüsse, die als Reichsgesetze proklamiert wurden, um deren Beobachtung zu sichern. Dazu kam der Einfluß, den die weltlichen Herrscher frühzeitig auf die Besetzung der Bistümer gewannen, so daß oft kaiserliche Ernennung an die Stelle der Wahl durch Klerus und Volk trat oder auch nur eine Scheinwahl statthatte, wie es bei dem Stuhle von Konstantinopel und den wichtigsten Bischofssitzen des Orients geschah. Es waren zudem noch keine scharfen Grenzlinien zwischen beiden Gewalten gezogen, die auf einmal nach langem Kampfe sich verbündet und eng miteinander verkettet sahen. Theoretisch erkannten zwar die Kaiser die Verschiedenheit der beiden Gewalten an²⁵⁴, aber praktisch

²⁵³ Assemani, *Biblioth. iur. or. civ. et can.* (5 Bde.), Rom 1762 f. Phillips, *Kirchenrecht IV*, § 168 ff., S. 12 ff. Maaßen, *Gesch. der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande*, Graz 1870. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxford 1906 ff. Eine Sammlung von aneinander gereihten Kanones setzt das Konzil von Chalzedon voraus (Hefele a. a. O. II² 461 493 498 503 f.). Das Conc. III. Tolet. can. 1 erklärte ausdrücklich: die Dekretalen Roms mit den alten Kanones sollen Gültigkeit haben. Letzteren schreibt auch Iust., Nov. 131, c. 1 Gesetzeskraft zu.

²⁵⁴ Iust., Nov. 6. Gelas., Ep. 8 ad Anast. Imp., Praef. (c. 10, d. 96). Leo M. (c. 21, C. XXIII, q. 5).

vergaßen sie diese nur zu oft, zumal da der Hang zum Theologisieren in Konstantinopel übermächtig wurde²⁵⁵ und das religiöse Interesse mit dem politischen meist zu innig verknüpft war. Die Schutzpflicht ward oft in ein Bevormundungsrecht umgewandelt; der „Bischof (Aufseher) des Äußern“²⁵⁶ wurde, manchmal auch wider Willen, Bischof des Innern, und der vielen frommen Kaisern gegebene Ehrentitel eines „Priesters und Königs“²⁵⁷ zu vielen Anmaßungen von minder frommen Herrschern mißbraucht. Konstantin I. sah sich zum Eingreifen in das kirchliche Gebiet, zuerst von den Donatisten, dann von den Arianern, aufgefordert und bewies eine sehr schwankende Haltung, immer bedacht, den äußern Frieden zu wahren, und dabei unbewußtes Werkzeug einer verwegenen Partei. Konstantius und Valens entwickelten die härteste Tyrannei zu Gunsten des Arianismus; unter Arkadius herrschte durch den Einfluß der Kaiserin Eudoxia am byzantinischen Hofe die größte Willkür. Theodosius II. erkannte zwar die Rechte der Kirche im allgemeinen an, aber er trat auch oftmals, wie in seinem Festhalten an der Räubersynode, der kirchlichen Freiheit entgegen. Spätere Herrscher, wie Zeno, Justinian I., Heraklius, erlaubten sich sogar Glaubensgesetze zu geben, und die weltliche Gesetzgebung erstreckte sich im Orient bald auf alle Hauptpunkte der kirchlichen Disziplin: die Besetzung der Bistümer, die Zahl der Geistlichen an den Kirchen, die Bedingungen zum Eintritt in den Klerus, den Wandel und die Lebensweise der Kleriker und Mönche. Oft wurden auch im Orient mißliebige Bischöfe gewaltsam vertrieben oder durch Synoden von willfährigen Prälaten abgesetzt. Aber niemals hat die Kirche solche Eingriffe der weltlichen Gewalt in ihr inneres Gebiet als normal und gerechtfertigt betrachtet; sie hat von Anfang an dagegen durch ihre Vertreter sich nachdrücklich verwahrt.

Mit aller Energie traten im arianischen Streite führende Bischöfe den unberechtigten Ansprüchen der Kaiser entgegen. Hosius von Corduba rief dem Kaiser Konstantius zu: „Mische dich nicht in kirchliche Dinge ein und sende uns hierüber keine Weisungen zu, sondern erlerne sie lieber von uns. Dir hat Gott das Reich verliehen, uns die Angelegenheiten der

²⁵⁵ Greg. Nyss., Or. de deitate Filii (Opp. III 466). Greg. Naz., Or. 20, n. 1 f; Or. 21, n. 26; Or. 27 33.

²⁵⁶ Die Bezeichnung ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (bei Euseb., Vita Const. 4, 24), die sich Konstantin beilegte, wurde gedeutet: 1) τῶν ἐκτός ἀνθρώπων in dem Sinne, der Kaiser habe für das Heil der Außerkirchlichen zu sorgen, damit auch sie sich bekehren; wer Bischof ist, der ist es über Personen; 2) τῶν ἐκτός πραγμάτων, wofür die Überschrift bei Eusebius, die freilich gegen den Kontext nicht entscheidend ist, und c. 44 angeführt werden. Konstantin wollte sein Amt als Wächter, Beschützer und Verteidiger der Kirche nach außen andeuten und schied von den äußeren Dingen die inneren (τὰ εἰσω τῆς ἐκκλησίας), die er als den eigentlichen Wirkungskreis der ordinierten Bischöfe, seiner Mitknechte, ansah. Vgl. Socr., Hist. eccles. I, 9.

²⁵⁷ ἱερεὺς καὶ βασιλεὺς heißt Theodosius II. in der Synode Flavians (Mansi, Conc. Coll. VI, 734) und Marcian im Konzil von Chalzedon act. sess. VI, auch bei Leo M., Ep. 115, c. 1; Ep. 156, c. 3 6; Ep. 162, c. 1. So auch spätere Kaiser.

Kirche anvertraut. Und sowie der, welcher dir das Reich wegnimmt, der Anordnung Gottes widersteht, so fürchte du deinerseits, dich eines schweren Verbrechens schuldig zu machen, wenn du die Sachen der Kirche an dich ziehst.“ Ebenso sprachen sich Athanasius von Alexandrien, Liberius von Rom, Hilarius von Poitiers, Lucifer von Cagliari oft in den schärfsten Worten gegen den Despotismus dieses Kaisers aus²⁵⁸. Basilius von Cäsarea leistete dem tyrannischen Valens Widerstand, und zu Edessa fragte der Priester Eulogius den Präfekten Modestus: „Hat etwa der Kaiser mit dem Kaisertum auch das Priestertum erhalten?“²⁵⁹ Ambrosius von Mailand vertrat entschieden die kirchliche Freiheit, machte selbst gegen Theodosius I. die Kirchengesetze geltend und erregte die Bewunderung dieses großen Herrschers; nicht minder erhob er sich mit bischöflicher Standhaftigkeit gegen die Befehle der Kaiserin Justina²⁶⁰. In gleicher Weise zeigte Johannes Chrysostomus gegenüber dem oströmischen Kaiserhof die Festigkeit, die sein Amt erheischte. Der hl. Augustin, Leo d. Gr. sowie der große Gregor sprechen oft aus, Gott habe den Kaisern und Königen die Gewalt gegeben, daß sie ihm und seinem Reiche dienen, den Zweck der Kirche fördern, sie beschützen und erhöhen²⁶¹. Als Arkadius im Orient gewaltsam in kirchlichen Streitigkeiten einschritt, tadelte ihn sein Bruder Honorius, indem er hervorhob: wenn über eine religiöse Sache unter den Bischöfen Zwist entsteht, so muß ein bischöfliches Gericht entscheiden; „diesem steht die Erklärung der religiösen Dinge zu, uns ziemt frommer Gehorsam“²⁶². Am besten erfaßte Kaiser Marcian seine Stellung zur Kirche; er erklärte alle den Kanones widersprechenden kaiserlichen Gesetze für ungültig, und auf der Synode von Chalzedon riefen die Bischöfe unter Zustimmung der kaiserlichen Kommissäre: „Gegen die Kanones darf kein weltliches Gesetz (Pragmatikon) gelten!“ Auch Kaiser Leo I. ehrte die kirchliche Autorität und wollte in ihrem Kreise ihr nicht vorgreifen, weshalb er auch in der Kirche gleich Marcian hohes Lob fand, wie es sich auch Jovian, Valentinian I. und Theodosius I. erwarben, die sich auf ihr Schützeramt beschränken wollten²⁶³. Valentinian I. erklärte 375 in seinem Edikt an die Bischöfe Asiens zur

²⁵⁸ Hosius bei Athan., Hist. Arian. n. 41. Athan. a. a. O. n. 51 52. Episc. Aeg. bei Athan., Apol. c. Arian. c. 7 8. Liberius bei Theodoret, Hist. eccles. 2, 16. Hilar. Pictav., Lib. ad Const., bes. 1, n. 2 6, und Lib. c. Const. Lucifer Calar., bes. Lib. de regibus apostaticis.

²⁵⁹ Theodoret a. a. O. 4, 15 16 (17 19). Niceph. Call., Hist. eccles. 11, 23. Greg. Naz., Orat. 43.

²⁶⁰ Theodoret, Hist. eccles. 5, 13 17 f. Sozom., Hist. eccles. 7, 25. Rufin., Hist. eccles. 11, 18. Ambros., Ep. 20, 19; Ep. 51, n. 5 f.; De obitu Theod. n. 34. Auch die späteren Griechen, wie Georg. Hamart., Chron. 476—479; Niceph. Call. a. a. O. 12, 41; Georg. Cedr., Synopsis histor. 1, 559, heben noch die Taten und Worte des Ambrosius, besonders den Satz: „Purpura imperatores, non sacerdotes facit“ (c. 21, C. XXIII, q. 8), hervor.

²⁶¹ Chrysost., De verb. Isai. 6 hom. 5, n. 1 (Migne, Patr. gr. 56, 68); In 2 Cor. hom. 15, n. 5; De sacerd. 3, 1 (Migne a. a. O. 61, 59; 48, 641). Greg. Naz., Or. 17, n. 8, ed. Maur. S. 322 f. August., Ep. 185 (al. 50) ad Bonif. n. 19; C. Cresc. 3, 51; De civ. Dei 5, 24. Leo M., Ep. 156, c. 3; Ep. 157, c. 1; Ep. 184, c. 1. Greg. M., Ep. l. 3, n. 65.

²⁶² Honor., Ep. 1 ad Arcad. Ähnlich Conc. Rom. bei Mansi, Conc. Coll. VIII 250; Ennod., Ep. l. 9, n. 30.

²⁶³ Marcian., In Leon. ep. 73 76. Conc. Chalc. act. sess. III IV VI (vgl. can. 2 3 bei Mansi a. a. O. VII 98).

Bestätigung der illyrischen Synode, es dürfe niemand sagen: „Wir folgen der Religion des Kaisers, der das Land regiert“, da man so nicht auf denjenigen achte, der über das, was sich auf das Seelenheil bezieht, uns Gebote gegeben, vielmehr müsse man nach dem Evangelium (Mt 22, 21) dem Kaiser geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist; Bischöfe dürften nicht die kaiserliche Würde mißbrauchen, und an der Schuld derjenigen, die diese zum Vorwand nehmen, wolle er keinen Teil haben²⁶⁴.

Wo immer die weltliche Gewalt etwas forderte, was dem christlichen Glauben und Gewissen zuwiderlief, fanden sich Bischöfe, die ihr das Wort der Apostel entgegenhielten, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Der Grundsatz von der Verschiedenheit der beiden Gewalten war aus dem Geiste des Christentums hervorgegangen; kam er nicht stets in voller Reinheit zur Anwendung, besonders im Orient, so war dies der Fehler der Menschen. Gleichgültigkeit gegen die kirchlichen Interessen vonseiten der weltlichen Herrscher wäre ebenso Torheit als Rechtsverletzung gewesen; daß der von ihnen gewährte Schutz oft in Bevormundung ausartete, war nur Gewaltmißbrauch, niemals Recht. Im Abendlande konnte die Kirche sich viel freier entfalten als in dem mehr an den Despotismus gewöhnten Orient. Ein heilsames Gegengewicht gegen die staatliche Obmacht bildete der römische Stuhl, der unbeirrt auch in schwerer Bedrängnis die Rechte und Pflichten des geistlichen Amtes aufrecht hielt.

11. Die Entwicklung der kirchlichen Verfassung bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts.

A. Die Diözese.

Die Grundlage für die kirchliche Verfassung blieb auch unter der veränderten äußern Lage der Kirche die Diözese mit dem Bischof als ihrem obersten kirchlichen Vorsteher. Die Zahl der Diözesen entsprach im allgemeinen derjenigen der römischen „civitates“ und der entsprechenden Verwaltungsbezirke; nur in den Städten, nicht aber in Dörfern und Flecken sollte ein Bischof sein. Diese Bestimmung der Synode von Sardika²⁶⁵ war jedoch in Afrika und im Orient nicht mehr durchzuführen, wo es bereits Bischöfe an ganz unbedeutenden Orten gab²⁶⁶. Mit Zustimmung der Provinzialsynode konnte aber ein Bischof seinen Sprengel teilen, und die Metropolen, vor allem der Papst, konnten neue Bistümer errichten²⁶⁷. Die Bischöfe durften sich Koadjutoren annehmen, wie Augustin Koadjutor des Valerius von Hippo war, Makarius Koadjutor des Maximus von Jerusalem; aber sie durften sich keinen Nachfolger bestellen²⁶⁸. Der

²⁶⁴ Theodoret a. a. O. 4, 7 (8).

²⁶⁵ Conc. Sard. can. 6.

²⁶⁶ Zu Conc. Sard. can. 6 vgl. Leo M. (446), Ep. 12, c. 10.

²⁶⁷ Über Teilung der Diözesen Thomassin., Vet. et nova Eccles. disc. I, c. 54. Über Beschränkung der Errichtung neuer Bistümer Conc. Carth. 390, can. 5; 407, can. 4 5. Die Verwaltung erledigter Stühle durch einen andern Bischof (intercessor, interventor) sollte nicht über ein Jahr dauern (Conc. Carth. VI [401], can. 9).

²⁶⁸ Betreffs der Koadjutoren, auch dispensatores (Greg. M., Ep. I, 11, n. 47) vgl. Thomassin. a. a. O. II, 2, c. 55 f. Über das Verbot an die Bischöfe, Verwandten das Bistum zu hinterlassen (Can. apost. 76, al. 75) oder sich einen Nachfolger zu bestellen, Conc. Antioch. 341, can. 23; Hilar. Pap., Ep. 7 8, ed. Thiel S. 140 f.

Übergang von kleineren auf größere Bistümer war im allgemeinen untersagt; doch wurden bei triftigen Gründen Ausnahmen zugelassen, allerdings oft auch das Verbot ohne Grund übertreten, zumal im Orient²⁶⁹. Eine Stadt konnte den Bischofssitz auch verlieren, z. B. wegen Mißhandlung und Tötung des Bischofs, wie dies Papst Gelasius bezüglich der Stadt Squillace in Unteritalien aussprach, wo nacheinander zwei Bischöfe getötet worden waren²⁷⁰. Kranke und altersschwache Bischöfe erhielten entweder Gehilfen aus ihrem Klerus (Koadjutoren), oder sie sollten durch einen Nachbarbischof die ihrem Amte eigenen Handlungen verrichten lassen.

Die alte Wahlordnung der Bischöfe blieb im ganzen bestehen: die Wahl durch die Mitglieder der Gemeinde dauerte noch längere Zeit fort; doch verlangten mehrere Kanones von Synoden des 4. Jahrhunderts, daß dabei eine größere Anzahl von Bischöfen zugegen sei²⁷¹. Diese leiteten mit dem Klerus der vakanten Diözese die Vornahme der Neubestellung eines Oberhirten.

Der Wahlmodus war nicht einheitlich geregelt. Entweder wählten Klerus und Volk den Bischof, den der Metropolit oder überhaupt die Bischöfe der Provinz nach kanonischer Prüfung bestätigten, oder auch letztere schlugen drei Männer vor, aus denen sie einen von Klerus und Volk wählen ließen; bisweilen präsentierten wiederum Volk und Klerus den Bischöfen drei Geistliche zur Auswahl²⁷². Oft rief das Volk durch Akklamation mit Zustimmung des Klerus einen Geistlichen oder selbst einen Laien zum Bischof aus²⁷³. Aber da jetzt das bischöfliche Amt reiche Einkünfte und Ehren brachte und infolge davon irdische Interessen oft zur Wahl von Unwürdigen führten und nicht selten Parteilungen ausbrachen²⁷⁴, so wurde allmählich der Einfluß der Laien bei der Wahl beschränkt, oft nur ein Kreis von hervorragenden Gemeindegliedern (Optimaten) beigezogen²⁷⁵; die eigentliche Wahl fiel stets dem Klerus zu. Oft ernannten aber auch die Synoden und im Orient die

²⁶⁹ Über das Verbot der Translationen Can. apost. n. 13 14; Conc. Nicaen. can. 15; Chalc. can. 5; Antioch. can. 21; Sard. can. 1 2 11; Innoc. I., Ep. a. 402, c. 13; Hilar., De syn. 465, ep. 16, ed. Thiel S. 166. Konstantin lobte den Eusebius von Cäsarea, als er wegen der alten Regel die Versetzung nach Antiochien ausschlug (Euseb., Vita Const. 3, 61 62). Im Orient wurde dies wenig beachtet; schon Socrates (Hist. eccles. 7, 35 36) verteidigte die Translationen mit vielen Beispielen. Ober: Die Translation der Bischöfe im Altertum: Archiv für kath. Kirchenrecht LXXXVIII (1908) 209 ff. u. mehr. Forts.

²⁷⁰ Gelas., Ep. 36—38, ed. Thiel S. 449—452.

²⁷¹ Conc. Arelat. 314, can. 20. Nicaen. 325, can. 4. Antioch. 341, can. 16. Laodic. can. 12.

²⁷² Funk, Die Bischofswahl im christl. Altertum und im Anfang des Mittelalters: Kirchengesch. Abhandlungen I 28 ff.

²⁷³ Beispiele von Akklamationen bei der Wahl des Ambrosius (Paulin., Vita S. Ambros. n. 6) und Synesius von Ptolemais (Synes., Ep. 105).

²⁷⁴ Über Leidenschaften bei der Wahl vgl. Greg. Naz., Or. 43, n. 28 37 (in Cäsarea). Chrysost., De sacer. 1, 3; 4, 1 f.; In Hebr. hom. 34. Siric., Ep. 2, c. 5. Leo M., Ep. 12, c. 5.

²⁷⁵ Über die Beschränkung der Teilnahme des Volkes vgl. vielleicht Conc. Laod. can. 13; der Kanon ist undeutlich. Leo M., Ep. 10, c. 6: „Teneatur subscriptio clericorum, honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis.“

Kaiser den Bischof. Nach einer Bestimmung des nicänischen Konzils sollten mindestens drei Bischöfe der Provinz mit schriftlicher Einwilligung der andern bei der Wahl zugegen sein und die Weihe nach Genehmigung des Metropolitens vornehmen, bei letzterer womöglich alle Bischöfe der Provinz anwesend sein. Streitige Wahlen entschied der Metropolit mit Beirat der Synode. Die Weihe eines Bischofs sollte innerhalb dreier Monate²⁷⁶ durch drei Bischöfe erfolgen²⁷⁷. In Rom wählte der Klerus mit dem Volk den römischen Bischof, wobei die Bischöfe der Nachbarschaft ihre Zustimmung gaben und der Bischof von Ostia dem Gewählten die Konsekration erteilte. Im 4. und 5. Jahrhundert suchten öfters die Kaiser einen bestimmenden Einfluß zu gewinnen und gaben besonders bei strittigen Wahlen die Entscheidung. Nach der zwiespältigen Wahl des Jahres 418, bei der Eulalius und Bonifatius von zwei entgegenstehenden Parteien gewählt wurden, erließ Kaiser Honorius ein Dekret, daß in Zukunft bei ähnlichen Fällen eine Neuwahl stattfinden solle. Papst Felix III. († 492) bezeichnete selbst seinen Nachfolger; Papst Symmachus (498—514) verbot Abmachungen über die Wahl bei Lebzeiten des Papstes²⁷⁸. Bei den Gefahren für die Reinerhaltung des Episkopates, wie sie der Reichtum und der äußere Glanz, die Verlockungen der Hofeinflüsse, die Umdriebe der Häretiker und die Leidenchaften der Menge mit sich brachten, war die größte Vorsicht nötig, um Unwürdige von dem bischöflichen Amte auszuschließen, was freilich nicht in allen Fällen gelang. Hie und da wurde auch Gewalt angewendet, um widerstrebende Geistliche zu weihen, was besonders verboten werden mußte²⁷⁹. Bischöfe, die ihr Amt nicht antreten wollten, wurden exkommuniziert; solche, die ihre Gemeinden nicht aufnahmen, sondern zurückwiesen, sollten ihre Ehre und ihr Amt behalten, aber sich nicht in die Verwaltung des Bistums einmischen, da man sie nicht mit Gewalt den Gläubigen aufnötigen wollte²⁸⁰.

²⁷⁶ Conc. Chalc. can. 25.

²⁷⁷ Über Prüfung und Bestätigung der Wahl Conc. Nicaen. can. 4; Antioch. can. 19; Sard. can. 6; Laod. can. 12. Den can. 4 des nicänischen Konzils erneuerte Siricius (Conc. Rom. 386, can. 2). Conc. Arelat. II, can. 5 6 54; Innoc. I., Ep. ad Victric. c. 1; Cod. eccles. Afr. c. 13; Conc. Tolet. IV, can. 19. Die ohne Teilnahme des Metropolitens und der Provinzbischöfe erfolgte Wahl des Armentarius für Embrun ward 439 zu Riez für nichtig erklärt (Hefele, Konziliengesch. II² 289 f.). Den Konsens des Metropolitens forderte Papst Hilarus (Ep. 16, ed. Thiel S. 166). Ohne Einwilligung des Primas, in Italien also des Papstes, sollte keine Bischofsweihe vorgenommen werden (Siric., Conc. Rom. 386, can. 1). Vgl. Conc. Carth. 387 ad 390, can. 12; Leo I., Opp. III 448; Innoc. I., Ep. ad Victric. (Mansi, Conc. Coll. III 1033).

²⁷⁸ Wurm, Die Papstwahl, ihre Geschichte und Gebräuche (Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft), Köln 1902. Holder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste (Dissert.), Freiburg i. d. Schweiz 1892. Sägmüller, Die Ernennung des Nachfolgers durch die Päpste Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrh.: Tüb. Theol. Quartalschr. 1903, 91—108. Vgl. unten 3. Abschnitt, § 7.

²⁷⁹ Beispiel von gewaltsamer Ordination: Bassian, durch Memnon von Ephesus zum Bischof von Evazä geweiht (Conc. Chalc. act. sess. XI. Hefele a. a. O. II² 286 f. 473 f.). Das erste Konzil von Orange 441, can. 21 bestimmte: „Haben zwei Bischöfe einen dritten wider dessen Willen geweiht, so sind sie abzusetzen.“

²⁸⁰ Über zurückgewiesene und nicht zur Ausübung des Amtes gelangte Bischöfe vgl. Can. apost. n. 37 (35) bei Hefele a. a. O. I² 811 f.; Conc. Antioch. 341, can. 17 18. Die Gemeinden sollten nicht zur Aufnahme gezwungen (Conc. Aurel. V [549],

Die besondern Amtshandlungen des Bischofs waren: die Ausübung des Lehramts, namentlich in öffentlichen Vorträgen, die Priester nur mit seiner Erlaubnis und Bevollmächtigung halten durften²⁸¹; die Vornahme der Weihen, die in den höheren Graden ihm ausschließlich zufiel²⁸²; die Visitation seines Sprengels²⁸³, die im Abendlande frühzeitig schon mit der Erteilung der Firmung verbunden wurde²⁸⁴; die Bereitung und Weihe des Christmas²⁸⁵; die Aufnahme der Büsser, die nur in seiner Verhinderung und mit seiner Vollmacht von den Priestern vorgenommen werden durfte²⁸⁶; die Benediktion der Jungfrauen²⁸⁷; die ganze gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt²⁸⁸. Er gab den reisenden Geistlichen und Laien Gemeinschaftsbriefe, besetzte die geistlichen Ämter, bestrafte die kirchlichen Verbrechen und Vergehen und leitete die gesamte kirchliche Verwaltung. Ihm ward deshalb besonders die Pflicht, bei seiner Herde zu weilen (Residenzpflicht), eingeschärft; er sollte sich nicht über drei Wochen aus seinem Sprengel entfernen²⁸⁹. Darum wurden auch die Reisen der Bischöfe an das Hoflager beschränkt und von der Genehmigung der höheren Obern abhängig gemacht, in Italien von der des Papstes²⁹⁰. Sie sollten sich auch nicht lange in einer fremden Stadt aufhalten, um nicht etwa durch ihre Predigten einen minder gelehrten Bischof in Mißachtung zu bringen; wohl aber konnten sie, wenn ihre Kirche in fremden Sprengeln Güter hatte, zeitweise (drei Wochen lang) dort verweilen²⁹¹. Festgehalten ward an der alten Regel, kein Bischof dürfe außerhalb seines Sprengels Amtshandlungen vornehmen, noch fremde Kleriker weihen, die er nicht bei sich aufnehme, in welchem Falle immer noch Befragen ihres eigenen Bischofs erforderlich war²⁹². Mißbrauch der Weihegewalt ward oft mit Verlust des Ordinations-

can. 11; Paris. III [577], can. 8), dagegen Geistliche, die in ein vakantes Bistum sich eindrängten, auch wenn die ganze Gemeinde sie gewählt hatte, abgesetzt werden, falls ihnen nicht die Provinzialsynode zur Seite stehe (Conc. Antioch. can. 16).

²⁸¹ Hilar., De Trin. 6, 2. Gaudent. Brix., Serm. 16 (Migne, Patr. lat. 20, 955). Greg. M., Ep. I. 1, n. 34. Vita S. Caesar. Arel. c. 2 13 (Migne a. a. O. 67, 1007).

²⁸² Gelas. (494), Ep. 14, c. 6, ed. Thiel S. 365 f.

²⁸³ Chrysost., In Tit. hom. 2; De sacerdot. 3, 18. August., Ep. 56. Possidius, Vita S. Augustini c. 12. Sulpic. Sever., Vita S. Mart. c. 11 f.; Dial. 2, 3 9. Conc. Bracar. II (572), can. 1 2 (wo dem visitierenden Bischof von jeder Kirche „in honorem cathedrae“ zwei „solidi“ zu nehmen erlaubt wird).

²⁸⁴ Hieron., Adv. Lucif. c. 9 (Migne a. a. O. 23, 165).

²⁸⁵ Gelas. (494), Ep. 14, c. 6, ed. Thiel S. 365. Conc. Carth. 390, can. 3. Hippon. 393, can. 34. Tolet. 400, can. 20. Nach dem Konzil von Vaison 442, can. 3 sollten Priester und Diakonen auf dem Lande von ihrem Bischofe die geweihten Öle sich erbitten und entweder selbst abholen oder durch Subdiakonen abholen lassen.

²⁸⁶ Conc. Carth. 390, can. 4. Hippon. 393, can. 30.

²⁸⁷ Conc. Carth. 390, can. 3. Hippon. 393, can. 34.

²⁸⁸ Conc. Antioch. can. 9. Chalc. can. 8 9. Basil., Ep. 161, c. 2; Ep. 206. Zu Conc. Sard. can. 11 vgl. Basil., Ep. 139, c. 3; Ep. 243, c. 5; Conc. Lugd. III (583), can. 5, wonach der Bischof Weihnachten und Ostern in seiner eigenen Kirche feiern solle.

²⁸⁹ Conc. Sard. can. 11 12.

²⁹⁰ Conc. Sard. can. 7—9. Carth. 397 et 400, can. 12. Zosim., Ep. 1, n. 4. Hilar., Ep. 8, c. 3; Ep. 7, n. 3. Gelas., Fragm. 7 11—13, ed. Thiel S. 486 489 f.

²⁹¹ Conc. Sard. can. 11 12.

²⁹² Conc. Antioch. can. 13 22. Sard. can. 3. Carth. 390, can. 11. Rom. 402, can. 15. Innoc. I., Ep. ad Victric. c. 8.

rechtes bestraft²⁹³. Vom Bischof ward vor allem musterhafter Wandel gefordert; er sollte nicht mit Frauen allein sein, überall gutes Beispiel geben. Die ihm erwiesene Ehrfurcht äußerte sich in verschiedenen Ehrenbezeichnungen²⁹⁴.

Unter den bischöflichen Beamten zur Verwaltung der Diözese ragte namentlich der Archidiakon hervor, dem bald eine ausgedehnte Gerichtsbarkeit, die Aufsicht über die niedern Kleriker und die Stellvertretung des Bischofs oblag.

Cäcilian von Karthago ward bereits mit diesem Namen bezeichnet; unter Gregor von Nazianz finden wir den Evagrius Ponticus so genannt. Chrysostomus setzte den Archidiakon Johannes ab, der nachher sein Ankläger wurde. Serapion, später Bischof von Heraklea, soll in dieser Stellung durch hochfahrendes Benehmen den Bischof bei vielen verhaßt gemacht haben. In Alexandria war Euthalius Archidiakon des Dioskorus²⁹⁵. Leo d. Gr. nannte dieses Amt das vornehmste und tadelte es entschieden, daß Anatolius von Konstantinopel den Aëtius desselben entsetzte und es dem Andreas verlieh; Anatolius gab auch dem zum Priester geweihten Aëtius das Amt zurück²⁹⁶. Überhaupt wollten die Archidiakonen, die einflußreicher waren als die Priester, nicht gerne mit Aufgeben dieses Amtes sich zu Priestern weihen lassen; später jedoch waren viele Archidiakonen Priester. Oft erhielten sie auch von höheren Hierarchen bestimmte Vollmachten. Als der Bischof von Volterra die Güter seiner Kirche verschleuderte, übertrug Papst Gelasius dem Archidiakon Justin und dem Defensor Faustus die Obsorge für diese. Auf Synoden vertraten die Archidiakonen häufig ihre Bischöfe oder waren mit der Handhabung der Geschäftsordnung und den Eröffnungs- und Einleitungsakten betraut, wie z. B. Fulgentius 499 auf der Synode des Symmachus²⁹⁷. Oft mußte den Diakonen noch eingeschärft werden, daß sie sich nicht über die Priester erheben, nicht im Presbyterium sitzen, nicht ohne bischöfliche oder priesterliche Erlaubnis die Taufe oder die Kommunion spenden dürfen²⁹⁸.

²⁹³ Simplicius entzog 475 (Ep. 1, ed. Thiel S. 175) einem Bischof die von ihm mißbrauchte Weihebefugnis und bedrohte 482 (Ep. 14, S. 201 f.) den Erzbischof Johannes von Ravenna, der einen Priester seiner Kirche wider Willen zum Bischof ordiniert hatte, mit derselben Strafe.

²⁹⁴ Chrysostomus redet die Bischöfe an *δέσποτα τιμώτατε*, bisweilen auch *καὶ εὐλαβέστατε* (Ep. 25—27 30 88 109 112; bei Migne, Patr. gr. 52, 626 628 654 f. 657 667 669). Basilius hat: *ἀδελφεὶ τιμώτατε* (z. B. Ep. 91, S. 476), bei dem Papste Damasus und bei Athanasius: *τιμώτατε πᾶτερ* (Ep. 66 70, S. 424 f. 433). Cölestin ist bei Cyrill. Alex., Ep. 11 (Migne a. a. O. 77, 89): *δοῦτάτος καὶ θεοφιλέστατος πατήρ*, Patriarch Theophilus bei Synes., Ep. 67, ed. Par. S. 1429: *σεβασμώτατος πατήρ*.

²⁹⁵ Über den Archidiakon Sozom., Hist. eccles. 6, 30; 8, 19; Socr., Hist. eccles. 6, 15; Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 33. Vgl. Schröder, Die Entwicklung des Archidiakonats bis zum 11. Jahrhundert, Augsburg 1890; Sägmüller, Die Entwicklung des Archipresbyterats und Diakonats bis zum Ende des Karolingerreiches, Tübingen 1898.

²⁹⁶ Leo M., Ep. 111—113 117 127.

²⁹⁷ Gelas., Fragm. 23, ed. Thiel S. 496 f. Synode des Papstes Symmachus ebd. S. 641. Greg. M., Ep. l. 1, n. 19—20; l. 2, n. 18—20.

²⁹⁸ Die Statuta eccles. Afr. c. 57 (Ballerini, Opp. Leon. III 662): „Diaconus ita se presbyteri ut episcopi ministrum noverit.“ Vgl. Konzil von Angers 453, can. 2; Gelas., Ep. 14, c. 7 8, S. 366.

Archipresbyter (bei den Griechen Protopresbyter und Protopapas) hieß seit dem 4. Jahrhundert der seiner Weihe nach älteste Priester, der den Vorsitz im Priesterkollegium hatte und bei Verhinderung des Bischofs den Gottesdienst in der Hauptkirche hielt. In Alexandrien wird unter Theophilus ein Erzpriester Petrus erwähnt, in Konstantinopel unter Chrysostomus der greise Arsacius, der auch sein Nachfolger (404—405) ward. Später erhielten im Orient auch jüngere Priester den Titel von Erzpriestern, wenn sie bedeutenderen Kirchen vorstanden. Auch die römische Kirche, wie die meisten des Abendlandes, hatten später ihre Archipresbyteri. Kaiser Justinian erwähnt sie zugleich mit den Archidiakonen²⁹⁹. Gegen das Institut der Chorbischöfe ward namentlich im Orient, jedoch anfänglich nicht mit großem Erfolge, angekämpft; sie blieben sehr zahlreich, wenn auch ihre Befugnisse vielfach beschränkt wurden. In Afrika finden sie sich nicht und im europäischen Abendlande kamen sie erst später auf, ohne die gleiche Verbreitung zu finden wie im Orient³⁰⁰. Die Synode von Riez 439 ließ dem abgesetzten Bischof von Embrun den Rang eines Chorbischofs. Die Befugnisse der Chorbischöfe übertrug man im Orient häufig den Periodeuten (Visitatoren, Circuitoren), die als spezielle Kommissäre entsendet wurden³⁰¹. Dazu begann man für die Landgemeinden eigene (Pfarr-) Priester aufzustellen, die größere Vorrechte als die Priester in der Bischofsstadt erhielten, namentlich regelmäßig die Taufe und andere Sakramente spenden durften. Ihre Kirchen (Pfarrkirchen) erhielten eigenes Einkommen und bekundeten ihre Abhängigkeit von der bischöflichen Kirche bloß durch die Verweisung an den Bischof für einzelne Funktionen und durch bestimmte kleine Abgaben³⁰².

²⁹⁹ Über den Archipresbyter Socr., Hist. eccles. 6, 9; Sozom., Hist. eccles. 8, 12; Syn. ad Querc. bei Phot., Biblioth. cod. 59. Konzil von Tours 567, can. 16 (Erzpriester auf dem Lande); von Auxerre 578, can. 20; von Paris 615, can. 11. Iust., Nov. 122, c. 3 (Archidiakonen und Protopresbyter).

³⁰⁰ Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München), München 1903. Parisot, Les chorévêques: Revue de l'Orient chrét. 1901, 157 ff. mit Forts. Bourrain, Les chorévêques en Orient: Revue augustiniennne 1903, 402 ff. 531 ff. Bergère, Étude hist. sur les chorévêques (Thèse), Paris 1905. Zeiller, Le chorévêque Eugraphus. Notice sur le chorépiscope en Occident au V^e siècle: Revue d'hist. ecclésiast. 1906, 27 ff. Th. Gottlob, Der abendländische Chorepiskopat (Kanon. Studien u. Texte 1), Bonn 1928.

³⁰¹ Conc. Nic. can. 8. Antioch. can. 10. Laod. can. 57 (Periodeuten). Basilii (Ep. 53 54, bei Migne, Patr. gr. 32, 396 f. Vgl. Pitra, Iuris eccles. Graec. historia et monum. I 607 f.) nennt alle ihm untergebenen Bischöfe Chorbischöfe (vgl. Ep. 142 290 291, bei Migne a. a. O. 592 1028 f.). Er hatte im ganzen 50 Bischöfe unter sich. Theodoret von Cyrus (Ep. 113, bei Migne a. a. O. 83, 1316) erwähnt 80 ihm unterstehende παροικίας. Ob darunter Sprengel von Chorbischöfen oder (was wahrscheinlicher) Pfarreien zu verstehen sind, ist streitig.

³⁰² Über Landpfarrer, parochiarum presbyteri, vgl. Conc. Antioch. can. 8. Chalc. can. 17. Innoc. I., Ep. ad Decent. Imbart de la Tour, Les paroisses rurales du IV^e au XI^e siècle, Paris 1900. Vgl. dazu U. Stutz: Gött. Gel. Anz. 1904, 1—86. St. Zorell, Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit (Diss.), Heidelberg 1901. (Auch Archiv f. kath. Kirchenrecht 1902.)

Diese Landkirchen mit eigenem Pfarrgebiet entwickelten sich im Orient seit dem 4. Jahrhundert; im Abendlande wurden sie erst mit dem 5. bis 6. Jahrhundert zahlreicher.

Die wachsenden Bedürfnisse der kirchlichen Verwaltung, besonders in den Hauptstädten mit ihren zahlreichen Kirchen, die oft sehr großes Vermögen besaßen und an denen sehr viele Kleriker angestellt waren, brachten seit dem 4. Jahrhundert eine beträchtliche Vermehrung der kirchlichen Ämter mit sich, zumal im Orient. Doch waren diese kirchlichen Beamten oft keine Kleriker, und sie finden sich bloß an den Hauptkirchen der großen Städte. Da gab es: Syncellen, Haus- und Tischgenossen, Ratgeber und Kanzler des Bischofs, häufig seine Nachfolger, bald mit einem bestimmten Amte betraut. Später finden sich zwei und mehrere, von denen der erste Protosyncellus hieß³⁰³. Ökonomen für die Verwaltung des Kirchenvermögens, meist Priester, schon im 4. Jahrhundert erwähnt; ihre Anstellung wurde durch das Konzil von Chalzedon (can. 26) allgemein vorgeschrieben. In Konstantinopel stand später einer mit dem Titel „Großökonom“ an der Spitze³⁰⁴. Ekdikoi, Defensoren, Anwälte für kirchliche Rechtssachen, auch vor weltlichen Gerichten, bald Laien bald Geistliche, öfters Priester, zugleich Wahrer der kirchlichen Privilegien (Konservatoren), bisweilen auch mit der Aufsicht über niedere Kleriker beauftragt. Auch in Rom hatten die Päpste Defensoren, die verschiedene Ämter versahen und mit Kommissionen und Gesandtschaften betraut wurden³⁰⁵. Notare (Exzeptoren) für Abfassung kirchlicher Aktenstücke, im Orient meist Diakonen, deren Vorstand häufig der Archidiakon war, auch Primicerius der Notarien genannt, wie zu Chalzedon Aëtius³⁰⁶; in Rom wurden die Primicerii der Defensoren und der Notare im Lateranpalast hohe Beamten³⁰⁷. Archivare (χαρτοφύλακες), die die wichtigeren Urkunden aufzubewahren hatten, waren ebenfalls häufig Diakonen; ein solcher war z. B. jener Thomas II. gewesen, der 667 bis 669 Patriarch von Konstantinopel war³⁰⁸. Zur Aufbewahrung und Ob-
sorge der heiligen Gefäße dienten die Skeuophylakes, Sakristane, Kustoden; schon unter Julian wird ein Priester und Skeuophylax Theodor von Antiochien erwähnt; dieses Amt bekleideten, bevor sie den Bischofsstuhl von Byzanz bestiegen, Flavian, Macedonius II. und Timotheus³⁰⁹. Verwandt

³⁰³ Σύγκελλος, contubernalis. Anastasius war Syncellus des Nestorius; vgl. Vales., In Evagr. I, 2. Über Syncellen des Dioscorus s. Mansi, Conc. Coll. VI 1019 1030 f. Johannes II. von Konstantinopel war Syncellus seines Vorgängers Timotheus; ihm folgte 520 wieder sein Syncell Epiphanius (vgl. Mansi a. a. O. VIII 491). Im Abendlande wurde öfter die Annahme solcher concellanei oder contubernales den Bischöfen vorgeschrieben.

³⁰⁴ Über οἰκονόμοι Basil. M., Ep. 237 (al. 264), c. 1; Ep. 285 (al. 229).

³⁰⁵ Über ἐκδικοί Conc. Chalc. can. 2 23. In Rom war Tutus 485 Defensor; über Defensoren unter Gregor d. Gr. s. Greg. M., Ep. I. 5, n. 29; I. 8, n. 14; I. 10, n. 10; I. 11, n. 38 39.

³⁰⁶ Über νοτάριοι s. Euseb., Hist. eccles. 7, 29. Vales., In Socr. 5, 22.

³⁰⁷ Keller, Die 7 römischen Pfalzrichter (Kirchenrechtl. Abhandl. von Stutz XII), Stuttgart 1905.

³⁰⁸ Über χαρτοφύλακες Beurlier, Le Chartophylax de la grande église de Constantinople: Compte rendu du 3^e Congrès scient. des cathol., Brüssel 1894, Sciences histor. 252 ff.

³⁰⁹ Über σκευοφύλακες Sozom., Hist. eccles. 5, 8. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 12 14. Evagr., Hist. eccles. 3, 52.

war das erst später zu größerer Bedeutung gelangte und auch mit Gerichtsbarkeit ausgestattete Amt des *Sacellarius* oder Schatzmeisters (*Thesaurar*), das an der Hauptkirche der byzantinische Patriarch Thomas I. (606 bis 610) vor seiner Erhebung bekleidete³¹⁰. *Mansionare* (Prosmonarien) hießen die als Wächter einzelner Kirchen deputierten Kleriker, im Orient gewöhnlich Priester³¹¹. In Rom waren die Mansionare mit der Besorgung der Altäre in den Zömeterialbasiliken der Martyrer betraut. Auch gab es Kanzler, die von den Syncellen verschieden waren, sicher zur Zeit des Kaisers Heraklius. Überhaupt wurden die verschiedenen Verrichtungen, die in der alten Kirche den Priestern, Diakonen und Subdiakonen, bisweilen auch niederen Klerikern, aufgetragen waren, nach und nach zu bestimmten Ämtern gestaltet, da auch die Zahl der Geistlichen an den größeren Kirchen sehr gewachsen war. Auch die *Kopiaten* oder *Fossarier* (*fossores*) wurden in einzelnen Gegenden zum Klerus gerechnet, obwohl sie keine Weihe erhielten, und ihre Zahl ward in Alexandrien und Konstantinopel gesetzlich normiert; sie hatten die Toten zu begraben³¹². Ähnlich waren die zumal in Alexandrien zahlreichen *Parabolanen*, eine zur Krankenpflege bestimmte Bruderschaft, auch Leibwache der ägyptischen Patriarchen, dem Klerus beigezählt³¹³. Die *Psalten* oder Sänger, deren Amt meistens als bloßer Dienst, nicht als Weihe galt, konnten in Afrika auch von bloßen Priestern, selbst ohne Vorwissen der Bischöfe, aufgestellt werden³¹⁴. Die *Hermeneuten* waren nach Epiphanius Dolmetscher oder Übersetzer, die dem des Lateinischen oder Griechischen unkundigen Volke die biblischen Lektionen und die Predigten übersetzten³¹⁵. Für den katechetischen Unterricht gab es *Katechisten* (*Katecheten*, Lehrer der *Katechumenen*), meist Priester oder Diakonen, seltener Lektoren³¹⁶.

B. Die Patriarchen und Metropolitnen.

Drei größere Metropolitnen — später Patriarchen genannt — nahmen zur Zeit des nicänischen Konzils die ersten Stellen in der Hierarchie ein, die von Rom, Alexandrien und Antiochien, deren höhere Autorität nicht auf die Bedeutung ihrer Städte, sondern auf den Apostel Petrus zurückgeführt ward³¹⁷. Während das gesamte Abendland seinen Patriarchen in dem römischen Bischof verehrte, hatte der Orient mehrere hervorragende Obermetropo-

³¹⁰ Über *σακελλάριοι* Hergenröther, Photius I 194, Nr. 143.

³¹¹ Über *προσμονάριοι* Conc. Chalc. can. 2. De Rossi, Roma sotterr. III 527 ff.

³¹² Über die Kopiaten Cod. Theod. XIII, 1, 1; XVI, 2, 15. Ihre Zahl ward 418 für Alexandrien auf 600 festgesetzt (ebd. XVI, 2, 42 43), später für Byzanz auf 960 statt 1100 (Cod. Iust. I, 2, 4). Pseudo-Hieronymus (*De septem ordin.* [Opp. X 157 f.]) sieht in den fossarii den untersten Ordo des Klerus. Vgl. De Rossi, Roma sotterr. III 533 ff. A. v. Harnack, *Κόπος* (*κοπιᾶν, οἱ κοπιῶντες*) im frühchristl. Sprachgebrauch: Zeitschr. für neutestam. Wiss. XXVII (1928) 1—10.

³¹³ Über die Parabolanen (von *παραβάλλεσθαι τὴν ζωὴν* s. *ψυχὴν*) Cod. Theod. VII, 20, 12. Iust., Nov. 3.

³¹⁴ Über die Psalten Conc. Laod. can. 15 24. Chalc. can. 14. Statuta eccles. Afric. c. 98.

³¹⁵ Über die Hermeneuten Epiph., *Expos. fidei* n. 21.

³¹⁶ Über die Katechisten August., *De catech. rud.* c. 1.

³¹⁷ Vgl. das sog. Gelasianische Bücherdekret bei Mansi, Conc. Coll. VIII 158.

liten³¹⁸. Der Patriarch von Alexandrien, der erste im Orient, regierte die Kirchen von Ägypten, Thebais und Libyen, ordinierte hier alle Bischöfe, und diese blieben in allem von ihm abhängig. Im 4. Jahrhundert befestigte sich die leitende Stellung des alexandrinischen Patriarchen in bedeutender Weise und sie wurde in seinem Patriarchatssprengel auch später nicht erschüttert. Allein gegen die Ansprüche des Patriarchen von Ägypten, in der orientalischen Kirche die erste Stelle einzunehmen, richtete sich bald die Tendenz der Bischöfe von Konstantinopel, unterstützt von der kaiserlichen Macht. Dies führte bei verschiedenen Anlässen, wie wir sahen und noch sehen werden, zu schweren Streitigkeiten zwischen den Bischöfen der beiden Städte. Der Sprengel des Antiochener^s umfaßte noch mehr Provinzen: Zilizien, Isaurien, Syrien, Phönizien, Arabien, Mesopotamien und Osrhoëne, früher vielleicht auch Zypern, das sich während der arianischen Wirren davon losgerissen haben soll, jedoch 431 zu Ephesus diese frühere Abhängigkeit in Abrede stellte. In diesem Sprengel ordinierte der Patriarch nur die Metropolen, diese die einzelnen Bischöfe. Erst im 5. Jahrhundert suchte Johannes von Antiochien die Weihe der einzelnen Suffraganbischöfe an sich zu bringen, was Theodoret als Verletzung der Rechte der Metropolen beklagte³¹⁹. Die Patriarchate von Alexandrien und Antiochien entsprachen den beiden politischen Diözesen Ägypten und Syrien. In den drei andern politischen Diözesen der Präфекtur des Orients: Asia, Pontus und Thrazien, entwickelte sich keine Obermetropolitan-gewalt der Bischöfe von Ephesus, Cäsarea in Kappadozien und Heraklea in Thrazien in der Weise, wie sie die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien besaßen. Wohl werden die Bischöfe dieser Sitze bisweilen Exarchen genannt³²⁰ und sie übten auch ge-

³¹⁸ Zu Conc. Nicaen. can. 6 vgl. Maaßen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853. Hefele, Konziliengesch. I² 388 ff.; franz. Übers. von H. Leclercq I, Paris 1907, 552—569. Der Name Patriarch war früher ein Ehrentitel für einen wie immer ausgezeichneten Bischof (Greg. Naz., Or. 42, n. 23) und wurde in sehr weitem Sinne gebraucht (Basil. M., Ep. 159). Theodosius II. nennt so 450 den römischen Bischof (Leo M., Ep. 68). Sokrates (Hist. eccles. 5, 8) sagt von can. 2 des Conc. Constantinop. I: πατριάρχας κατέστησαν διανεμώμενοι τὰς ἐπαρχίας. Der Name ἀρχιεπίσκοπος war ebenso früher ein Ehrenname, zunächst dem römischen Bischof (von Theodoret [Ep. 116], von der Synode von Chalzedon, Kaiser Marcian und Anatolius [Leo M., Ep. 98 100 101 110] erteilt, wie auch dem alexandrinischen (Epiph., Haer. 68, 1. Conc. Chalc. act. sess. IV. Pitra a. a. O. I 534), dann allen Metropolen, für die auch der Name ὁ πρῶτος oder κεφαλὴ τῆς ἐπαρχίας (Conc. Sard. can. 6) bestand. Auch die Heiden hatten einen ἀρχιερεὺς ἐκδότης ἐπαρχίας (Euseb., Hist. eccles. 8, 14).

³¹⁹ Über das von den Bischöfen Zyperns bestrittene Ordinationsrecht Antiochiens s. Hefele a. a. O. II² 207 f., wo auch weitere Literatur verzeichnet ist. Die Erinnerung an das ursprüngliche Triumvirat der Patriarchen und die spätere Erhebung von Byzanz bewahrte noch im 12. Jahrhundert Niketas von Nikomedien (bei Anselm Havelb., Dial. adv. Graecos 3, 7. Migne, Patr. lat. 188, 1217 f.).

³²⁰ Bei Greg. Naz., Or. 43, n. 72 heißt Basilus ἑξαρχος, aber in einem allgemeineren Sinne, ebenso wie στρατηγός, noch nicht „Exarch der Pontischen

legentlich eine höhere kirchliche Gewalt aus bei der Weihe von Metropolitane und bei Berufung von Synoden, allein zu einer ständigen Patriarchalgewalt gelangten sie nicht. Seit Ausgang des 4. Jahrhunderts entwickelte sich vielmehr in dieser Hinsicht die Stellung des Bischofs von Konstantinopel.

In Palästina war der Bischof von Cäsarea Stratonis Metropolit. Da aber inzwischen Jerusalem prachtvolle Kirchen erhalten hatte und den Ruhm der ältesten Mutterkirche besaß, so erhielt es zu Nicäa (can. 7) einen Ehrenvorzug, jedoch „unbeschadet der Rechte des Metropolitane“ von Cäsarea. Im Anschluß daran suchten die dortigen Bischöfe ihre Macht und ihr Ansehen zu erhöhen. Aber noch mehr trat dieses Bestreben bei den Bischöfen der Kaiserstadt Konstantinopel hervor. Sie waren ursprünglich Suffragane des Stuhles von Heraklea, lockerten aber während der arianischen Kämpfe diesen Verband immer mehr und suchten sich das Übergewicht über die Metropole zu verschaffen. Begünstigt vom Kaiserhofe, konnten sie bald noch Größeres erreichbar finden. So kam es zu dem dritten Kanon der allgemeinen Synode von Konstantinopel 381 (oben S. 416), der zwar dem Bischof der Reichshauptstadt noch keine höhere Jurisdiktion zuerkannte und die Bischöfe der Reichsdiözesen von Pontus, Ephesus und Thrazien in ihren Rechten beließ, aber ihm einen Ehrenvorrang unmittelbar nach dem Bischof von Altrom zusprach, weil Konstantinopel die neue Roma sei. Stillschweigend ward die Abhängigkeit von der Metropole Heraklea beseitigt, die Leitung des thrazischen Sprengels in die Hauptstadt verlegt, die Bahn zu einer Machterweiterung nach Analogie des römischen Papstes gebrochen und allmählich der altherkömmliche Ehrenvorrang von Alexandrien und Antiochien vernichtet. Antiochien fühlte sich unfähig, diesen Ansprüchen Widerstand zu leisten, aber Alexandrien erkannte die Neuerung nicht an und Rom hielt an der alten Regel fest, ließ nur die dogmatischen Beschlüsse jenes Konzils gelten und verwarf die kirchlich nicht gerechtfertigte Rangerhöhung des byzantinischen Bischofs. Vorerst konnte die Neuerung sich nur im Orient Geltung verschaffen. Da viele orientalische Bischöfe wegen ihrer Anliegen oder aus Ehrgeiz längere Zeit in Byzanz verweilten, bildete sich um den Bischof der Kaiserstadt eine stehende Synode (Endermusa), der oft vom Kaiser die Schlichtung von Streitigkeiten unter Bischöfen übertragen ward und auf der selbstverständlich der Ortsbischof den Vorsitz führte. Schon Bischof Nektarius (381—397) hielt eine von vielen Bischöfen besuchte Synode dieser Art (394), um den Streit der arabischen Bischöfe Gebadius und Agapius über den Stuhl von Bostra zu entscheiden. Sein Nachfolger Johannes Chrysostomus

Diözese“. Es gab auch Exarchen der Provinzen = Metropolitane (Conc. Sard. can. 6). — Über Ephesus vgl. Theodoret, Hist. eccles. 5, 28; über Cäsarea ebd. 6, 9.

ordnete, von den dortigen Bischöfen eingeladen, öfters kirchliche Angelegenheiten der Reichsdiözese Asia, was nachher den Klerus der Kaiserstadt zu der Behauptung führte, ihr Bischof habe auf die Leitung dieser Provinzen ein altes Recht. Bischof Attikus (406—425) suchte diese Obmacht zu befestigen und erwirkte von Theodosius II. ein Gesetz, wonach in den drei Reichsdiözesen Pontus, Asia und Thrazien kein Bischof mehr gewählt werden sollte ohne Genehmigung der Synode von Konstantinopel. Dies suchte schon sein Nachfolger Sisinnius (426—427) durchzuführen, allein noch erhob sich dagegen Widerstand. Dieser mußte jedoch immer schwächer werden, da die Bischöfe jener drei Reichsdiözesen, der Residenz näher und an Mitteln ärmer, dem von dem kaiserlichen Ansehen unterstützten Bischof der Hauptstadt nicht gewachsen waren und sich bald daran gewöhnten, seine stehende Synode zu besuchen³²¹. So entwickelte sich immer mehr in der Anschauung und in der Praxis des Orients die kirchliche Einteilung von fünf Patriarchaten: Rom (für das Abendland), Alexandrien, Jerusalem, Antiochien, Konstantinopel, mit der autokephalen Provinz Zypern.

Im Orient hatte sich vor dem Konzil von Nicäa eine gewisse Obergewalt des Bischofs der Hauptstadt (Metropolit) in den einzelnen Provinzen über die andern Bischöfe der Provinz herausgebildet; die kirchliche Einteilung in Metropolitansprengel hatte sich an die politische Einteilung angeschlossen (s. oben S. 291 f.). Das nicänische Konzil ging von dieser Sachlage aus, um Vorschriften über die Ordinationen der Bischöfe und über das kirchliche Gerichtswesen zu treffen. Es schuf somit nicht erst die kirchlichen Provinzen, sondern es fand sie bereits vor. Spätere Synoden³²² kamen diesem Bestreben, die kirchliche Einteilung in Patriarchate und Metropolitansprengel mit der bürgerlichen Einteilung des byzantinischen Reiches in Einklang zu bringen, sehr entgegen. Da nun die politischen Grenzen der Provinzen öfters wechselten, entstanden vielfach Streitigkeiten zwischen den bis dahin anerkannten Metropolitane und den Bischöfen der Hauptstädte neu geschaffener Provinzen. Als Kaiser Valens Kappadozien in zwei Provinzen teilte, hatte der hl. Basilius von Cäsarea mehrfache Kämpfe mit dem Bischof Anthimus von Tyana, der Hauptstadt der neuen Provinz, weil er letzterem die kirchliche Obergewalt über die Bischöfe dieser Provinz nicht zugestehen wollte³²³. Auf Anfrage des Bischofs Alexander von Antiochien verwarf auch Papst Innozenz I. im Jahre 415 den Grundsatz, daß die kirchliche Einteilung der Metropolitansprengel sich stets nach den weltlichen Provinzen zu richten habe³²⁴.

³²¹ Vgl. Hergenröther, Photius I 25 ff. 45 53 ff.

³²² Z. B. Conc. Antioch. 341, can. 9.

³²³ Basil. M., Ep. 74—78. Greg. Naz., Orat. 43, n. 58.

³²⁴ Innoc. I., Ep. 18 ad Alex. Antioch. c. 2.

Im Abendlande war der römische Bischof der einzige Patriarch, daher er auch „Oberhaupt des Okzidents“ und „Vorsteher der abendländischen Kirche“ genannt ward³²⁵. Seine Stellung nahm das nicänische Konzil zum Maßstab für die Gewalt der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien. Natürlich läßt sich in den Amtshandlungen der Päpste die Unterscheidung zwischen ihrer obersten Primat- und ihrer Patriarchalgewalt nicht streng durchführen; letztere war durch die erstere gestützt, oft flossen beide zusammen, indem der Bischof von Rom in den hauptsächlich von Rom aus gegründeten Kirchen des Abendlandes³²⁶ zugleich als Papst und Patriarch handelte. Gelegentlich wurden von ihm Stellvertreter mit übertragenen höheren Gewalten, mit dem Titel von Apostolischen Vikaren, eingesetzt. Dieses römische Patriarchat erstreckte sich über Italien und die anliegenden Inseln, Afrika, Gallien, Spanien, Britannien, Germanien sowie über die Provinzen des östlichen und westlichen Illyrikum, umfaßte sonach acht Zivildiözesen, drei von den vier Präфекturen der konstantinischen Einteilung. Die illyrischen Provinzen (Mazedonien, Achaia, Kreta, Thessalien, Alt- und Neu-Epirus, dann beide Dazien, Mösien, Dardanien, Prävalitana) waren die äußerste Grenze des westlichen Patriarchats, das hier auf die östlichen Gebiete stieß. Da Kaiser Gratian 379 sie seinem Mitkaiser Theodosius abtrat, kamen sie zum morgenländischen Reiche, und seitdem suchten die Bischöfe von Byzanz hier Einfluß zu gewinnen und sie sich auch kirchlich zu unterwerfen³²⁷. Um bei der politischen Veränderung die Gerechtsame des römischen Bischofs besser zu wahren, bestellte Papst Damasus den Bischof der Hauptstadt Thessalonich Ascholius († ca. 383/384) als seinen Vikar für Illyrikum, ebenso Siricius dessen Nachfolger Anysius. Anastasius I. gab dem Erzbischof von Thessalonich als Apostolischem Vikar das Recht, die dortigen Angelegenheiten in seinem Namen zu untersuchen und zu entscheiden. Innozenz I. bestätigte ihm 402 die von seinem Vorgänger verliehenen Privilegien, wozu auch das Recht gehörte, daß die Bischöfe dieses Sprengels nur von ihm oder auf seinen Auftrag geweiht werden sollten; er bestätigte 412 Rufus von Thessalonich abermals in diesen Vorrechten, was Bonifaz I. 419 erneuerte.

Die Metropolitanverfassung war im 4. Jahrhundert im Abendlande nur für Afrika völlig organisiert, allein nicht im gleichen Sinne wie im Orient. In den Provinzen von Nordafrika (s. oben S. 443) vertraten die der Weihe nach ältesten Bischöfe, Senioren, „Bischöfe des ersten Stuhles“, Primaten genannt, bis gegen Ende des 6. Jahr-

³²⁵ ὁ κορυφαῖος τῶν ἐκ τῆς δύσεως heißt der Papst bei Basil. M., Ep. 239 (Migne, Patr. gr. 32, 893, c. 2).

³²⁶ Innoc. I., Ep. 25 ad Decent. n. 2 (ed. Coustant, Ep. Rom. Pont. 856).

³²⁷ A. Octaviani, De veteribus finibus Romani Patriarch., Neapel 1828. Siehe die Literatur oben S. 440 A. 188.

hundreds die Stelle der Metropolen; der Primas hatte oft seinen Sitz auf einem unbedeutenden Dorfe oder einem Landgut. Diese Primaten bestätigten die Provinzialbischöfe, beriefen Synoden und nahmen Appellationen der Geistlichen an. Im prokonsularischen Afrika war der Erzbischof von Karthago Primas. Er hatte aber auch eine Obergewalt über alle übrigen afrikanischen Provinzen, daher er aus ihnen die Plenarsynode berief, die Primaten bestätigte, von ihrer Entscheidung Berufungen annahm, allgemeine Vorschriften an die Bischöfe erließ und die Provinzen visitierte. Doch entwickelte sich seine Stellung nicht in gleicher Weise wie bei den orientalischen Patriarchen. Der Einfluß Roms machte sich bei verschiedenen Anlässen geltend, und für wichtigere Fragen erhielt sich ein reger Verkehr mit dem Römischen Stuhle. Um 313 kamen die Bischöfe Eunomius und Olympius, von Rom gesandt, nach Karthago, um die Rechtmäßigkeit des Cäcilius bekannt zu geben; die Synode zu Cella nahm 418 ihre Kanones aus den Dekreten des Papstes Siricius von 386; Leo d. Gr. gab mit voller Autorität Vorschriften über die Weihen und entschied in Sachen mehrerer Bischöfe Afrikas.

In Italien waren die Päpste anfangs die einzigen Metropolen gewesen; auf den römischen Synoden finden wir hauptsächlich die Bischöfe von Mittel- und Süditalien, aber auch Vertreter des Episkopates aus Norditalien. Hier entwickelte sich im 4. Jahrhundert Mailand als Metropole einer Kirchenprovinz. Zum Metropolitansprengel des Mailänder Bischofs gehörte Norditalien (*Italia annonaria*) und Rhaetia I mit dem Bischofssitz Chur. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts bildete sich dann der Metropolitansitz von Aquileja, der bedeutendsten Stadt des nordöstlichen Teiles von Italien. Zu dieser Kirchenprovinz gehörten Rhaetia II (mit Augsburg), Noricum, Savia und Pannonia I. Bald danach nahmen auch die Bischöfe von Ravenna und von Salona (Spalato in Dalmatien) den Rang von Metropolen ein³²⁸.

In Gallien und in Spanien entwickelte sich die Metropolitanverfassung gegen Ausgang des 4. und im Anfange des 5. Jahrhunderts im Anschluß an die Bestimmungen, die im Orient über die Stellung der Metropolen getroffen worden waren, und zugleich mit der häufigeren Abhaltung von Synoden. Für Südgallien bestellte 417 Papst Zosimus den Bischof Patroklos von Arles als päpstlichen Vikar und unterstellte ihm die Provinz Vienne und die beiden von Narbonne. Allein die Einrichtung war anfänglich vielem Wechsel unterworfen und konnte sich erst später mehr befestigen³²⁹. Die Wirren der Völkerwanderung hinderten vielfach die Entwicklung einer geordneten kirchlichen Provinzialeinteilung.

³²⁸ R. Massigli, *La création de la métropole ecclésiastique de Ravenne*: *Mél. d'arch. et d'hist.* XXXI (1911) 277—290.

³²⁹ Schmitz, *Der Vikariat von Arles*: *Hist. Jahrbuch* 1891, I ff. 245 ff. W. Völker, unten S. 609 A. 146. S. auch unten 2. Abschn. § 9.

C. Der römische Primat.

Die zentrale Stellung der römischen Kirche und ihrer Bischöfe, die in der unzweideutigsten Weise während der vorkonstantinischen Epoche im kirchlichen Leben hervorgetreten war, begann nun auch in der kirchlichen Gesetzgebung und in der Normierung der kirchlichen Verfassung sich zu äußern. Abgesehen von dem tatsächlichen autoritativen Eingreifen der Päpste in wichtigen religiösen Fragen, besonders im arianischen Streite, gegenüber Bischöfen der verschiedensten Rangstufen wie gegenüber Synoden in allen Teilen der Kirche (s. oben S. 386 ff.), wurde auch von dem Konzil von Sardika durch einen eigenen Kanon (3) der Römische Stuhl als Appellationsinstanz für die durch eine Synode verurteilten Bischöfe erklärt. Hervorzuheben ist die von den Konzilsvätern beigefügte Begründung: Um den hl. Petrus zu ehren, soll von den Bischöfen, die die Angelegenheit untersucht haben, an den römischen Bischof Julius geschrieben werden, und wenn dieser entscheidet, daß das Urteil aufs neue gefällt werde, so soll dieses erneuert werden, und er bestelle die Richter³³⁰. Bei dem großen Ansehen, das die Synode von Sardika genoß, wurde diese in den arianischen Wirren getroffene Anordnung später allgemeines Kirchengesetz, um so mehr, als sie bloß die kanonistische Formulierung eines bereits tatsächlich gehandhabten Vorrechtes des Römischen Stuhles war. Dies geht hervor aus dem Briefe, den Papst Julius an die arianische Partei auf der Synode von Antiochien 341 schrieb, daß nämlich, selbst wenn die angeklagten Bischöfe schuldig waren, vor der Absetzung nach alter Gewohnheit zuerst an den römischen Bischof geschrieben werden mußte, damit von hier der Gerechtigkeit gemäß entschieden würde³³¹. Was die Stellung der Päpste zu den Synoden überhaupt betrifft, so war zwar, nach der damaligen Entwicklung des kirchlichen Rechtes, die Berufung eines allgemeinen Konzils durch den Papst oder die ausdrückliche Bestätigung der Beschlüsse eines solchen nicht erfordert, um der Synode Rechtskraft zu verleihen³³². Allein das steht fest in der Anschauung der Kirche jener Zeit, daß es ohne eine Beteiligung des römischen Bischofs in irgend einer Form ein allgemeines Konzil gar nicht geben kann. Zur Leitung der allgemeinen Kirche in rechtskräftiger Weise ist die Mitwirkung des Römischen Stuhles notwendig, während das Fehlen einer Mitwirkung vonseiten irgend eines andern Bischofs jener Leitung nicht im Wege steht.

³³⁰ Hefele, Konziliengesch. I² 560. P. Batiffol, La paix constantinienne, 432 ff. S. oben S. 390 f.

³³¹ Athan., Apolog. c. Arian. c. 21 ff. Bernadakis, Les appels au pape dans l'église grecque jusqu'à Photius: Echos d'Orient VI (1903) 30 ff. 118 ff. 249 ff. Siehe oben S. 388.

³³² Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen I 39 ff. 87 ff.; Blötzer, Der Heilige Stuhl und die ökumenischen Synoden: Zeitschr. für kathol. Theologie 1887, 67 ff.; Kneller, Papst und Konzil im ersten Jahrtausend, ebd. 1903, 1 ff. 391 ff. Siehe unten D.

Die Autorität der Päpste wurde von Damasus in dem ersten Teil des sog. Gelasianischen Dekretes über die Bücher der Heiligen Schrift³³³ nicht durch Beschlüsse von Synoden, sondern durch das Wort Christi gestützt: „Die ganze über den Erdkreis verbreitete katholische Kirche ist ein einziges Brautgemach Christi; aber die Kirche von Rom ist den andern Kirchen übergeordnet, und zwar nicht durch Beschlüsse von Konzilien, sondern durch das Wort unseres Herrn und Heilandes im Evangelium, der ihr den Primat verliehen hat, indem er sprach: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.“³³⁴ Dieser Stellung entsprechend, gab Papst Siricius Entscheidungen in kirchlichen Fragen für die spanische Kirche, die mit bindender Kraft als kanonische Aussprüche (Dekretalien) erteilt wurden; ferner sandte der gleiche Papst die Beschlüsse seiner römischen Synode an die Kirchen von Nordafrika mit der Anweisung, sich danach zu richten. Der römische Primat fand eine immer klarere Ausprägung in der kirchlichen Verfassung³³⁵.

D. Die Synoden.

Die dogmatischen Kämpfe des 4. Jahrhunderts veranlaßten die häufige Berufung von Synoden, die teils allgemeinen, teils lokalen Charakter hatten. Durch das oft wiederholte Zusammenkommen der Synoden und durch eigene Bestimmungen auf diesen bildete sich das Synodalrecht weiter aus. Das Institut dieser Bischofsversammlungen erhielt eine große Bedeutung und wurde das hauptsächliche Organ für die kirchliche Gesetzgebung. Die schon früher (oben S. 293) in manchen Gegenden gebräuchlichen regelmäßigen Synoden der Bischöfe einer Provinz oder auch eines größeren Gebietes erhielten sich fort und wurden allgemein vorgeschrieben. So verordnete das Konzil von Nicäa (can. 5), daß die Provinzialsynode jährlich zweimal stattfinden solle, zur Untersuchung der Angelegenheit derer, die von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden³³⁶. Diese Verordnung wurde auf der Synode von Antiochien (341) wieder-

³³³ Siehe oben S. 439 A. 185.

³³⁴ Mansi, Conc. Coll. VIII 158. Vgl. Greg. Naz., *Carmen de vita sua* (Migne, Patr. gr. 37, 1063), der die römische Kirche *πρόεδρος τῶν ὅλων* nennt. Ambros., In Ps. 40, n. 30 (Migne, Patr. lat. 14, 1082): *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*. Vgl. Hieron., Ep. 15 ad Damasum (von 376).

³³⁵ Über den Namen „Papst“ (Papa) vgl. Labanca, *Del nome Papa nelle chiese cristiane: Atti del Congr. internat. degli Orient. III, 2, Florenz 1902, 47—101*. P. de Labriolle, *Une esquisse de l'histoire du mot „Papa“*: Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét. I (1911) 215—220. Die Bezeichnung *πάππας* (lat. papa) war im 3. Jahrh. in Gebrauch für alle Bischöfe zum Ausdruck ihrer geistigen Vaterschaft. Dies dauert im 4. und 5. Jahrh. fort, doch wurden Bischöfe hervorragender Sitze wie Rom und Alexandrien besonders mit dieser Bezeichnung versehen. Seit dem 6. Jahrh. besteht im Abendland das Bestreben, dem römischen Bischof den Titel „papa“ vorzubehalten, und dies setzte sich rasch durch.

³³⁶ Hefele, *Konziliengesch.* I² 386 ff. Vgl. Canon. apost. 38.

holt³³⁷ und hatte wohl besonders für den Orient Geltung. In Rom fanden regelmäßig Synoden italienischer Bischöfe unter Vorsitz des Papstes statt. Die afrikanischen Provinzen hatten Plenarsynoden sämtlicher Bischöfe dieser Gebiete unter dem Vorsitze des Bischofs von Karthago. Nach einem Beschlusse des Konzils von Hippo 393 (can. 5) sollten sie jährlich abgehalten werden; doch wurde dies als für viele Bischöfe zu lästig vom Konzil von Karthago 407 (can. 1) dahin abgeändert, daß nur dann, wenn ein Bedürfnis für ganz Afrika vorliege, eine solche Plenarsynode an einem passenden Orte abgehalten werden solle³³⁸. Allein zur Erledigung wichtiger und schwieriger Fragen wurden seit Anfang des 4. Jahrhunderts auch außergewöhnliche Bischofsversammlungen berufen. So veranlaßte Kaiser Konstantin, zur Beilegung der donatistischen Wirren, die in Rom unter Papst Miltiades abgehaltene Synode italienischer und gallischer Bischöfe vom Jahre 313 sowie die im folgenden Jahre in Arles veranstaltete Versammlung (oben S. 445 f.). Letztere wurde von Augustinus³³⁹ als „plenarium ecclesiae universae concilium“ bezeichnet, war jedoch nur eine abendländische Synode, die nie die Autorität eines allgemeinen Konzils erhielt³⁴⁰. Auch die nach der großen Verfolgung abgehaltene Synode von Ankyra vereinigte Bischöfe mehrerer Provinzen Kleinasiens und Syriens, so daß sie als ein Generalkonzil der kleinasiatischen und syrischen Kirche bezeichnet werden kann³⁴¹. Zur Beilegung des arianischen Streites berief dann Kaiser Konstantin im Einverständnis mit Papst Silvester das allgemeine Konzil von Nicäa vom Jahre 325 (oben S. 376 ff.), auf dem Bischof Hosius von Corduba mit den Legaten des Papstes den Vorsitz führte. Die Autorität dieses ersten allgemeinen Konzils war in der ganzen Kirche eine sehr große; es war die feierlichste Äußerung des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes³⁴². In den arianischen Wirren wurden dann noch zahlreiche Synoden gehalten, von denen die von Sardika im Jahre 343 als allgemeine berufen worden war, tatsächlich aber diesen Charakter nicht erhielt. Das Konzil von Konstantinopel vom Jahre 381, das später das Ansehen eines allgemeinen Konzils erhielt, war eine Generalsynode des Orients, berufen von Kaiser Theodosius (oben S. 415 f.). Die christologischen Lehrstreitigkeiten des 5. Jahrhunderts veranlaßten dann die Berufung der beiden allgemeinen Konzilien von Ephesus (431) und Chalcedon (451). So erscheint das synodale Institut mit dem Siege des Christentums im Römerreich als eines der wichtigsten Organe im kirchlichen Leben, und es nahm in seinen verschiedenen Gestaltungen feste Normen an.

³³⁷ Hefele a. a. O. I² 519.³³⁸ Ebd. II² 56 100. ³³⁹ Ep. 43, c. 7.³⁴⁰ Hefele a. a. O. I² 201 ff.³⁴¹ Ebd. 219 ff. ³⁴² Ebd. 282 ff.

12. Der Klerus und seine Stellung im 4. und 5. Jahrhundert.

Trotz der reichen Entwicklung der kirchlichen Verfassung blieb die Hierarchie des Klerus die gleiche wie in der vorkonstantinischen Zeit. Im Orient rechnete man zum eigentlichen Klerus, dem die klerikalen Weihen erteilt wurden, außer Bischöfen, Priestern und Diakonen ebenfalls die Subdiakonen und die Lektoren; im Abendlande außerdem die Akolythen, Exorzisten und Ostiarier. Die übrigen, besonders im Orient zahlreichen Kirchenämter (s. oben S. 474 f.) waren keine Weihegrade (*ordines*); sie wurden einfach durch Anstellung, bisweilen aber auch mit kirchlichen Riten, verliehen. Die höheren Weihen jedoch wurden nach apostolischer Überlieferung durch Handauflegung (*Cheirotonie*) mit Gebet um Mitteilung des Heiligen Geistes erteilt³⁴³. Im Orient und in Afrika wurde bei der Bischofsweihe das Evangelienbuch auf das Haupt des zu Weihenden gelegt³⁴⁴; in Rom geschah dies nur bei der Ordination des Papstes, in den Ländern des gallikanischen Ritus für alle Bischöfe. Eine Salbung der Hände ist nur im gallikanischen Ritus überliefert. Bei der Priesterweihe legten nebst dem Bischof auch die anwesenden Priester dem Weihelikandidaten die Hände auf. Eine Salbung der Hand war auch hier weder im Orient noch in Rom gebräuchlich; in den gallischen Kirchen tritt sie zuerst auf. Die Diakonen wurden durch bloße Handauflegung des Bischofs geweiht, die Subdiakonen, damals noch nicht zu den Majoristen gerechnet, erhielten ihre Weihe nicht wie Diakonen und Priester im Sanktuarium vor dem Altare, sondern außerhalb desselben ohne Handauflegung. Alle niederen Weihen wurden in Rom erteilt nur durch den Segen des Bischofs mit einer entsprechenden Formel zur Einführung in das Amt und meistens unter Darreichung der Zeichen des Berufes, der Instrumente. Ähnlich geschah es nach dem gallikanischen Ritus, wo jedoch größere Feierlichkeit und längere Gebete üblich waren. Den Subdiakonen gab man die heiligen Gefäße, den Akolythen Leuchter in Gallien (in Rom trugen sie den linnenen Sack, in den die Stücke der gebrochenen eucharistischen Brote gelegt wurden), den Exorzisten das Exorzismenbuch, dem Lektor ein Lektionarium, dem Ostiarius die Kirchenschlüssel³⁴⁵. In der griechischen Kirche hatten die Subdiakonen auch die Türen der Frauen zu bewachen³⁴⁶. Für die Ordinationen zu den höheren Graden der Hierarchie galten meistens

³⁴³ Morin., *De eccles. ordinationibus*, Par. 1655. Über die χειροτονία Const. apost. 8, 16. Basil. M., Ep. 53 188, c. 10.

³⁴⁴ Chrysost. bei Phot., *Biblioth. cod.* 277 (Migne, *Patr. gr.* 104, 276); Hom. de *legislatore* (ebd. 56, 402). Phot., *Amphil. q.* 165 (ed. Par.); q. 164, § 3 (S. 250, ed. Athen.).

³⁴⁵ Über die Form der Ordination *Statuta eccles. Afric.* (sog. karthag. Synode von 398) can. 90—93 (Opp. Leon. III 666 f., ed. Ballerini). Duchesne, *Origines du culte chrétien*⁵ 349 ff.

³⁴⁶ Conc. Laod. can. 22.

bestimmte Zeiten³⁴⁷; Fasten und Gebet waren als nähere Vorbereitung vorgeschrieben. Die Ordination wurde als Sakrament anerkannt und mit der Taufe verglichen und war gleich dieser unwiederholbar³⁴⁸.

Bei der Ordination der Geistlichen hatte das Zeugnis des Volkes immer noch sein Gewicht; häufig rief das Volk: Du bist würdig!³⁴⁹ Von der Weihe waren ausgeschlossen 1) Angehörige fremder Diözesen; 2) solche, die einer Sekte angehört oder öffentliche Buße getan hatten; 3) diejenigen, die sich selbst verstümmelten (nicht aber die in einer Krankheit von Ärzten oder auch gewaltsam von den Barbaren Verschnittenen); 4) die zweimal verheiratet waren (Bigamie); 5) die Neophyten, die erst vor kurzem den Glauben angenommen hatten, obschon in einzelnen Fällen, wie bei Ambrosius und Nektarius, Ausnahmen gemacht wurden; 6) Ungebildete, denen das nötige Wissen fehlte; 7) die am Körper Verstümmelten, des Gebrauchs der Sinne Beraubten, die leiblich Mißgestalteten; 8) die Sklaven, solange ihre Herren nicht einwilligten und ihnen die Freiheit gaben; 9) die in weltlichen Ämtern zur Rechenschafts-ablage verpflichtet waren; 10) die nach der Taufe Kriegsdienste getan hatten; 11) die Energumenen. Von den höheren Weihen sollte auch ausgeschlossen sein, wer nicht zuvor seine Hausgenossen zu katholischen Christen gemacht hatte. Auch wurde der Mangel des gesetzlichen Alters als Hindernis für die Weihe betrachtet. Gemeinhin forderte man für den Bischof 35 (in einigen Gegenden 45), für den Priester 30 (auch bloß 25) Jahre.

Ihre Ausbildung erhielten die Kleriker, besonders diejenigen, die sich für die höheren Weihen vorbereiteten, auch jetzt noch durch den persönlichen Verkehr mit den Bischöfen und gelehrten Presbytern. Manche hatten vorher in öffentlichen Schulen höhere Studien gemacht und besuchten dann die Lehrvorträge von Presbytern oder bildeten sich in Klöstern in den theologischen Kenntnissen aus. Im Orient bestanden in mehreren Städten Schulen für die Ausbildung des Klerus. In Alexandrien erhielt sich die Katechetenschule bis auf Cyrillus. Neben ihr blühte eine Zeit lang die von Pamphilus in Cäsarea (Palästina) begründete, dann die von Rhinokorura. Antiochien, Edessa, Nisibis hatten ihre berühmten, allerdings seit dem 5. Jahrhundert von Häresien beeinflussten Schulen. Für die Bildung des Klerus war im Abendlande besonders Augustin tätig, der in seiner bischöflichen Wohnung jüngere Kleriker wissenschaftlich und aszetisch ausbildete³⁵⁰. Dieses Beispiel wurde von andern Bischöfen nachgeahmt. In Südgallien waren Klöster seit Anfang des 5. Jahrhunderts

³⁴⁷ Für die Bischofsweihe nahm man im Oriente gerne Apostelfeste (Const. apost. 8, 4); in Rom fand sie immer an einem Sonntag statt. Priester und Diakonen wurden an Sonntagen (Leo M. [444], Ep. 6, c. 6; Ep. 9, c. 1) oder an Quatember-tagen geweiht (Gelas., Ep. 14, c. 11).

³⁴⁸ Für die Sakramentalität des Ordo Theodoret Cyr., In Num. 11, 1 f., q. 18 (ed. Sirmond, Par. 1642, 151). August., C. Parm. 2, 13.

³⁴⁹ Über die Prüfung und das Zeugnis des Volkes Conc. Hippon. 393, can. 20. Nicaen. can. 2 6 10. Leo M., Ep. 10, c. 6; über die Eigenschaften des Bischofs Greg. Nyss., Ep. 17 (Migne, Patr. gr. 46, 1061 f.).

³⁵⁰ August., Sermon. 355, n. 2. Possid., Vita August. c. 2 3. Siric., Ep. 1 ad Him. n. 13. Chrysost., De sacerdot. 6, 7.

tüchtige Pflanzstätten für die Ausbildung des Klerus. In Rom wurde die „Schola cantorum“, in der die niederen Kleriker vereinigt waren, eine Bildungsschule für den höheren Klerus. Hervorragende Lehrer behandelten in eigenen Schriften die Pflichten des geistlichen Standes, suchten aber zugleich auch durch eigenes Beispiel die Kandidaten für diesen zu begeistern und zu erziehen³⁵¹.

Für Bischöfe, Priester und Diakonen war wegen der Erhabenheit ihrer Verrichtungen das ehelose jungfräuliche Leben durchaus entsprechend, kam darum immer mehr in Aufnahme und wurde auch durch Gesetze vorgeschrieben. Da viele Gläubigen als Aszeten freiwillig die Enthaltensamkeit vom ehelichen Leben übten, so konnten die Christengemeinden ohne Schwierigkeit aus ihnen die Mitglieder des Klerus nehmen, zumal gerade solche, die sich besonders den geistigen Dingen widmeten, enthaltsam waren. Aus Mangel an würdigen Unvermählten wurden jedoch anfangs immer auch noch Ehemänner geweiht, die sich aber in der Regel nach der Weihe von ihren Frauen enthielten. Nach Empfang einer höheren Weihe durfte kein Geistlicher mehr heiraten bei Strafe der Absetzung; dieses kirchliche Gesetz bestand allgemein seit Anfang des 4. Jahrhunderts. Wir ersehen es aus dem can. 10 des Konzils von Ankyra (vom Jahre 314), das eine Ausnahme zuläßt für die Diakonen, die vor ihrer Weihe ausdrücklich erklärt hatten, daß sie heiraten müßten. Auch das Konzil von Neocäsarea (314—325) bestimmt ausdrücklich, daß ein Priester, der nach seiner Weihe heiratet, aus dem Klerus auszustoßen ist (can. 1). Im Orient blieb der Zölibat in dieser Form bestehen, daß die Bischöfe, Priester und Diakonen nicht heiraten durften; doch blieb ihnen, falls sie vor der Weihe in die Ehe getreten waren, die Fortsetzung des ehelichen Lebens gestattet. Dies wurde, nach Berichten späterer Historiker, auf Antrag des ägyptischen Bischofs Paphnutius durch die Synode von Nicäa bestätigt³⁵². Diese

³⁵¹ Schriften über den geistlichen Stand: 1. Chrysost., *Περὶ ἱερωσύνης λόγοι* Z' (Migne, Patr. gr. Bd. 48), oft einzeln ediert. 2. Greg. Naz., *Or. apol. de fuga* (ed. Alzog, Freiburg 1858 1869; deutsch von Arnoldi, Mainz 1826). Vgl. Carm. de se ipso et de episc. v. 156 f. 371 393 f. 3. Ephraem. Syr., *Serm. de sacerdot.* (Opp. gr. III 1 f.). 4. Ambros., *De officiis ministr. libri* 3. 5. August., *De doctr. christ., Prolog., und Epist., ed. Maur. II III.* 6. Hieron., *Ep. ad Nepotian.; Ep. ad Pammach.*

³⁵² Daß der Zölibat, d. h. die volle Ehelosigkeit, für die höheren Kleriker als das Entsprechendste angesehen und vielfach geübt wurde, auch im Orient, ergibt sich aus zahlreichen Zeugnissen. Euseb., *Demonst. evang.* 1, 8 9 (Migne, Patr. gr. 22, 76 f. 81: τοῖς ἱερωμένοις . . . ἀνέχειν λοιπὸν σφᾶς αὐτοὺς προσήκει τῆς γαμικῆς οὐμιλίας). Hieron., C. Iovin. 1, 34: Sacerdoti, cui semper pro populo offerenda sunt sacrificia, semper orandum est; si semper orandum est, ergo semper carendum est matrimonio. Vgl. Ep. 48 ad Pammach.; C. Vigil. c. 2. Epiph., *Haer.* 59, 4; *Expos. fidei* c. 21. Chrysost., *In 1 Tim. hom.* 10, n. 1 2 (Migne a. a. O. 62, 549 f.). Greg. Naz., *Or.* 43, n. 62 (ebd. 36, 576 f.); *Or.* 37, n. 10 (ebd. 493 f.). Cyrill. Hieros., *Catech.* 12, n. 15 (ebd. 33, 757). Die Erzählung bei Socr., *Hist. eccles.* 1, 11, und Sozom., *Hist. eccles.* 1, 23 (vgl. Gelas. Cyz., *Hist. Conc. Nic.* 2, 32; *Hist. trip.*

verbot auch den Klerikern, verdächtige Frauenspersonen (Syneisakten, Agapeten) in ihrem Hause zu haben; nur Mutter, Schwester, Tante oder über jeden Verdacht erhabene Personen sollten bei ihnen leben, auch der Schein eines sündhaften Umgangs vermieden werden³⁵³. Im Abendland war man in der Disziplin am strengsten, im Anschluß an die Bestimmung der Synode von Elvira (s. oben S. 347). Mehrere afrikanische, spanische und gallische Synoden setzten die Strafe der Absetzung für Geistliche der höheren Weihen fest, die mit ihren Frauen noch Umgang pflegen würden; später weihte man für diese Grade nur Unvermählte oder Witwer. Die Päpste, insbesondere Siricius und Innozenz I., schärften das Zölibatsgesetz nachdrücklich ein, und Leo I. dehnte es auch auf die Subdiakonen aus, obschon sie noch zu den niederen Ordines zählten, was nachher viele Synoden wiederholten³⁵⁴. So bildete sich im Abendlande seit dem 4. Jahrhundert die kirchliche Gesetzgebung allgemein dahin aus, daß die vor Empfang der höheren Weihen Verehelichten als Kleriker den ehelichen Umgang nicht fortsetzen, und die bei Empfang jener Weihen Unverehelichten nicht heiraten durften. Es dauerte natürlich längere Zeit, bis diese Anordnungen allgemein durchgeführt wurden; allein nach und nach setzte sich die Vorschrift des Zölibates für den höheren Klerus im Abendlande durch.

Den Geistlichen wurde eingeschärft, daß sie keine weltlichen Geschäfte, keine Kriegsdienste übernehmen, keine kaufmännischen Unternehmen, überhaupt kein Geschäft, das schmutzigen Gewinn bringe, betreiben dürften³⁵⁵. Sie sollten nicht ohne Erlaubnis der Bischöfe und deren Empfehlungsbriefe reisen, überhaupt ihre Diözese und ihre Kirche ohne wichtige Gründe nicht verlassen, auch nicht an zwei Kirchen zugleich eine Anstellung haben³⁵⁶. In der Regel wurde jeder höhere Kleriker gleich für eine bestimmte Kirche und einen bestimmten Dienst geweiht (relative Ordinationen); es war verboten, Geistliche ohne ein festes Kirchenamt zu weihen (absolute Ordinationen)³⁵⁷. In diesem sollten sie verbleiben und überall durch ein gutes Beispiel sich auszeichnen, äußerlich die Würde ihres Standes zeigen, selbst in der Kleidung außerhalb der Kirche, und sich von aller Kleiderpracht³⁵⁸ enthalten.

2, 14), zu Nicäa sei gegenüber dem gestellten Antrag, den schon vor der Weihe vermählten Geistlichen den Gebrauch der Ehe förmlich zu verbieten, auf Vorschlag des ägyptischen Bischofs Paphnutius beschlossen worden, es genüge die alte Regel, daß kein unvermählt Geweihter eine Ehe schließen dürfe, wird von manchen angezweifelt, dagegen von andern zugegeben und verteidigt. Vgl. dazu Hefele, Konziliengesch. I² 431 ff.

³⁵³ Über das Syneisaktentum vgl. oben S. 349.

³⁵⁴ Siric. (386), Ep. I ad Himer. c. 7 9. Innoc. I., Ad Victr. (404) c. 9. Syn. 402, can. 3. Conc. Carth. 390, can. 2; 401, can. 4. Leo M., Ep. 14, c. 4.

³⁵⁵ Conc. Nicaen. can. 17. Laod. can. 4. Chalc. can. 3 7. Carth. 348, can. 13. Hippon. 393, can. 15 22.

³⁵⁶ Conc. Chalc. can. 10 20.

³⁵⁷ Ebd. can. 6.

³⁵⁸ Hieron., Ep. ad Nepot. n. 9.

Klagen gegen Geistliche sollten keine Personen übeln Rufes, keine Freigelassenen oder Sklaven, keine Exkommunizierte und Häretiker erheben dürfen. Nach afrikanischen Kanones sollten über einen Priester sechs, über einen Diakon drei, über einen Bischof aber zwölf Bischöfe richten. Auch im Orient fand man drei Bischöfe ungenügend, um über einen Bischof zu urteilen, und forderte eine Synode von Bischöfen; nach der Provinzialsynode bildete der Obermetropolit die weitere Instanz. Abgesetzte Bischöfe konnten sich nach Rom wenden, und wenn dieser Stuhl eine neue Untersuchung nötig fand, konnten dazu benachbarte Bischöfe beauftragt oder auch auf Verlangen des abgesetzten Bischofs römische Geistliche delegiert werden. Im griechischen Reiche bildete auch die stehende Synode von Konstantinopel eine höhere Instanz, die man angehen konnte. Schiedsrichterliche Entscheidungen kamen häufig vor. Niedere Kleriker appellierten vom Bischof an die Provinzialsynode, dann an den Primas oder Patriarchen; aber auch der Römische Stuhl nahm ihre Appellationen an, wie Gregor d. Gr. die des Anastasius von Isaurien und des Johannes von Chalzedon³⁵⁹. Diakonen wollten sich häufig nicht zu Priestern weihen lassen; eine afrikanische Synode von 419 bestimmte deshalb, daß, wer sich weigere, eine vom Bischof ihm zugedachte höhere Würde zu übernehmen, auch sein früheres Amt verliere³⁶⁰. Wer dagegen seine Kirche ohne Grund verließ und in einer andern Aufnahme und Anstellung fand, sollte samt dem ihn aufnehmenden Bischof den kanonischen Strafen verfallen; wer vom geistlichen Stande abfiel und Kriegsdienste nahm, wurde mit Absetzung und Exkommunikation bestraft³⁶¹.

Das Kirchenvermögen war bedeutend gewachsen. Die Geistlichen lebten zwar an manchen Orten noch von Handarbeit³⁶², aber in der Regel erhielten sie auch besondere Einkünfte vom Bischof oder aus dem Vermögen der Kirche, an der sie angestellt waren. Als Einnahmen der Kirche kamen zu den Oblationen und Zehnten, deren Entrichtung den Gläubigen eingeschärft wurde³⁶³, zu den freiwilligen Gaben, die teils wöchentlich an den Altar oder in die Wohnung des Bischofs gebracht, teils monatlich in die Kirchenkasse gelegt wurden, noch Vermächtnisse und Stiftungen aller Art, auch Getreidespenden und sonstige Zuschüsse vom Staate oder von den Gemeinden. Die Kirche besaß bewegliche und unbewegliche Güter. Der Bischof verwaltete und verteilte die einzelnen Einkünfte mit

³⁵⁹ Conc. Chalc. can. 21; vgl. can. 9 17. Carth. 390, can. 6 20. Hippon. 393, can. 8. Conc. Afric. 419, can. 128 129. Constantinopol. 362, can. 6 u. 394. Sard. can. 3—5.

³⁶⁰ Conc. Afric. can. 31 (Hefele a. a. O. II² 128).

³⁶¹ Conc. Nicaen. can. 15 16. Sard. can. 19. Chalc. can. 20. Antioch. can. 3. Can. apost. n. 14 15.

³⁶² Conc. Carth. 398, can. 52 53.

³⁶³ August., Comm. in Ps. 146. Chrysost., In Eph. hom. 15. Hieron., In Malach. c. 3.

Beihilfe der Diakonen, später der Ökonomen³⁶⁴. In Italien wurde im 5. Jahrhundert das Kirchengut in vier Teile zerlegt: für den Bischof, für den Klerus, für die Kultusbedürfnisse (Kirchenfabrik) und für die Armen oder für Wohltätigkeitszwecke³⁶⁵. Ähnliche Teilungen kamen auch in Spanien und in Gallien auf. Das der ganzen Christengemeinde gehörende Vermögen wurde bald zerteilt, indem einzelnen Kirchen und einzelnen Geistlichen kirchliche Grundstücke zur Nutznießung zugewiesen wurden, erst auf bestimmte Zeit und widerruflich, dann auch dauernd³⁶⁶. Durch kirchliche Gesetze suchte man den Besitzstand der Kirchen zu wahren und für eine zweckentsprechende Verwaltung zu sorgen³⁶⁷.

13. Die Anfänge des Mönchtums.

A. Das Mönchtum im Orient bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts.

Auf der Grundlage des aszetischen Lebens in den Christengemeinden der drei ersten Jahrhunderte und unter dem Einfluß von besonders religiösen wie sozialen Faktoren, die namentlich im Orient sich geltend machten, entwickelte sich im 4. Jahrhundert das Mönchtum in verschiedenen Formen und erreichte sehr rasch eine Ausdehnung, die ihm eine große Macht auf die Entwicklung des kirchlichen Lebens sicherte³⁶⁸. Vom Aszetentum der vorhergehenden Zeit unterscheidet sich das Mönchtum einerseits dadurch, daß seine Vertreter den Gemeindeverband verlassen, um entweder in der Einsamkeit für sich oder in einer größeren Gruppe mit andern Aszeten zusammenzuleben, und anderseits durch das berufsmäßige Pflegen des vollkommenen Lebens, das bald durch bestimmte Methoden

³⁶⁴ Über das bischöfliche Dispositionsrecht Conc. Antioch. can. 24 25; Gangr. can. 7 8.

³⁶⁵ Die Dreiteilung der Kirchengüter (Fabrik, Bischof, Klerus) schreibt Theodorus Lektor (Hist. eccles. 2, 55; Migne, Patr. gr. 86, 212) der römischen Kirche zu. Papst Simplicius aber setzt 475 (Ep. 1, ed. Thiel S. 176) die von Gelasius (Ep. 14, c. 27; Ep. 15, c. 1; Ep. 16, c. 2. Fragm. 24 [c. 23, C. XII, q. 2], ed. Thiel S. 378 380 f. 498) ausdrücklich besprochene Vierteilung voraus.

³⁶⁶ In Konstantinopel führte der Ökonom Marcian unter Gennadius († 471) ein, daß die Kleriker der einzelnen Kirchen die dort dargebrachten Gaben erhielten, während früher alles an die Hauptkirche gekommen war (vgl. Theodor. Lect. a. a. O. I, 13, S. 172 f.). Im Okzident teilte man den einzelnen Klerikern Grundstücke zu.

³⁶⁷ Über Verbote der Alienation von Gütern fremder Kirchen Conc. Carth. 401, can. 5; Cod. eccles. Afric. c. 33; Conc. Carth. 421, can. 9; Leo M., Ep. 17 ad ep. Sicil.; Hilar., Ep. 8, c. 5, n. 7.

³⁶⁸ Die verschiedenen Hypothesen über den Ursprung des Mönchtums, die in außerchristlichen Erscheinungen die Wurzeln des mönchischen Lebens suchen wollen, sind alle einseitig und unhaltbar. Die Literatur bis 1890 darüber ist zusammengestellt von U. Berlière, *Les origines du monachisme et la critique moderne: Revue Bénéd.* 1891, 1—19 49—69. Vgl. noch Marzellière, *Moines et ascètes indiens*, Paris 1898. P. Gobillot, *Les origines du monachisme et l'ancienne religion de l'Égypte: Rech. de science rel.* XI (1920) 303—345 mit mehreren Fortsetzungen.

normiert wird. Heimatland des Mönchtums wurde hauptsächlich Ägypten. Das dort vom hl. Antonius begonnene aszetische Leben in der Einsamkeit fand im 4. und 5. Jahrhundert immer größeren Beifall und verbreitete sich nicht bloß in Ägypten selbst, sondern auch nach Palästina, Syrien, Mesopotamien und Kleinasien. Der heilige Einsiedler Antonius († 356, im Alter von 105 Jahren) zog sich zunächst um 270 in ein Grabdenkmal in der Nähe seiner Heimat Koma zurück, wo er bereits mit andern Aszetten verkehrte; begab sich um 285 in das Gebirge der Wüste am rechten Nilufer, um größere Einsamkeit zu finden, nach Pispir, wo sich zahlreiche Jünger um ihn scharten, woraus sich eine religiöse Genossenschaft bildete. Seine Liebe zur Einsamkeit trieb ihn später noch tiefer in die Wüste, bis in die Nähe des Roten Meeres (wo das heutige St. Antoniuskloster liegt), wohin dennoch einige Jünger ihm folgten und einen weiteren Anachoretenverein gründeten. Antonius wirkte nicht nur in der Verfolgung des Maximinus, sondern auch in der Arianerzeit nachdrücklich durch Wort und Beispiel, stand treu zu dem großen Athanasius und erzog viele ausgezeichnete Männer zu erhabener Frömmigkeit. In der Landschaft Nitria in Unterägypten stiftete Ammonius³⁶⁹ gleichfalls Aszetengesellschaften, die in zerstreuten Zellen lebten, am Sonntag aber sich zum Gottesdienste in einer im Mittelpunkt der Siedlung gelegenen Kirche versammelten. Makarius der Große (der Ägypter) bevölkerte ebenso die Sketische Wüste mit Einsiedlern und erbaute durch seine Lehren und Schriften, worin ihm der jüngere Makarius der Alexandriner, der in der Nitrischen Wüste lebte (beide starben um 395), nach-eiferte³⁷⁰. Hilarion, aus Thabatha bei Gaza gebürtig, seit seinem fünfzehnten Jahre des großen Antonius Jünger, wählte sich die Wüste zwischen Gaza und Ägypten zum Wohnort und breitete das Eremitenleben in Palästina aus, wohin schon andere Schüler des Heiligen vorgedrungen waren. Er zog an 2000 Schüler zu sich und starb, von allen geliebt und bewundert, 371 im Alter von 80 Jahren³⁷¹. Die Schüler dieser Meister des aszetischen Lebens waren Anachoreten. Sie wohnten jeder für sich in einer Hütte und übten die Aszese nach ihrer Wahl, wobei sie sich nach dem Beispiele ihres Meisters richteten; sie hatten keine eigentliche Regel, sondern kamen nur zu religiösen Übungen zusammen.

³⁶⁹ Über Ammonius oder Amun, der noch vor Antonius starb, Athan., Vita Antonii n. 60. Socr., Hist. eccles. 4, 23. Sozom., Hist. eccles. 1, 14. Über Antonius E. v. Hertling, Antonius der Einsiedler, Innsbruck 1929.

³⁷⁰ Socr. a. a. O. c. 23 24. Sozom. a. a. O. 3, 14. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius' des Ägypters und die ältesten Ansätze christl. Mystik, Bonn 1908; Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa: Tüb. Theol. Quartalschr. 1910, 88—105 243—265. L. Villecourt, La grande lettre grecque de Macaire: Revue de l'Orient chrét. XXII (1920—1921) 29—56. A. Wilmart, La lettre spirituelle de l'abbé Macaire: Revue d'ascétique et de mystique I (1920) 58—83.

³⁷¹ Risch, Essai historique sur St. Hilarion et ses hameaux, Versailles 1902.

Eine festere Gestalt und bestimmte Regeln erhielt das Mönchtum durch den hl. Pachomius. Dieser, 292 in der Oberthebais von heidnischen Eltern geboren, als Soldat 313 mit dem Christentum bekannt geworden, hatte sich zuerst dem alten Einsiedler Palämon angeschlossen; später (340) gründete er zu Tabennisi am rechten Ufer des Nils in der Oberthebais eine religiöse Genossenschaft, die das erste eigentliche Kloster (Koinobion) bildete³⁷². Außerdem stiftete er noch acht andere Klöster für Männer und gab ihnen eine gemeinsame Regel. Das Hauptkloster hatte noch bei Lebzeiten des Pachomius 3000 Mönche, später 7000; in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zählte das ganze Institut 50 000. Alle Klöster standen in enger Verbindung und jedes unter einem Abt (Abbas, Archimandrit)³⁷³. Der Generalabt war Vorstand des ganzen Vereins und nahm von Zeit zu Zeit Visitationen in den Klöstern vor. Die Mönche waren in verschiedene Klassen nach ihren Geschäften und Gewerben mit besondern Aufsehern eingeteilt und lebten vom Ertrage ihrer Handarbeiten, besonders des Korbflechtens, wozu ihnen das Schilfrohr des Nils diente, dann des Webens von Matten und Decken, des Schiff- und Ackerbaues³⁷⁴. Zweimal im Jahre kamen alle Vorgesetzten der einzelnen Klöster im Hauptkloster zusammen, wo sie über ihre Amtsführung berichteten und die Versöhnung aller mit Gott und unter sich feierten. Die Aufnahme in den Orden erfolgte nach strenger Prüfung (Noviziat) und nach geleistetem Gelöbniß, die Regel treu zu beobachten. Hie und da traten auch Priester ein, anfangs noch wenige. Der hl. Pachomius stiftete auch zwei Nonnenklöster³⁷⁵, die von den Mönchsklöstern aus mit dem Nötigen versorgt wurden, während jene wieder für diese arbeiteten. An der Spitze stand eine Vorsteherin, Mutter (Ammas), auch Äbtissin genannt³⁷⁶. Sie trugen einen Schleier, oft auch einen eigenen Kopfschmuck (Mitella). Die Schwestern des hl. Antonius und des hl. Pachomius waren ebenfalls Nonnen und standen Frauenklöstern vor³⁷⁷, die bis zum Ende des

³⁷² Die Lauren (von λαῖρος, λαῖρα, weiter Platz, Straße, vgl. Evagr. Schol., Hist. eccles. 1, 21) waren eine Art Dorf bildende Mönchshütten oder kleine Häuschen, in denen jeder für sich wohnte; die Klöster (μοναστήρια, φροντιστήρια, μανδραί, monasteria, claustra) waren größere Häuser für das Zusammenleben (ὁ κοινὸς βίος, woher κοινόβιον, coenobium, daher Koinobiten, auch Synoditen).

³⁷³ Von Mandra hieß der Abt (ἄββας, ἡγούμενος) auch Archimandrit.

³⁷⁴ Um 396 hatte jedes ägyptische Kloster sein eigenes, von Mönchen erbautes Schiff. Palladius fand in dem Kloster Panopolis unter 300 Mönchen je 15 Gerber und Schneider, 7 Schmiede, 4 Zimmerleute, 12 Kameltreiber. Jedes Kloster hatte seinen eigenen Verwalter, der für die leiblichen Bedürfnisse aller sorgte und die gefertigten Arbeiten verwertete. Diese Verwalter standen unter einem am Hauptkloster angestellten Oberverwalter (μέγας οἰκονόμος). Was übrig blieb, wurde an Arme, Kranke usw. verteilt. Hieron., Praef. in Reg. S. Pach.

³⁷⁵ Nonnen = ascetriae, monastriae, monachae, sanctimoniales, castimoniales, dann nonnae (koptisch = castae).

³⁷⁶ Pallad., Hist. Laus. c. 34 42.

³⁷⁷ Antonius freute sich (nach Athan., Vita Antonii n. 54) βλέπων τὴν ἀδελφὴν ἡγρώσασαν ἐν παρθενίᾳ καὶ καθηγουμένην τε καὶ αὐτὴν ἄλλων παρθένων.

4. Jahrhunderts in Ägypten so zahlreich waren wie die Männerklöster. Die hl. Synkletia und ihre Schwester übten auf Witwen und Jungfrauen eine ähnliche Wirkung aus wie Antonius und Pachomius auf die Männer³⁷⁸. Ein anderer bedeutender Vertreter des ägyptischen Mönchtums war Schenute (Schnudi, Sinuthius), der 388 Vorsteher zweier von seinem Oheim gegründeten Klöster, eines Männer- und eines Frauenklosters, bei Atribis (Atripe) wurde. Er begleitete 431 Cyrill von Alexandrien nach Ephesus zum Konzil und starb 466³⁷⁹. Das Klosterleben breitete sich rasch von Ägypten nach Palästina aus, wo im 4. Jahrhundert zahlreiche Mönchs- und Nonnenklöster entstanden. Ein großer Förderer des Klosterlebens war hier der hl. Euthymius, der 398, schon Priester, nach Jerusalem kam, sich in der Laura von Pharan in der Nähe der Stadt niederließ, dann 420 eine neue Laura an der Straße nach Jericho gründete († 473)³⁸⁰.

Dieses Ordensleben, bald als philosophisches und englisches Leben bezeichnet³⁸¹, fand von Ägypten und Palästina aus rasch in Syrien Aufnahme. Bei Edessa zeichneten sich die Mönche Julian, Daniel und Simeon aus; an sie schlossen sich Jakob von Nisibis, Marcian von Cyrus, Maro, Publius und viele andere hochgefeierte Mönche an. Von Syrien aus kam das Koinobitenleben nach Mesopotamien, Persien und Armenien. Bischof Eustathius von Sebaste (oben S. 426) war ein besonderer Förderer des Mönchtums. Es breitete sich immer mehr aus, nicht bloß in Wüsten und auf Bergen, sondern auch in bevölkerten Gegenden, obschon die strengerer Stifter der Einsamkeit stets den Vorzug gaben. Noch im 4. Jahrhundert entstanden blühende Klöster am Berge Sinai und in der Wüste Raithu nahe beim Berge Horeb³⁸². In Kappadozien wurde der hl. Basilius († 379) gefeierter Ordensstifter und gab dem Mönchtum mehrfach eine neue Richtung. Schon früher hatte er die Klöster Ägyptens und des Orients besucht; als Priester stand er selbst einem Kloster in Cäsarea vor, entwarf

³⁷⁸ Vita S. Synclet., inter Opp. Athan. (Migne, Patr. gr. 28, 1488 f.). Acta SS. Bolland. 15. Ian. S. 242 f.

³⁷⁹ Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums (Texte und Untersuchungen, N. F. X, 1), Leipzig 1903.

³⁸⁰ Vailhé, St. Euthyme le Grand, moine de Palestine, 376—473: Revue de l'Orient chrét. 1907—1909 (zahlr. Art.). Génier, Vie de St. Euthyme le Grand. Les moines et l'église en Palestine au 5^e siècle, Paris 1909.

³⁸¹ Der Mönch war ὁ τῶν ἀγγέλων βίον ἐλόμενος (Basil., Serm. ascet. n. 2, bei Migne a. a. O. 31, 873), sein Leben βίος ἀγγελικός, ἀγγελικὴ πολιτεία (Offic. gr. bei Goar, Eucholog. 468 472), φιλοσοφία ὑψηλή (Greg. Nyss., Or. catech. c. 18), φιλοσοφία ἀληθής (Chrys., De sacer. 1, 3). Χορὸς φιλόσοφος nennt Gregor von Nazianz (Or. 19, n. 16, ed. Par. S. 374) die Schar der Mönche, deren Wandel er beschreibt. Vgl. noch Greg. Naz., Or. 2, n. 5—7, S. 13 f.; Chrysost., De sacer. 3, 17; Sozom. a. a. O. 1, 12; Basil., Const. ascet., Prooem. (Migne, Patr. gr. 32, 1321).

³⁸² Sozom. a. a. O. 3, 14. Socr. a. a. O. 4, 23 f. Sozom. a. a. O. 1, 12 14; 3, 14; 6, 28—34. Hieron., Ep. 107 ad Laet.: De India, Perside, Aethiopia monachorum quotidie turmas suscipimus. Vgl. Peregrinatio S. Silviae (Aetheriae), ed. Geyer, Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII, Wien 1898.

für seine Schüler bestimmte Regeln, indem er sich dabei vollständig auf den Boden des Gemeinschaftsideals stellte. Er erbaute in den Wüsten des Pontus mehrere Klöster und förderte in ihnen mit allem Eifer eine strenge und geregelte Zucht³⁸³. Während die Pachomiusregel mehr das äußere Zusammenleben der Mönche ordnete, hat Basilius mehr das innere, geistige Leben und dessen Förderung als Ausdruck des christlichen Vollkommenheitsideals im Zönobitentum begründet. Die Mönche sollten nichts ihr eigen nennen, weshalb Basilius ihnen auch Steuerfreiheit zu erwirken bemüht war³⁸⁴; sie sollten in Kleidung, Nahrung, Wohnung und Schlaf auf das Notwendige beschränkt sein³⁸⁵, die Reinheit und Keuschheit vor allem pflegen³⁸⁶, in christlicher Liebe miteinander verkehren und sich gegenseitig fördern, die Ohren stets offen halten zum Gehorsam, ihren eigenen Willen aufgeben und ganz ihrem Obern sich unterwerfen, wie die Heiligen sich Gott unterwarfen. Im Gehorsam fand Basilius das Wesentliche und Wichtigste des Mönchslebens, und durch ihn hatte sein Institut festen Bestand, so daß die Basilianer in der griechischen Kirche das geworden sind, was nachher in der lateinischen die Benediktiner. Es zeigte sich an vielen Orten und an verschiedenen Auswüchsen des Mönchtums, daß, wo der Gehorsam fehlte, keine wahre Zucht und keine Beharrlichkeit im Guten herrschte³⁸⁷.

Fortwährend erhielten sich noch Eremiten neben den Koinobiten³⁸⁸. Viele bildeten sich erst in einem Kloster und begaben sich dann in ihre Einsamkeit, wo sie in Zellen, Höhlen, auch in Grabmälern wohnten (Memoriten) oder auch ohne Wohnstätte auf Bergen lebten, sich bloß von Kräutern nährend, während andere sich für ihre ganze Lebensdauer in enge Zellen einschlossen (Inklusen, Reklusen)³⁸⁹.

³⁸³ Socr. a. a. O. 4, 21. Greg. Naz., Or. 42, n. 34 f. Basil., Regul. fusius et brev.; Constit. monast.; Ep. 22 de perfect. vitae monast. (Migne, Patr. gr. 31, 322 f.; 32, 288 f.). S. oben S. 425.

³⁸⁴ Basil., Ep. 284 (Migne a. a. O. 32, 1020).

³⁸⁵ Über die Armut vgl. Basil., Sermon. de renunc. saeculi n. 2; Sermon. ascet. und sonst (Migne a. a. O. 31, 632 877 881 f.; 32, 225 1140 1180).

³⁸⁶ Ebd. 31, 873.

³⁸⁷ Über den Gehorsam Basil., De renunc. saec. n. 2 3; Sermon. ascet. n. 3, ed. Par. S. 876; Reg. fusius tract. q. 30 31, S. 993; Constit. monast. c. 19, S. 1388; c. 22 27, S. 1401 f. 1407: „Wie ein Instrument ohne den Künstler sich nicht bewegen kann, wie ein Glied nicht einen Augenblick vom Ganzen des Leibes zu trennen ist, so darf auch der Aszet nichts tun oder vollbringen gegen oder ohne das Urteil des Vorgesetzten.“ Reg. fus. q. 114, S. 1160 heißt es: „Wenn etwas, was dem Gesetze Gottes entspricht oder nicht zuwider ist, befohlen wird, so ist dem Befehl wie einem Gebote Gottes zu gehorchen; ist aber das Befohlene dem Gebote Gottes zuwider oder zur Sünde führend, so hat man sich an Apg. 5, 29 zu halten.“ Vgl. noch Reg. brev. q. 119 138 166 f., S. 1161 f. 1173 f. 1192 f. Daß nicht alle Mönche selig werden, zeigt Basil., De renunc. saec. n. 9 (Migne a. a. O. 31, 645).

³⁸⁸ Über die Vorzüge des Klosterlebens vor dem der Eremiten Basil., Reg. fus. q. 72.

³⁸⁹ Von den inclusi, reclusi, ἐγκλειστοί (Goar, In Theophan. II 509, Bonner Ausg.) sind die Kalybiten (von καλύβη, Hütte) nicht wesentlich verschieden.

Manche kamen so zu einem unglaublichen Grade von Abtötung, namentlich deren Haupt, der ältere Simeon († 459), der 30 Jahre lang auf einer 36 Fuß hohen Säule bei Antiochien stand, von unzähligen Menschen angestaunt, von Kaiser Theodosius II. hochgeehrt ward und ganze Nomadenstämme bekehrte³⁹⁰. Solche Beispiele fanden indessen seltener Nachahmung, und die erfahrensten Männer gaben mit Recht dem gemeinschaftlichen Leben vor dem der Eremiten den Vorzug. Dagegen gab es ungeordnete Mönchshaufen, die ohne Regel und ohne Unterwerfung unter einen Obern bettelnd umherzogen, oft das Fasten mit Völlerei vertauschten, einander heftig bekämpften, sich wildem Fanatismus hingaben oder auch in Häresie verfielen. Solcher Art waren in Ägypten die Sarabaiten, in Syrien die Remoboth, in Mesopotamien die Pabulatores (βοσκοί, Weidende)³⁹¹. Gegenüber solchen Ausschreitungen suchte man das Koinobitenleben zu fördern, die Mönche unter die bischöfliche Aufsicht zu stellen, durch Belehrung und Gesetze auf sie einzuwirken. Auch die weltliche Regierung beschäftigte sich viel mit dem Mönchtum. Valens erließ 365 ein Gesetz gegen die dem Müßigange ergebenden, den Staatslasten sich entziehenden, die Religion bloß vorschützenden Mönche; er suchte sogar das Mönchtum überhaupt, weil es seinen Bestrebungen zu Gunsten des Arianismus entgegenwirkte, auszurotten, was aber bei dessen großer Verbreitung und fester Grundlage nicht gelang. Theodosius I. verbot 390 den Mönchen, sich in den Städten anzusiedeln, nahm aber 392 dieses Verbot zurück³⁹². Von da an wurden in den Städten viele Klöster gegründet, besonders in Konstantinopel, wo auch die Wissenschaften gepflegt wurden und viele junge Männer ihren Unterricht erhielten³⁹³.

³⁹⁰ Über die Styliten Theodor. Lect., Hist. eccles. I, 18; Evagr. Schol., Hist. eccles. I, 13; 6, 28. Uhlemann, Symeon der erste Säulenheilige in Syrien, Leipzig 1846. Zingerle, Leben und Wirken des hl. Symeon Stylites, Innsbruck 1835. H. Delehaye, Les Stylites: Compte rendu du 3^e Congr. scient. des cathol., Brüssel 1895, Sciences histor. 191—232; Les Saints Stylites (Subsidia hagiographica 14), Brüssel 1923.

³⁹¹ Über Sarabaiten, Remoboth, βοσκοί Hieron., Ep. 18, al. 22, n. 15; Ambr., Serm. 65; Cassian., Collatio 18, 4 7; Chrysost., Ad Stagyr.; Pallad., Hist. Laus. c. 31 33 39 95; Epiph., Haer. 86; Evagr. a. a. O. I, 21; Socr. a. a. O. 6, 33; Isid. Pelus., Ep. I, 1, n. 314.

³⁹² Cod. Theod. XII 1, a. 365. Oros., Hist. eccles. 8, 33. Theodos. L. 1 2 de monach. in Cod. Theod. Justinian (Nov. 5, c. 1) wiederholte die Bestimmung des Conc. Chalc. can. 4, verordnete das dreijährige Noviziat (ebd. c. 2; Nov. 123, c. 35), verbot den Mönchen und Nonnen, ohne Erlaubnis und Segen der Obern das Kloster zu verlassen, außerhalb desselben zu schlafen, das Gemeinleben aufzuheben, die Klausur oder die Keuschheit zu verletzen, den Ordensstand aufzugeben und von einem Kloster zum andern zu gehen (Nov. 5, c. 3 f.; Nov. 123, c. 36—42). Er untersagte ferner, daß Männer- und Frauenklöster verbunden werden (L. 44 Cod. I. 3 de Episc. et cler.), daß Eltern ihre Kinder wegen Eintritts in ein Kloster enterben, sowie daß Laien und besonders Schauspieler Ordenskleider anlegen (Nov. 123, c. 42 44), und gab Vorschriften über die Abtwahl (L. 44 Cod. a. a. O.; Nov. 123, c. 34).

³⁹³ Chrysost., Adv. impugnat. vitae monast. I, 3, c. 12 f.

Berühmt waren in der Kaiserstadt besonders die Akoimeten (Schlaflose, weil sie das ununterbrochene Lobgebet Gottes pflegten), deren Kloster zu Beginn des 5. Jahrhunderts von Alexander, dem Stifter der Akoimeten, gegründet wurde; ferner das um 462 vom ehemaligen Konsul Studios gegründete Kloster *Studion* mit einer dem Täufer Johannes geweihten Kirche³⁹⁴. Viele Vornehme, namentlich in kaiserliche Ungnade gefallene Würdenträger, traten in die Klöster ein³⁹⁵; aber schon im 5. Jahrhundert kam es vor, daß dem Hofe mißliebige Personen oder Thronprätendenten zum Eintritt genötigt wurden. Mit dem Eremitenleben schien der geistliche Stand nicht verträglich, und auch das Verbot der absoluten Ordinationen war der Erhebung der Mönche in den geistlichen Stand entgegen. Indessen hatten die zahlreichen Klöster bald einen oder zwei Geistliche für ihren Gottesdienst, und in den Städten wurde die Zahl der Priestermonche (Hieromonachi) sehr groß, wenn auch die Mehrzahl im Laienstande verblieb und noch auf dem Konzil von Chalzedon (451) zu diesem gerechnet ward. Dieses Konzil nahm einerseits die Klöster in besondern Schutz und verbot, die vom Bischof eingeweihten Ordenshäuser wieder in weltliche Wohnungen umzuwandeln (can. 24), anderseits untersagte es die Gründung neuer Klöster ohne bischöfliche Erlaubnis, das Umherschweifen und Führen fremder Geschäfte durch Mönche und unterwarf sie durchaus den Bischöfen (can. 4). Umherschweifende Eremiten, die schwarz gekleidet und mit langen Haaren in die Städte kamen, sollten nach dem trullanischen Konzil (can. 42) aus diesen verwiesen werden, wenn sie nicht mit geschorenem Haare und im Ordenskleide in ein Kloster eintreten wollten. Auch anderweitig beschäftigte sich die synodale Gesetzgebung mit den Mönchen und Nonnen, indem zahlreiche Vorschriften erlassen wurden über die Bedingungen der Zulassung in die Klöster, über die Lebensweise der Ordensleute u. dgl.

Die ersten Mönche hatten keine eigentümliche Kleidung; erst die Jünger des Pachomius unterschieden sich in der Tracht von den Laien³⁹⁶. Die Kleider waren regelmäßig schwarz; die ärmellose Tunika (Kolobium) ward nicht mehr abgelegt, solange sie noch gebraucht werden konnte; über der Tunika trugen die Mönche noch einen Mantel von Ziegenfellen, die Melote³⁹⁷. Auf völlige Armut und Handarbeit ward strenge ge-

³⁹⁴ Theodor. Lect. a. a. O. I, 17. Niceph. Call., Hist. eccles. 15, 23.

³⁹⁵ Ioann. Malalas, Chronogr. I. 14. Theodor. Lect. a. a. O. I, 37. Nilus, Ep. I, I, n. I.

³⁹⁶ Ordenshabit τὸ ἄγιον σχῆμα, das κουκούλιον; vgl. S. Maxim. Confess., De variis scripturae sacrae quaestionibus ac dubiis q. 67 (Migne, Patr. gr. 90, 840 f.). Goar, Euchol. gr. S. 468 f. 488. Bei Theodoret, Hist. rel. c. 5 (Migne a. a. O. 82, 1356) wird von Publius erwähnt, daß er als Bischof τὴν ἀσκητικὴν σιῦραν καὶ τὸν ἐξ αἰγείων τριχῶν κατεσκευασμένον χιτῶνα beibehielt. Nach Pallad., Hist. Laus. c. 52 trug Abt Apollo den Lebiton, den andere Kolobion nennen.

³⁹⁷ Die Melote (nach Hebr. 11, 37), auch bei Cassian., Collat. I, 11 und Hieron. Ep. 22 ad Eust. genannt.

drungen; viele teilten vor dem Eintritt ihr Vermögen unter die Armen aus; nach der endgültigen Aufnahme fielen die Erwerbungen der einzelnen dem Kloster zu. Manche Klöster Ägyptens besaßen nicht einmal Güter als Eigentum. Der Müßiggang wurde bekämpft; zu den körperlichen Arbeiten kamen Betrachtung, Schriftstudium und Gebet. Das Leben der Kontemplation ward von den Vätern nachdrücklich verteidigt, und außerdem erschienen treffliche asketische Schriften von tüchtigen Mönchen, die den jüngeren zur Belehrung dienten. Viele Mönche brachten es in der Schriftauslegung sehr weit; selbst berühmte Lehrer der Kirche suchten sich unter deren Leitung weiterzubilden (Basilius, Gregor von Nazianz, Hieronymus usw.). Zu Tabennisi und in andern Klöstern waren abends und um Mitternacht gemeinsame Andachten mit je zwölf Psalmen, dann Lektionen und Gebeten; am Sonntag ward die Eucharistie gefeiert. Die meisten Mönche fasteten fünf Tage in der Woche und genossen nur Wasser und vegetabilische Nahrung. Die Äbte handhabten die Disziplin, verhängten Strafen, ordneten die Andachten an, gaben den Schwachen und Kranken Erleichterungen. Bei der großen Anzahl von Mönchen, deren Ägypten um 372 allein fast 100 000 gezählt haben soll, wie von Nonnen, von denen nach Theodoret³⁹⁸ oft 250 in einem Kloster lebten, gab es allerdings auch nicht wenige, die ohne innern Beruf, fortgerissen von der allgemeinen begeisterten Strömung oder von Nachahmungssucht oder auch in Selbsttäuschung befangen, den schwierigen Stand wählten, und scheinheilige Müßiggänger, die als ehrgeizige Stellenjäger sich eindrängten. Aber abgesehen davon, daß an ihnen ihre edleren Genossen Gelegenheit hatten, sich in der christlichen Geduld zu üben und sie zu bessern, leisteten im großen und ganzen auch die orientalischen Klöster Bedeutendes durch das Beispiel ihrer Entsagung, durch Gastfreundschaft und Wohltätigkeit, durch den Unterricht der Jugend, durch Anleitung zum eifrigen Gebet. Gerade sehr zurückgezogene Asketen gaben oft Hilfesuchenden Rat und Trost, hielten durch ihr Ansehen die Mächtigen, selbst die Kaiser, von Härten und Grausamkeiten zurück, regten sie zu den edelsten Taten an und förderten in ihnen menschliche und christliche Gesinnung. Sie ergänzten viele Lücken im damaligen kirchlichen Leben und entsprachen nach ihrem Streben und Wirken dringenden Bedürfnissen ihrer Zeit.

B. Das abendländische Mönchtum vor dem hl. Benedikt.

Das Mönchsleben wurde in Italien zuerst wahrscheinlich durch Athanasius bekannt, der 340 in Rom eine Zuflucht suchte. Die Neigung zu diesem Stande weckten nicht nur die bereits vorhandenen Asketen beiderlei Geschlechts, sondern auch seine Erzählungen aus dem Leben des großen Antonius. Eusebius von Vercelli, der die Klöster der Thebais in der Verbannung kennen lernte, wirkte seit seiner Rückkehr in demselben Sinne und soll eine Gemeinschaft von Kleriker-Mönchen gegründet haben, die er selbst leitete³⁹⁹. Auch Ambrosius gründete ein Kloster in Mailand, das er stets beschützte⁴⁰⁰. Hieronymus traf in Rom bereits mehrere

³⁹⁸ Hist. relig. c. 30 (Migne, Patr. gr. 82, 1493).

³⁹⁹ Ambros., Ep. 63; Serm. de nat. S. Euseb. n. 4.

⁴⁰⁰ August., Conf. 8, 9; De mor. eccles. cath. n. 33. Ambros., Ep. ad Marcellin.; De virg. 3, 1.

Vereinigungen von Aszeten, wie solche auch auf den kleineren Inseln Italiens und in Dalmatien bestanden. Er gewann für das Ordensleben Männer und Frauen aus den vornehmsten Familien, die Senatoren Pammachius und Petronius, die Fabiola, Demetrias, Marzella, Paula nebst ihren Töchtern Eustochium und Bläsilla, die beiden Melanien, die meist auch eine ausgezeichnete Bildung besaßen⁴⁰¹. Von diesen Kreisen wurden Klöster bei Bethlehem unter Leitung des Hieronymus gestiftet, wie aus ähnlichen Kreisen das Kloster bei Jerusalem hervorging, dem Rufinus vorstand. Von Italien ging dieses aszetische Leben nach Gallien über. Hier gründete der heilige Bischof Martin von Tours († 401) die erste klösterliche Niederlassung bei Poitiers, dann bei Tours eine zweite (Marmoutier — *maius monasterium*), sowie noch andere; bei seinem Leichenbegängnisse fanden sich in Gallien bereits 2000 Mönche⁴⁰². Johann Cassian, aszetischer Schriftsteller, stiftete um 410 das Kloster St. Viktor von Marseille; Honoratus, seit 426 Bischof von Arles, etwas früher (405) auf der Insel Lerin an der südfranzösischen Küste ein ebenso berühmtes Zönobium (Lerin, St.-Honoré). Diesen Klöstern folgten bald andere nach, die ebenso rasch bevölkert wurden und in denen die bedeutendsten Missionare und Bischöfe ihre Bildung erhielten. In Afrika wirkte für das Ordensleben, obschon es anfangs weniger Anklang fand, der unermüdliche Augustinus, der eine Anleitung für Nonnen schrieb, die Klöster zu Karthago, Tagaste, Hippo beschützte, sie gegen die Donatisten verteidigte und selbst mit seinen Geistlichen ein klösterliches Leben führte. Von Afrika aus gelangte das Institut nach Spanien⁴⁰³. Auch im Abendlande waren die Klöster, und zwar noch mehr als im Orient, Schulen und Bildungsanstalten.

Das Mönchtum fand bald nach seiner Ausbreitung im Abendlande auch Gegner, die besonders die Vorzüge und die höhere Vollkommenheit des ehelosen Lebens angriffen und im Zusammenhange damit auch die stete Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria bekämpften. So trat der römische Mönch Jovinian als Gegner des Fastens und der guten Werke sowie des ehelosen Standes und des Mönchslebens auf. Statt einigen Auswüchsen des von den edelsten Gliedern der Kirche geförderten Mönchtums entgegenzutreten, verwarf er die Sache selbst und behauptete sogar, der jungfräuliche Stand habe durchaus keinen Vorzug vor dem ehelichen, die Enthalt-

⁴⁰¹ Hieron., Ep. 96 ad Princip. de laud. Marcellae; De morte Fabiol. ep. 84 (al. 30). Ambros., Hexaem. 3, 5. Grützmacher, Hieronymus I—III, Leipzig 1901—1908. Card. Rampolla del Tindaro, S. Melania giuniore, Rom 1905. G. Goyau, Ste. Mélanie („Les Saints“), Paris 1908. H. Delehaye, S. Melaniae iunioris acta graeca: Anal. Bolland. 1903, 5 ff. Vgl. A. d'Alès: ebd. 1906, 401 ff. A. de Persico, S. Melania giuniore, Turin 1911. P. Lagrange, Histoire de Ste. Paule⁷, Paris 1901. R. Genier, Ste. Paule („Les Saints“), Paris 1917.

⁴⁰² Sulpic. Sever., Vita S. Mart., besonders c. 7 10. Greg. Turon., De mirac. S. Mart. 4, 30.

⁴⁰³ Synode von Saragossa 380, can. 6 8.

samkeit von Speisen und das Fasten seien völlig wertlos, die in der Taufe empfangene Gnade sei unverlierbar, alle Belohnungen im ewigen Leben seien völlig gleich, wie auch der Beruf und die Würde aller Getauften. Die Heiligkeit war ihm nur eine Bewahrung der einmal empfangenen Gnade, nicht eine durch treue Mitwirkung erlangte Vermehrung der Gnade; alle wahren Christen erschienen ihm darin ganz gleich. Die Kirche dachte er sich mehr als unsichtbar; den Unterschied zwischen läßlichen und Todsünden ließ er nicht gelten; die guten Werke betrachtete er als mit gewisser Notwendigkeit aus dem Glauben entspringend; die Ehe suchte er überall zu empfehlen, auch für Geistliche. Einige Mönche und Nonnen hingen ihm an. Papst Siricius verurteilte ihn nebst acht seiner Anhänger 390 auf einer römischen Synode; dasselbe tat Ambrosius von Mailand, der ihn nebst seinem Anhang vertreiben ließ. Hieronymus schrieb gegen ihn 392 ein Werk in zwei Büchern; nachher um 400 Augustin die Schrift „De bono coniugali“, worin er die Ehe als etwas Gutes, den keuschen ehelosen Stand aber als das Bessere nachwies⁴⁰⁴. Um 396 traten in Oberitalien die Mönche Sarmatio und Barbatianus auf, die Jovinians Grundsätze eingesogen hatten; sie hatten ihr Kloster verlassen und die gerade ihres Bischofs beraubte Gemeinde von Vercelli beunruhigt. Diese ward aber von Ambrosius gewarnt, und die Anstrengungen der beiden Irrlehrer blieben erfolglos. Gleichgesinnt, aber noch heftiger war Vigilantius aus Casère in Gallien, Priester in Barcelona, der früher (um 396) in Palästina gelebt hatte und nach 400 den Zölibat, das Fasten, die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, die Nachtwachen und die Festlichkeiten bei den Gräbern der Märtyrer, das Anzünden von Wachskerzen beim Gottesdienste, die Sendung von Almosen nach Jerusalem und das Mönchtum bekämpfte. Die Fürbitten der Heiligen nannte er wirkungslos, ihrer Verehrer Aschen- und Götzendiener. Seine Schrift sandten Riparius und Desiderius dem Hieronymus zur Widerlegung, der sich auch 406 dieser Aufgabe unterzog⁴⁰⁵.

Den Irrtum, daß Maria nicht stets Jungfrau war, brachten noch andere Häretiker vor, die ebenfalls den Vorzug des jungfräulichen vor dem ehelichen Stande bestritten. So der römische Laie Helvidius, den Hieronymus 383 bekämpfte, zumal bezüglich der Behauptung, Maria habe nach der Geburt Jesu noch andere Kinder geboren⁴⁰⁶. Ferner der Bischof Bonosus von Sardika (390), dem von einigen die trinitarische Irrlehre des Photinus (oben S. 393 f.) zur Last gelegt ward. Ambrosius von Mailand und Papst Siricius traten gegen ihn und seine Anhänger (Bonosianer) auf; Papst Innocenz I. gewährte diesen später Dispensation bezüglich ihrer Weihen⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Haller, Jovinianus (Texte und Untersuchungen, N. F. II, 2), Leipzig 1897. Goebel, Jovinianus und seine Ansicht vom Verhältnis des Wiedergeborenen zur Sünde (Progr.), Posen 1901. Fr. Valli, Un eretico del sec. IV (Jovinian), Turin 1925.

⁴⁰⁵ Hieron., Ep. 61 adv. Vigilant.; Ep. 109 adv. Vigilant. Schmidt, Vigilantius und sein Verhältnis zu Hieronymus, Münster 1860. Nijhoff, Vigilantius (Dissert.), Groningen 1897.

⁴⁰⁶ Hieron., Adv. Helvid. de perpetua virginitate beatae Mariae. Vgl. August., De haer. c. 84.

⁴⁰⁷ Walch, De Bonoso haer., Göttingen 1754. Ambros., De institutione virginis. Siricius, Ep. 9 (Constant., Ep. Rom. Pont. 676 f.). Innoc. I., Ep. 17, c. 9 (Constant. a. a. O. 835). Über die Synode von Capua 391 und das Conc. Arelat. II. 443 oder 452, die sich mit Bonosus und den Bonosianern beschäftigten, vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 52 f. 300.

14. Der liturgische Gottesdienst im 4. Jahrhundert.

A. Taufe und Katechumenat.

Die Taufe ward wie früher (oben S. 331 f.) nach vorgängigem Katechumenat erteilt, das in einigen Kirchen drei, in andern zwei Jahre dauerte, für jüdische Katechumenen in Gallien 506 durch die Synode von Agde (can. 34) sogar auf acht Monate herabgesetzt ward. Gegen das Verschieben der Taufe, das in der strengen Auffassung der sittlichen Verpflichtungen der Getauften seinen Grund hatte, mußten die Väter der griechischen Kirche öfters ihre mahnende Stimme erheben⁴⁰⁸. Bei Gefahr des Todes erteilte man die Taufe so rasch als möglich, sah aber die Klinikertaufe nur ungern. Die Katechumenen blieben in dem Stadium der Vorbereitung auf die heilige Taufe, bis sie sich zu deren Empfang meldeten und vom Klerus nach vorher angestellter Prüfung zur Aufnahme in die Kirche würdig befunden wurden. 40 Tage vor Ostern trug man die Namen der Kompetenten ein; Fasten, Gebet, Prüfungen (Skrutinien), Exorzismen während der vierzigtägigen Fastenzeit gingen der Taufe voraus⁴⁰⁹. In Rom war die Hauptprüfung am Mittwoch der vierten Fastenwoche. Die Kompetenten wurden sowohl vom Klerus als von ihren Paten mit dem Kreuze an Stirn und Brust bezeichnet; man gab ihnen (in Afrika wiederholt) geweihtes Salz (Mk 9, 48) in den Mund, bisweilen auch Milch und Honig. Zu den Zeremonien kamen die Anhauchung (Insufflation) nach dem Exorzismus, das Berühren der Ohren unter Aussprechen des Wortes Ephpheta (Mk 7, 34), die Salbung, die Verlesung des Eingangs der vier Evangelien, auch (in Italien) die Darreichung eines Geldstücks zur Erinnerung an das jedem anvertraute Talent (Lk 19, 12 ff.), die Darreichung eines weißen Gewandes nach dem Taufbade. Das Symbolum des Glaubens und das Vaterunser mußten die Katechumenen dem Gedächtnis einprägen und feierlich vortragen. Erst nach der Taufe ward der Unterricht in der Osterwoche beendet durch Einführung in die tiefere Kenntnis der Sakramente der Kirche (mystagogische Katechesen)⁴¹⁰. Die sog. Arkandisziplin (oben S. 332 f.) erhielt sich bis in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts im Orient sowohl wie im Abendlande; sie verschwand mit dem Heidentum. Den Unterricht

⁴⁰⁸ Basil., Hom. cohort. ad s. bapt. (Migne, Patr. gr. 31, 424 f.). Greg. Naz., Or. 40 (ebd. 36, 390 f.). Chrysost., In Act. hom. 1, n. 6 (ebd. 60, 23). Greg. Nyss., De bapt. (ebd. 46, 425 f.). Vgl. F. J. Dölger, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme: 19. Suppl.-Heft der Röm. Quartalschrift (Rom 1913) 429 ff.

⁴⁰⁹ Es gab keine Katechumenatsklassen; unterschieden werden nur diejenigen aus den Katechumenen, die zu Beginn der Quadragesima zum Empfang der Taufe an Ostern zugelassen wurden (φωτισζόμενοι, competentes, electi).

⁴¹⁰ Über den Katechumenenunterricht vgl. Cyrill. Hier., Catech. 23 (die fünf letzten die mystagogischen). August., De catechizandis rudibus; Serm. 56—59; Serm. 212—215. Gaudent. Brix., Tract. 1—10. Recitatio symboli Conc. Laod. can. 46.

leitete oft der Bischof selbst, meistens jedoch eigens dazu bestellte Priester, auch Diakonen, auf unterster Stufe Lektoren. Die feierliche Taufe nahm auch jetzt noch wo möglich der Bischof mit den Priestern in Taufkapellen (Baptisterien) in der Nacht von Ostersonntag auf Ostern oder in der Nacht vor Pfingsten, später in einzelnen Gegenden auch am Epiphaniestag vor⁴¹¹; in Landkirchen taufte die Priester. Taufen durch Laien sah man im Orient nur ungern. Als später meist nur noch Kinder getauft wurden, zog man die früher zu verschiedenen Zeiten vorgenommenen Zeremonien zu einer Handlung zusammen. Die Taufe selbst ward (ausgenommen bei Kranken) überall durch dreimalige Untertauchung erteilt; man hielt im Orient um so mehr daran fest, als Eunomius, der bloß auf den Tod Christi taufte, die einmalige Untertauchung einführen wollte. Im Abendlande erklärte später Gregor d. Gr. letztere für hinreichend und empfahl sie den Spaniern zum Gegensatz gegen die Arianer, die drei Abstufungen der Gottheit vertraten; diesen Rat machte 633 die vierte Synode von Toledo zum Gesetze⁴¹². Das Taufwasser wurde besonders geweiht und bald auch mit Chrisma vermischt. Genau wurden die Häretiker unterschieden, deren Taufe als gültig oder als ungültig angesehen ward⁴¹³.

Mit der feierlichen Taufe wurde die Firmung (*consignatio*, Salbung) erteilt. Im Orient konnten auch Priester die Firmung spenden; im Abendlande taten dies regelmäßig die Bischöfe, die Priester später nur mit spezieller päpstlicher Bevollmächtigung, wie sie z. B. Gregor d. Gr. den Priestern auf Sardinien gab. Aber sowohl bei den Lateinern als bei den Griechen mußte das Chrisma, das schon Cyrill von Jerusalem als heilig erklärte und mit dem eucharistischen Brote verglich, vom Bischof geweiht sein; später behielten sich im Orient die Patriarchen diese Weihe vor. Im Abendlande weihte es gewöhnlich der Bischof mit den andern heiligen Ölen am Gründonnerstag⁴¹⁴. Die Firmung galt gleich der Taufe für unwiederholbar; die von Häre-

⁴¹¹ Über die Taufzeiten vgl. Leo M. (447), Ep. 16, c. 5 6; (459) Ep. 168, c. 1. Gelas., Ep. 14, c. 10, ed. Thiel S. 368. Wo keine Gefahr war, verschob man die Taufe bis Ostern (Karsamstag).

⁴¹² Über die Taufe des Eunomius siehe Socr., Hist. eccles. 5, 24. Sozom., Hist. eccles. 6, 26. Theodoret, Haer. fab. 4, 3. Epiph., Haer. 76. Greg. Nyss., C. Eunom. I. 11, fin. (Migne, Patr. gr. 45, 881). Dagegen wird die trina immersio eingeschärft. Can. apost. 49, al. 50. Cyrill. Hier., Catech. 20, n. 4. Greg. Nyss., In bapt. Chr. (Migne, Patr. gr. 46, 585). Über die una immersio Greg. M., Ep. I. 1, n. 43 ad Leandr. Hisp. Conc. Tolet. 4 (633) can. 6.

⁴¹³ Über die Häretikertaufen Conc. Nic. can. 8 (bei Novatianern gültig), can. 19 (bei Paulianisten ungültig); Laod. can. 7 (für Quartodezimaner und Novatianer); Constantinopol. 382, can. 7 (fälschlich dem zweiten Konzil zugeschrieben, für Arianer und Macedonianer, gegen die Taufe der Eunomianer und Sabellianer).

⁴¹⁴ Cyrill. Hier., Catech. 21, bes. n. 4. Dion. Areop., De eccles. hier. c. 4. Conc. Laod. can. 48. Innoc. I., Ep. 1 ad Decent. c. 3, n. 6. Gelas., Ep. ad Episc. Lucan. Pacian., Serm. de bapt. n. 6 (die Chrismation von Todkranken durch Priester steht vereinzelt).

tikern erteilte Firmung ward ähnlich der Taufe behandelt. Es kam aber in den orientalischen wie auch in spanischen und gallischen Kirchen vor, daß zurückkehrende Häretiker, die man nicht taufte, doch die Salbung mit Chrisma und die Handauflegung erhielten, wie Arianer und Novatianer, während bei andern, wie Nestorianern und Monophysiten, die Abschwörung des Irrtums und die Ablegung des Glaubensbekenntnisses genügte⁴¹⁵.

B. Feier der Eucharistie.

Auf den uralten Grundlagen der apostolischen Zeit entwickelte sich der christliche Gottesdienst weiter (oben S. 333 f.). Mittelpunkt der Liturgie war für alle Zeit die eucharistische Feier, die seit dem 4. Jahrhundert immer mehr mit zahlreichen Zeremonien ausgestattet ward. Schriftliche Zusammenstellungen der liturgischen Formeln entstanden nach und nach im Orient wie im Okzident; man führte sie teils auf die Apostel als Ordner des Kultus, teils auf berühmte Kirchenvorsteher zurück. Nach und nach ward auch die Freiheit der Bischöfe in der Anordnung der liturgischen Akte, der Beifügung und Abkürzung von Gebetsformeln beschränkt, den Suffragankirchen die Einhaltung der Liturgie ihrer Metropole vorgeschrieben und auch eine größere Einheit angebahnt, während das Wesentliche überall von Anfang an das gleiche geblieben war. Wohl mußten Bischöfe und Priester die wichtigsten Formeln auswendig wissen; aber die längeren und oft wechselnden Gebete trugen sie aus Büchern vor, die eigens hierfür gefertigt wurden (Liturgien, Gebetsordnungen, Sacramentaria, Anaphorae genannt). Am besten bekannt ist von den orientalischen Liturgien des 4. Jahrhunderts die syrische, die in Antiochien und den zu dem Patriarchalsprengel dieser alten Metropole gehörenden Kirchen gebraucht wurde. Aus ihr entwickelten sich die Liturgien von Konstantinopel, Cäsarea, ferner die armenischen und persischen Formulare. Ägypten hatte seine eigenen Liturgien, die im Patriarchalsprengel von Alexandrien gebraucht wurden. Im Abendlande nimmt die römische Liturgie die erste Stelle ein; neben ihr treffen wir als zweite Hauptform gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts die gallikanische Liturgie, die in Oberitalien, Gallien, Spanien und auf den britischen Inseln in Gebrauch war und viele Berührungspunkte mit den orientalischen Kultusformen zeigt. Zu den liturgischen Büchern gehörten außer den Sakramentarien und den die Schriftlektionen und Benediktionen enthaltenden noch die Diptychen: mit Wachs überzogene Schreibtafeln, die die Namen der Lebenden und der Verstorbenen enthielten, deren beim Opfer gedacht ward⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Conc. Constantinopol. 382, can. 7 (drei Klassen von Häretikern).

⁴¹⁶ Die δίπτυχα (bis plicata) waren meist inwendig mit Wachs überzogen, aus Elfenbein (vgl. Cod. Theod. XV, 9, 11) oder andern Stoffen gearbeitet, ähnlich den

Die Unterscheidung der Messe der Katechumenen und der Gläubigen⁴¹⁷ bestand fort, solange sich die Disziplin der Katechumenen und Büsser erhielt, die nebst den Energumenen dem Hauptteile des Gottesdienstes, der eigentlichen Eucharistie, nicht beiwohnen durften⁴¹⁸. Der erste Teil der Meßfeier begann mit der Verlesung biblischer Stücke und Psalmengesang. Anfangs war die Auswahl der Lesungen dem Ermessen des Bischofs anheimgestellt; doch bildete sich bald eine feste Ordnung, die sich zum Teil aus den Kirchenfesten von selbst ergab. Nach und nach trat an die Stelle der fortlaufenden Lesung ganzer Bücher die von ausgewählten Stücken; nur bei den Griechen las man die vier Evangelien vollständig. Man schied später zum bequemeren Gebrauch der Vorleser die einzelnen Teile der Schrift in besondere Bücher — Evangelienbuch, Epistelbuch (der Apostel), Psalter und Lektionar aus dem Alten Bunde. In mehreren Kirchen kam eine Lektion aus dem Alten Testament vor, der dann eine aus den apostolischen Briefen, zuletzt aus dem Evangelium folgte; die römische Kirche hatte, besondere Tage ausgenommen, nur eine Bibellektion vor dem Evangelium⁴¹⁹. In

im gewöhnlichen Leben üblichen Schreiftafeln (Luk. 1, 63), die als Notizbücher oder Register (*fasti*) dienten. Die Namen der darin verzeichneten Geistlichen und Laien wurden beim Gottesdienst vom Ambon herab verlesen.

⁴¹⁷ Der Ausdruck *Missa* bedeutet *missio*, *dimissio* und bezeichnete ursprünglich die feierliche Entlassung; zuerst die der Katechumenen bzw. der übrigen Mitglieder der Gemeinde, die nur dem ersten Teil der liturgischen Feier beiwohnen durften, dann der Gläubigen am Schlusse der ganzen Feier. Im Volksgebrauch wurde dann der Name allmählich auf die ganze eucharistische Feier übertragen, sogar teilweise auf jeden Gottesdienst. Der hl. Ambrosius (Ep. 20, c. 4) gebraucht *Missa* vielleicht bereits im Sinne von eucharistischer Opferfeier; im 6. Jahrhundert ist der Gebrauch allgemein verbreitet. Vgl. Rottmanner, Über neuere und ältere Bedeutungen des Wortes *Missa*: Tüb. Theol. Quartalschr. 1889, 531—557; Kellner, Wo und seit wann wurde *Missa* stehende Bezeichnung für das Meßopfer: Tüb. Theol. Quartalschr. 1901, 427 ff.; Funk, Die Anfänge von *Missa* = Messe: Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 50 ff.; Kellner, Heortologie⁸, Freiburg 1911, 59 ff.

⁴¹⁸ Die Anhörung des Evangeliums und der Predigt ward im 4. Jahrhundert den Katechumenen vielfach gestattet, dann auch den Heiden und Häretikern, besonders in Afrika (Mansi, Conc. Coll. III 958); das Conc. Laod. can. 6 verbot aber den Häretikern das Betreten der Kirche.

⁴¹⁹ Andeutungen über bestimmte biblische Lesungen (*ἀναγνώσματα*) finden sich bereits bei Justin, Klemens von Alex. und Origenes. Mehrere Bibelhandschriften seit dem 5. Jahrhundert merken dieselben genauer an, und Euthalius verfertigte damals aus der Apostelgeschichte und den Briefen Anagnosen. Eine bestimmte Ordnung der Lektionen setzen Chrysostomus (In Rom. hom. 24, n. 3; Cur in Pentec. Acta legantur [Migne, Patr. gr. 51, 98 f.; 60, 625] und sonst), Augustinus (In Io. tr. 6; Serm. 143 de temp. etc.) und die Peregrinatio Aetheriae voraus. Die in der Kirche zu lesenden Lektionen vorher zu Hause für sich zu lesen, ward den Gläubigen oft angeraten (Chrysost., Hom. 12 c. Anomoeos n. 5; De Lazaro concio 3, n. 1; In Gen. hom. 29, n. 2; In Coloss. hom. 1, n. 1; In 2 Thess. hom. 3 [Migne, Patr. gr. 48, 812 992; 53, 262; 62, 361 485 etc.]); doch blieb dies mehr Sache des Klerus als des Volkes, und letzteres ward an die kirchliche Auslegung verwiesen. Claudianus Mamertus († um 474) schrieb nach Sidonius Apollinaris ein Lektionar für die Kirche von Vienne. Von Musäus berichtet Gennadius (De script. eccles.

manchen Kirchen las man auch noch Briefe besonders gefeierter Männer oder von Bischöfen, sowie auch die Akten der Märtyrer an deren Festen; einige Synoden beschränkten aber die Lesungen auf Schrifttexte, die auch zuletzt ausschließlich gebraucht wurden⁴²⁰.

Nach einem Gruß des Bischofs an das Volk und einem Gebete (Collecta), das der Festfeier entsprach⁴²¹, folgte die Predigt oder Ansprache des Bischofs, die er entweder auf dem Throne sitzend oder bisweilen auch, um besser verstanden zu werden, vom Ambon aus vortrug. Sie war bald eine Erklärung der verlesenen Bibelabschnitte, besonders der Evangelien, bald eine fortlaufende Auslegung biblischer Bücher, bald ein freier Vortrag über die Bedeutung des betreffenden Kirchenfestes, über das Leben der Heiligen, über außerordentliche Begebenheiten und besonders für das Leben der Gemeinde wichtige Gegenstände⁴²². Die großen Lehrer der Kirche wirkten durch ihre Reden mächtig auf die Gläubigen ein und brachten die kirchliche Beredsamkeit zu hoher Blüte. Im Orient waren besonders Gregor von Nazianz, Basilius, sein Bruder Gregor von Nyssa, Ephräm, Amphilochius, Cyrillus, Proklus, vor allem Chrysostomus hochgefeierte Redner; im Abendland Ambrosius, Augustinus, Leo d. Gr., Petrus Chrysologus, Maximus von Turin, Fulgentius von Ruspe, Cäsarius von Arles, Gregor d. Gr. Die Reden hochbegabter Bischöfe wurden oft von Schnellschreibern (Tachygraphen) nachgeschrieben und im Orient häufig mit lärmenden Zeichen des Beifalls unterbrochen, wogegen die Bischöfe, namentlich Chrysostomus, Einsprache erheben mußten. Im Orient waren die Predigten oft sehr lang, und bisweilen wurden bei einem Gottesdienste sogar mehrere gehalten, teils nach der Anzahl der Bibellektionen, teils infolge besonderer Anlässe, wie bei Anwesenheit fremder Bischöfe⁴²³, teils weil neben dem Bischof auch noch alle Priester predigten. Bisweilen kamen auch an Wochentagen Predigten vor, besonders in der Fastenzeit. Das Predigtamt galt als eine Hauptpflicht der Bischöfe⁴²⁴; doch konnten sie sich Priester als Stellvertreter bestellen. Im Orient predigten oft Priester, hie

c. 79): „Excerpsit de scripturis lectiones totius anni festivis diebus aptas, responsoria psalmodum capitula temporibus et lectionibus congruentia.“

⁴²⁰ Über die Lektüre außerbiblischer Schriften Euseb., Hist. eccles. 3, 16; Sozom. a. a. O. 7, 19; August., Ep. 158. Dagegen waren Conc. Laod. can. 59 und Hippo. 393 can. 36; letzteres nahm jedoch die Märtyrerakten aus.

⁴²¹ Chrysost., In Matth. hom. 32, n. 6; In Coloss. hom. 3, n. 4 (Migne, Patr. gr. 57, 384; 62, 322). Die Collecta hieß so, „quia fidelium vota quasi colligebantur“. Die Gebete an Gott Vater zu richten und fremde Gebetsformeln zu meiden, gebot 393 das Konzil von Hippo can. 21.

⁴²² Ὁμιλία, λόγος, sermo, tractatus, auch disputatio (Hieron., Ep. 22 ad Eust. c. 15). Augustinus (In Io. tr. 89; De doct. christ. l. 4) gibt Andeutungen über kirchliche Rhetorik.

⁴²³ Über die Einladung an fremde Bischöfe, zu predigen, Basil., Ep. 59, c. 3.

⁴²⁴ Can. apost. 58. Ambros., De officiis 1, 1. Chrysost., In 1 Tim. hom. 10, n. 1; De sacerdot. 4, 8; 6, 1.

und da sogar Laien, in Gegenwart und im Auftrag des Bischofs; Frauen ward es aber nie gestattet⁴²⁵. In den Landkirchen hielten Priester und Diakonen Vorträge.

Nach der Predigt wurden die Katechumenen, Pönitenten und Energumenen der Reihe nach entlassen⁴²⁶, nach besondern Gebeten für sie, dann die Kirchentüren geschlossen, und nun begann die Messe der Gläubigen. Nach den alten orientalischen Formularen folgte auf den Schweigen gebietenden Ruf des Diakons ein stilles Gebet der Gemeinde, darauf ein lautes, abwechselnd vom Bischof und dem Diakon sowie dem knieenden Volke gesprochenes für die Kirche, für die Bischöfe und Kleriker, für alle Klassen der Gläubigen, darauf ein anderes des Bischofs, das die Gebete der Gläubigen Gott empfahl⁴²⁷. Der Oblation ging ein Gruß des Zelebranten an das Volk und im Orient auch der Friedenskuß voran, während er in Rom erst vor der Austeilung des eucharistischen Mahles erfolgte⁴²⁸. Als Oblationen brachten die Gläubigen Brot und Wein dar, wovon die Diakonen den für die Kommunion nötigen Teil auf dem Altare zubereiteten, das übrige für den Klerus und die Armen aufbewahren ließen, bisweilen auch andere Gaben, wie Öl, frische Ähren, Trauben, den schon im 4. Jahrhundert zum Inzensieren des Altars gebrauchten Weihrauch⁴²⁹. Wer nicht die volle kirchliche Gemeinschaft hatte und daher nicht zum Abendmahl hinzutreten durfte, konnte auch keine Oblation darbringen⁴³⁰. Die Namen der Bischöfe und besonderer Wohltäter der Gemeinde, der lebenden sowohl als der verstorbenen, wurden in den Diptychen verzeichnet und vom Diakon laut abgelesen, damit der Priester wie die Gläubigen im Gebete ihrer be-

⁴²⁵ Conc. Carth. 398, can. 98 99.

⁴²⁶ Conc. Laod. can. 19. Const. apost. 8, 5f. Chrysost., Hom. 3 de incomprehens. n. 6f.; Hom. 4, n. 4f.; Hom. 2 de obscur. prophet. n. 5; In 2 Cor. hom. 2, n. 5; In 1 Thess. hom. 11, c. 5, n. 2 (Migne, Patr. gr. 48, 725 733f.; 56, 182; 61, 399; 62, 464). Über die Frage des Platzes für die Büsser und die damit zusammenhängende Frage der Büsserentlassung vgl. die Kontroverse zwischen H. Koch: Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 481—534 und 1903, 254—270, und Batiffol: Bull. de littér. ecclés. 1902, 5—19. Koch will den Nachweis erbringen, daß die Büsserentlassung in der abendländischen Kirche niemals allgemeine Praxis gewesen sei, wenn sie auch in Gallien und Spanien vielleicht eine Zeit lang üblich war.

⁴²⁷ Man unterschied Gebete διὰ σωπῆς und διὰ προσφωνήσεως, letztere auch συναπτῇ (connexio) in mehreren Liturgien. Das folgende Gebet des Bischofs hieß commendatio, invocatio, collecta, παράθεσις, ἐπίκλησις usw.

⁴²⁸ Über das osculum pacis im Orient vgl. Conc. Laod. can. 19. Const. apost. 8, 11. Cyrill. Hier., Catech. 23, n. 2. Dion. Areop., De eccles. hier. c. 3, n. 2. Chrysost., De compunct. cord. 1, 3.

⁴²⁹ Über die Oblationen Can. apost. 3—5. August., Conf. 5, 9. Theodoret, Hist. eccles. 4, 19; 5, 17. Dion. Areop. a. a. O. c. 3. Konzil von Hippo 393, can. 23.

⁴³⁰ Über das ius offerendi Conc. Nic. can. 11. Ancy. can. 4 5 8. Illib. can. 28. Ambros., Ep. 30 ad Valent. Const. apost. 4, 6. August., Ep. 6 ad Bonif. Greg. N. a. z., Or. 43, n. 52 (über die von Kaiser Valens für den Altar in Cäsarea bestimmten Geschenke).

sonders gedenken⁴³¹. Der zum Opfer bestimmte Wein ward mit Wasser vermischt und über ihn wie über das zu segnende Brot wurden Gebete gesprochen, in denen diese Gaben bald als das, was sie bis jetzt noch waren, bald als das, in was sie verwandelt werden sollten, bezeichnet wurden. Dem Offertorium folgte die Handwaschung des Zelebranten⁴³².

Hierauf folgte eine Danksagung (unsere Präfation)⁴³³, eingeleitet durch die Eingangsworte des Priesters und die Antworten des Volkes und beschlossen mit dem Dreimalheilig (aus Is 6, 3), dem Engelhymnus. Darauf begann der wesentliche Teil der Messe, das eucharistische Hochgebet, bei den Griechen *Anaphora*, bei den Lateinern *Actio*, *Secretum*, seit Gregor d. Gr. *Kanon* genannt. Darin wurde für die Kirche, für alle Gläubigen, besonders für den Bischof, den Patriarchen, den Papst, die Wohltäter der Kirche, die Darbringer der Oblationen, die weltlichen Obrigkeiten gebetet (im Orient später meist nach der Wandlung). Auch der Heiligen im Himmel ward gedacht und Gott für die ihnen verliehenen Gnaden gedankt⁴³⁴. Die Einsetzungsworte wurden bei den Orientalen, die übrigens seit dem 6. Jahrhundert während dieses Teiles der Feier die heiligen Gegenstände durch Vorhänge verhüllten, bald leise, bald laut gesprochen. Durch die Epiklese, die sich in fast allen orientalischen Liturgien und in einzelnen abendländischen nach dem Einsetzungsberichte findet, wurde der Heilige Geist angerufen, damit er die Opfergaben in das Fleisch und Blut Christi verwandle und deren Genuß für alle Teilnehmer segensreich mache⁴³⁵. Nach der Konsekra-

⁴³¹ Nomen offerre bei Hieron., In Ierem. l. 2, c. 2. Innoc. I., Ep. ad Decent.

⁴³² Über die *lotio manuum* Const. apost. 8, 11. Cyrill. Hier., Catech. 23, n. 2. Dion. Areop. a. a. O. c. 3, n. 10. Das Gefäß mit Wasser hieß *χέρνιβον*, *aquamanile*. An Matth. 5, 23 f. erinnert Cyrill. Hier. a. a. O. n. 3.

⁴³³ Const. apost. 8, 12. Cyrill. Hier. a. a. O. n. 4—6. August., De vera rel. c. 3. Chrysost., In Isai. hom. 6, c. 6, n. 3 (Migne, Patr. gr. 56, 138); In Matth. hom. 25, n. 3 (ebd. 57, 331). Anastas. Sinaita, Or. de synaxi (ebd. 89, 837).

⁴³⁴ Über die Kommemorationen Chrysost., In 1 Tim. hom. 6, n. 1 (Migne, Patr. gr. 62, 530 f.).

⁴³⁵ Viele Forscher nehmen an, daß auch der Text des römischen Meßkanons eine besondere Epiklese nach dem Einsetzungsbericht enthielt, die bei der definitiven Gestaltung des Kanontextes im 6. Jahrhundert verschwunden wäre. Wegen Mangel an bestimmten Textzeugnissen ist die Frage schwer mit Sicherheit zu entscheiden. In der späteren Zeit legten die Orientalen der Epiklese eine große Bedeutung bei und schrieben ihr die Verwandlung von Brot und Wein in Christi Fleisch und Blut zu. Buchwald, Die Epiklese in der römischen Messe (Weidenauer Studien, 1907). Salaville, L'épiclese d'après St. Jean Chrysostome et la tradition occidentale: Échos d'Orient 1908, 101 ff. Franz, Die eucharistische Wandlung und die Epiklese, Würzburg 1880. Lingens, Die eucharistische Konsekrationsform: Zeitschr. für kathol. Theol. 1897, 51 ff. J. Höller, Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgie (Studien und Mitteil. aus dem kirchengesch. Seminar Wien 9), Wien 1912. J. Merk, Die Epiklese: Tüb. Theol. Quartalschr. XCVI (1915) 367—400. J. Brinktrine, De epiclesis eucharisticae origine et explicatione (aus „Ephemerides liturgicae“), Rom 1923.

tion folgten sowohl allgemeine Gebete als besondere für die Abgeschiedenen⁴³⁶, deren Namen nach dem Stande (erst Kleriker, dann Laien) vorgelesen wurden. Das Gebet des Herrn ward in einigen Kirchen des Orients und Galliens von allen Anwesenden mitgesprochen, durch Gregor d. Gr. auch in die römische Meßliturgie eingeführt⁴³⁷. Dann sprach der Priester oder Diakon, zum Volke gewandt: „Das Heilige den Heiligen“⁴³⁸; dieses antwortete mit einer Doxologie, dem bei den Orientalen erst an dieser Stelle gebeteten Gloria.

Der Austeilung der Kommunion ging das Brechen des konsekrierten Brotes in Teile⁴³⁹ voraus, das in allen Kirchen üblich war, in der mailändischen und den orientalischen Kirchen vor, in der römischen nach dem Gebete des Herrn. Die Mischung eines Teiles der Hostie mit dem heiligen Blute im Kelche wird bereits 441 erwähnt⁴⁴⁰ und findet sich auch in der Liturgie des hl. Jakobus. Im Abendlande (mit Ausnahme Spaniens) fand der Friedenswunsch und Bruderkuß, der im Orient schon nach der Oblation seinen Platz hatte, erst hier seine Stelle; der Priester umarmte den Diakon, dieser einen aus dem Volke, dann die Gläubigen sich untereinander⁴⁴¹. In der griechischen Kirche ward die Eucharistie dem Volke unter Wegziehen der Vorhänge vor der Kommunion gezeigt; diese Elevation, die schon im 5. Jahrhundert in der griechischen Kirche bezeugt ist⁴⁴² und in vielen orientalischen Liturgien sich findet, hatte das Abendland noch nicht, obschon allenthalben die Eucharistie vor dem Genusse angeboten ward⁴⁴³. Zuerst genoß der Bischof oder Priester die Kommunion, dann die übrigen Geistlichen, die Aszeten, hierauf das Volk. Oft reichte der Priester die Brotsgestalt, der Diakon die des Weines; nie durfte ein Diakon den Priestern die Kommunion reichen⁴⁴⁴. In den orientalischen und den meisten abendländischen Kirchen durften nur die Priester und Diakonen am Altare innerhalb

⁴³⁶ Cyrill. Hier., Catech. 23, n. 8 9. Chrysost., De sacerdot. 6, 4; In Eph. hom. 3, n. 5.

⁴³⁷ Über das Pater noster vgl. Cyrill. Hier. a. a. O. n. 11 f. Chrysost., De prod. Iud. hom. 2, n. 6 (Migne a. a. O. 49, 390). Anastas. Sin., Or. de synaxi (Migne a. a. O. 89, 837 841).

⁴³⁸ Das „Sancta sanctis“ bei Cyrill. Hier. a. a. O. n. 19. Chrysost., In Hebr. hom. 17, n. 5 (Migne, Patr. gr. 63, 133). Anastas. Sin. a. a. O. 89, 841.

⁴³⁹ Chrysost., In I Cor. hom. 24, n. 2 (Migne, Patr. gr. 61, 200). Dion. Areop., De eccles. hier. c. 3, n. 12 13. August., Ep. 39 ad Paulin. Greg. Naz., Ep. 171 (Migne a. a. O. 37, 280 f. von der ἀναίματος τομῇ, mit der des Herrn Leib geteilt werde).

⁴⁴⁰ Conc. Araus. 441, can. 17.

⁴⁴¹ August., C. litt. Petil. 2, 23. Caesar. Arel., In Aug. hom. 83. Innoc. I., Ep. ad Decent. n. 1.

⁴⁴² Chrysost., In Eph. hom. 3, n. 5 (Migne a. a. O. 62, 29). Cyrill. Scytopol., In Vita S. Euthymii. Dion. Areop. a. a. O. c. 3, n. 2.

⁴⁴³ Προσκύνησις, adoratio erwähnt bei Theodor. Cyr., Dial. II Inconfusus (Migne, Patr. gr. 83, 168). Chrysost., In I Cor. hom. 24, n. 5 (Migne a. a. O. 61, 204). Ambros., De Spiritu Sancto 3, 11. August., Enarr. in Ps. 93, n. 10 (ed. Maur. IV 1064 f.).

⁴⁴⁴ Conc. Nic. can. 18. Arelat. II can. 15.

des Chores, die andern Kleriker bloß am Eingang der Apsis, die Laien außerhalb des Chores kommunizieren⁴⁴⁵. Man empfing die Eucharistie meist stehend und gebeugten Hauptes und antwortete dem sie austeilenden Priester auf seine Worte: „der Leib Christi“ und „das Blut Christi“⁴⁴⁶ mit „Amen“. Das konsekrierte Brot erhielten die Gläubigen in die Hand⁴⁴⁷. Während der Kommunion wurden passende Psalmen oder Verse von solchen gesungen, namentlich Ps 33, 9: „Kostet und sehet, wie lieblich der Herr ist.“⁴⁴⁸ Auf die Kommunion folgte ein Dankgebet, bisweilen noch eine Segnung des Volkes durch den Bischof. Der Diakon entließ die Versammlung mit den Worten: „Gehet in Frieden“ (im Abendlande: „Ite, missa est“)⁴⁴⁹.

Beim feierlichen Opfer des Bischofs war der ganze Klerus zugegen, und die Gemeinde beteiligte sich daran durch ihre Antworten, ihre Oblationen und die Kommunion. Neben der öffentlichen Messe gab es auch Privatmessen, von einzelnen Priestern mit oder ohne Kommunion der Laien, bisweilen in Privatkapellen, gefeiert⁴⁵⁰. Die Mahlzeiten zu Ehren der Martyrer, die besonders an deren Festen stattfanden, wurden der Mißbräuche wegen beschränkt und ihre Abhaltung in den Kirchen untersagt. Man hielt sie nur noch getrennt vom Meßopfer oder schaffte sie (wie Ambrosius in Mailand) ganz ab⁴⁵¹. Das Opfer selbst sollte regelmäßig nur in Kirchen gefeiert werden; doch ward in einzelnen Fällen gestattet, es in Privatoratorien oder an andern Orten zu halten.

⁴⁴⁵ Über die *communio data extra cancellos* Conc. Laod. can. 19. August., Sermon. 224, c. 6; Sermon. 392, c. 5.

⁴⁴⁶ Die Worte *σῶμα (αἶμα) Χριστοῦ* bei Cyrill. Hier., Catech. 23, n. 21 22. Const. apost. 8, 13. De sacram. 4, 5. Ambros., De myst. c. 9. August., C. Faust. 12, 10. Hieron., Ep. 42 ad Theophil. Leo M., Sermon. 91, s. 6 de ieiun. VII. mens. c. 3.

⁴⁴⁷ Man gab den Männern das konsekrierte Brot auf die bloße Hand, den Frauen auf ein Linnentuch. Cyrill. Hier. a. a. O. n. 18 21. Basil., Ep. 93 ad Caes. Chrysost., Hom. in Nat. Dom. n. 7. Ambros. bei Theodoret, Hist. eccles. 5, 18. August., C. litt. Petil. 2, 25.

⁴⁴⁸ Cyrill. Hier. a. a. O. n. 20. Const. apost. a. a. O. Hieron., Ep. 27 ad Lucin. B. Auch Ps. 132: „Ecce quam bonum“ (August., In Ps. 133. Vgl. Tertull., De ieiunio c. 13) und Ps. 144 (Chrysost., In Ps. 144) wurden gesungen.

⁴⁴⁹ Πορεύεσθε, ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ (Chrysost., Hom. 3 adv. Iudaeos s. in eos qui Pascha ieiunant n. 6 [Migne, Patr. gr. 48, 870] und sonst oft).

⁴⁵⁰ Privatmessen in Privatwohnungen hielten der Vater des Gregor von Nazianz (Greg. Naz., Or. 18, n. 29 38, S. 350 358), Ambrosius (Paulin., Vita S. Ambr.). Paulinus von Nola ließ auf dem Sterbebette in seinem Zimmer das Opfer darbringen (Uran., Vita S. Paulini Nol.). Papst Gelasius (Ep. 33, ed. Thiel S. 488 an Bischof Johannes von Sora) erlaubte, im Oratorium einer vornehmen Frau Megetia für Verstorbene Messe zu lesen. Über die Strafen für exkommunizierte Priester, die dennoch Messe lasen, vgl. Conc. Carth. 390, can. 8 und sonst.

⁴⁵¹ Gegen die Eustathianer nahm Conc. Gangr. can. 11 die Liebesmahlzeiten in Schutz; Laod. can. 28 verbot ihre Abhaltung in den Kirchen wie überhaupt das Essen im Gotteshause; ebenso Hippon. 393, can. 29. In Rom und Gallien erhielten sie sich über das 4. Jahrhundert hinaus, wurden aber seltener; in Mailand und in Afrika wurden sie abgeschafft (August., Conf. 6, 2; Ep. 22 29; Sermon. 252, n. 4).

Der Glaube an Christi wirkliche und substantielle Gegenwart im Abendmahl, an die Wesensverwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn sowie an den Opfercharakter der Eucharistie ist auf das deutlichste ausgesprochen in den Liturgien und in den Schriften der Väter⁴⁵². Diese unterscheiden die sinnlich wahrnehmbaren Gestalten und das, was wirklich zugegen ist, erinnern an die Verwandlung von Wasser in Wein zu Kana, an die Allmacht Gottes und an die unendliche Liebe des Erlösers, der mit uns sich hier auf das innigste vereinigt, uns zu Christus-trägern macht, uns nährt mit seinem Fleische, uns tränkt mit seinem Blute, sein Kreuzesopfer auf unblutige Weise erneuert und seine Priester zu stellvertretenden Opfern erhoben hat. Dasjenige, was diese Wesensverwandlung bewirkt, ist nach den Vätern das Wort Gottes, das alles geschaffen, die Worte, mit denen der Herr das Abendmal eingesetzt, indem er das, was er getan, zu wiederholen befahl⁴⁵³.

Die Eucharistie empfangen die Gläubigen früher, sooft die Liturgie gefeiert ward. Aber es trat bald Lauheit ein, worüber die Väter, besonders Chrysostomus, ernste Klagen erhoben⁴⁵⁴. Im Abendlande waren hierin die Gläubigen eifriger, und noch im 5. Jahrhundert war die Kommunion bei jedesmaliger Teilnahme an der eucharistischen Feier in vielen Kirchen in Übung⁴⁵⁵. In den Kirchen wurde die Eucharistie unter der Brotsgestalt auch außer dem Gottesdienst aufbewahrt. Der Brauch, die Kommunion nach Hause und auf Reisen mitzugeben⁴⁵⁶, wurde seltener. Man gab sie hier wie auch bei andern Anlässen, z. B. den Mönchen in der Wüste⁴⁵⁷, den

⁴⁵² Cyrill. Hier., Catech. 22 (myst. 4) n. 1 f.; ebd. 23 (myst. 5) n. 8 nennt er die Feier τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν; n. 10: Χριστὸν ἐσφαρισμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἀμαρτημάτων προσφέρουμεν (den technischen Ausdruck προσφέρειν, offerre, haben auch die Synoden: Nic. can. 18; Gangr. can. 4 und Arelat. 314, can. 19). Von der Verwandlung des Weines in das Blut Christi hat Cyrillus (a. a. O. 23, n. 7) den Ausdruck μεταβάλλειν, wie Gregor von Nyssa (Or. catech. c. 37) von der Verwandlung des Brotes in Christi Leib; ebenso steht μεταποιεῖσθαι, dann μεταβρῦμιζειν (Chrysost., De prodit. Iuda hom. 2, n. 6 und sonst). Vom Kreuzes- und Abendmahlsoffer mit Bezug auf Mal 1, 11 handelt Eusebius (Demonstr. evang. 1, c. 10, vgl. 5, c. 2; Migne, Patr. gr. 22, 64—93 368 f.). Viele Zeugnisse finden sich bei Chrysost., In Matth. hom. 83, n. 4; C. Anom. 6, n. 3; In 2 Tim. hom. 2, n. 4; In 1 Cor. hom. 24 27; De sacerdot. 3, 4. Athan., Or. 4 c. Arian. c. 36; Ep. 4 ad Serap. c. 19. Vgl. Nägle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae, Freiburg 1900. Andere Zeugnisse bei Didym., De Trin. 2, 14; 3, 21. Basil., Ep. 93 ad Caes. Patr. Epiph., Ancor. n. 57. Greg. Naz., Or. 2, n. 95; Or. 4, n. 52; Or. 17, n. 12; Or. 45, n. 19. Cyrill. Alex., Ep. 17 (Migne a. a. O. 77, 113); Expos. anathem. 16 (Migne a. a. O. 76, 312). Ambros., De myst. c. 8 9; In Ps. 38, n. 25; De fide 4, 10; De incarn. dom. sacr. 1, 4. Hieron., Dial. c. Pelag. 3, 15; Ep. 21 (al. 146) ad Dam. Hilar., De Trin. 8, 13 14. August., C. ep. Manich. c. 12; Enarr. in Ps. 33; C. advers. legis et prophet. 1, 39; 2, 9; De civ. Dei 10, 20; 16, 22; 17, 20, 42; 19, 5, 5; 22, 8, 6; De Trin. 3, 10; 4, 14; Ep. 98; C. Faust. 20, 18 21. Leo M., Ep. 59, c. 2. Greg. M., Dial. 4, 58.

⁴⁵³ Vgl. z. B. De sacramentis IV, c. 4—5.

⁴⁵⁴ Chrysost., In Eph. hom. 3, n. 4; In Hebr. hom. 17, n. 4 (Migne, Patr. gr. 62, 28 f.; 63, 131).

⁴⁵⁵ August., Ep. 118 (al. 54); Serm. 34. Hieron., Ep. 28 ad Lucin.

⁴⁵⁶ Basil., Ep. 93. Ambros., Or. fun. in frat. n. 43. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt. Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie, herausgeg. von E. Krebs, Freiburg 1908.

⁴⁵⁷ Basil. a. a. O. Zeno Veron., Tractatus l. 1, tr. 14, c. 4.

Kranken und Kindern⁴⁵⁸, meistens bloß unter einer Gestalt, wie auch jede der Gestalten für hinreichend und vollständig Christum enthaltend angesehen ward; nur beim feierlichen Gottesdienste blieb die Kommunion unter beiden Gestalten herrschend. Sie ward in der Regel nüchtern empfangen; nur der Gründonnerstag bildete längere Zeit in Afrika eine Ausnahme, weil man dort zur Erinnerung an das Abendmahl Christi erst am Abend den Gottesdienst feierte⁴⁵⁹. Es ward verboten, Verstorbenen die Eucharistie zu reichen⁴⁶⁰ oder sie nach alter Sitte zu versenden⁴⁶¹, was zu Verunehrung und Mißbräuchen Anlaß geben konnte. Später sandte man statt ihrer zum Zeichen der Gemeinschaft bloß geweihte Brote, die zugleich mit gesegnetem Wein auch den Laien gereicht wurden, als diese nicht mehr wie früher regelmäßig kommunizierten (antidora). Noch wurde in einzelnen Gegenden an Sonntagen in die kleineren und Nebenkirchen ein Teil der vom Bischof in der Hauptkirche konsekrierten Eucharistie (fermentum) gebracht, um der von einem Priester konsekrierten Eucharistie beigegeben zu werden, nicht aber in die entfernteren Landkirchen⁴⁶².

C. Das kirchliche Stundengebet.

Der altchristliche Gebrauch, an bestimmten Stunden des Tages Gebete zu verrichten, erhielt im 4. Jahrhundert eine festere Ausgestaltung besonders durch den Einfluß des Mönchtums. Die Christen hatten bestimmte tägliche Gebetszeiten, zunächst im Anschluß an die Juden drei: die dritte, sechste und neunte Stunde, dann sechs bis sieben, zumal in den Klöstern⁴⁶³. Häufig nahm auch das Volk zahlreich an diesen Andachten teil, besonders abends und vor Sonnenaufgang, da die Vigilien in vielen Kirchen üblich waren⁴⁶⁴. Es wurden hierbei Psalmen gesungen, biblische Lesungen gehalten und Kirchengebete gesprochen, oft mit dem Segen des Bischofs und unter Teilnahme von Klerikern (Priestern oder Diakonen). Nach der römischen Einteilung der Nacht in vier Nachtwachen pflegte man in den drei ersten (Abend, Mitternacht, erster Hahnenschrei) je drei Psalmen zu singen; die vierte war dann die Matutin, in der Lobpsalmen (Laudes) gesungen wurden; seit dem 5. Jahrhundert aber blieb diese allein, indem man die Psalmen der übrigen zusammen betete oder sang. Wer nicht in die Kirche kam, betete das Offi-

⁴⁵⁸ Const. apost. 8, 12 f.

⁴⁵⁹ Über das natürliche Fasten vor der Kommunion August., Ep. 54 (al. 118) ad Ian. Conc. Hippon. 393, can. 28.

⁴⁶⁰ Conc. Hippon. 393.

⁴⁶¹ Conc. Laod. can. 14.

⁴⁶² Fermentum, fermentatum bei Innoc. I., Ep. 1 ad Decent. c. 5.

⁴⁶³ Bei Ps.-Athan., De virgin. n. 12 20 (Migne, Patr. gr. 28, 265 276) werden die hora tertia, sexta, nona, duodecima, μεσονύκτιον und πρὸς ὄρθρον genannt. Vgl. Hieron., Epitaph. Paulae; Ep. 27, 10; Ep. 7 ad Laet. Chrysostomus (In 1 Tim. hom. 14, n. 4, bei Migne a. a. O. 62, 576) nennt Matutin, Terz, Sext, Non, Vesper als bei den Mönchen rezipiert; In inscr. Act. hom. 2, n. 4 (Migne a. a. O. 51, 84) verherrlicht er die Non. Die Prim wurde im Kloster Bethlehem im Anfang des 5. Jahrhunderts gebetet und ging von da in andere Klöster über. Cassian (De instit. coenob. 3, 2 ff.) redet eingehend von der Verbreitung der horae canonicae in den Klöstern. Ausführlich beschreibt die Peregrinatio Aetheriae das Stundengebet der Mönche und Nonnen in Jerusalem am Ende des 4. Jahrhunderts.

⁴⁶⁴ Basil., Ep. 207, c. 3, Paris. Aug. S. 764. Socr. a. a. O. 6, 8. Cassian., Coll. 2, 11. Chrysost., In Act. hom. 18. Peregrinatio cit., an vielen Stellen.

zium zu Hause⁴⁶⁵. Für Mönche und Geistliche bildeten sich nach Ps 118, 164 sieben Tagzeiten heraus; das Kompletorium (die zwölfte Stunde) kam nämlich später in der Benediktinerregel hinzu. Von den sieben Tagzeiten der Mönche hielt man nur die Mette (Matutin) und die Vesper (Lucernarium) feierlich und unter Teilnahme des Volkes in Stadt- und Landkirchen ab. Im Laufe der Zeit kam dies ab und man begnügte sich, den Gläubigen die Morgen- und Abendandacht in den Häusern besonders anzuempfehlen.

D. Der Kirchengesang.

Die Feier des Gottesdienstes ward noch erhöht durch den Kirchengesang. Die Psalmen sang man schon frühzeitig, eigentlich von der ältesten Zeit an, bei der liturgischen Feier, und seit dem 4. Jahrhundert wurde der Kirchengesang weiter entwickelt. Im Orient ragten in Antiochien die Bischöfe Diodor und Flavian als Förderer der Psalmodie hervor, und zwar des Wechselgesangs⁴⁶⁶. In vielen Kirchen wurden die Psalmen von der ganzen Gemeinde gesungen (symphonischer Gesang). Dies kam allmählich in Abnahme, als eigene Psalmen (seit dem 3. Jahrhundert) aufgestellt wurden, die im Orient als besonderer Ordo organisiert waren (oben S. 475). Man sang an vielen Orten in zwei Chöre geteilt (antiphonisch) oder auch so, daß die Gemeinde dem vorsingenden und intonierenden Klerus in bestimmten Responsorien antwortete (hypophonisch). Der Gesang war ursprünglich sehr einfach, mehr rezitativ. Der alte Choralton ward nur unterstützt von einer leichten Inflexion der Stimme bei der Kadenz. Nach und nach trat eine kunstvollere Modulation ein; doch blieb der Gesang einstimmig und war noch nicht von Instrumenten begleitet. Gegenüber den Häretikern, die im Orient durch ihre neugedichteten Hymnen (wie früher die Gnostiker, so besonders die Arianer in Konstantinopel) die Gläubigen an sich zu ziehen suchten, hatten viele Bischöfe die von Privaten verfaßten Hymnen und Psalmen in der Kirche verboten, was wenig fruchtete; andere dagegen setzten den häretischen Gesängen christliche Kirchenlieder entgegen, wie in Syrien Ephräm († 378), dann Isaak d. Gr. († 460), Cyrillonas (um 396), Jakob von Sarug († 521); unter den Griechen die beiden Apollinarii, Gregor von Nazianz, Basilius, Johannes Chrysostomus, Synesius; doch kamen die Lieder der letzteren nicht in gottesdienstlichen Gebrauch. Im 6. Jahrhundert erhielt dann die griechische Kirche einen berühmten Hymnendichter in Romanus dem „Meloden“, Priester in Konstantinopel.

Sehr viel geschah in Bezug auf den Kirchengesang jedoch im Abendlande. In Rom entstand eine Gesangschule (schola cantorum), die die niederen Kleriker vereinigte und später von Gregor d. Gr. neu geordnet wurde; sie hatte eine bedeutende Rolle beim feierlichen eucharistischen Gottesdienst, den der Papst oder sein Stellvertreter abhielt. Papst Damasus verfaßte kirchliche Hymnen, was schon vor ihm Hilarius von Poitiers getan hatte. Ambrosius von Mailand führte in seiner Kirche nicht bloß den

⁴⁶⁵ Uran., Vita S. Paulini Nol. c. 3.

⁴⁶⁶ Basil. (375), Ep. 207, c. 3 (Migne, Patr. gr. 32, 764). Chrysost., In Is. 6, 1 hom. 1 (Migne a. a. O. 56, 97); In 1 Cor hom. 36. Hilar., In Ps. 65. Cassian., De inst. coenob. 2, 8. Den Wechselgesang führt Socrates (Hist. eccles. 6, 8) auf den hl. Ignatius zurück, aber Theodoret (Hist. eccles. 2, 19, al. 34) auf Flavian und Diodor; nach Theodor von Mopsuestia (bei Nicet., Thes. ord. fid. 5, 30) verpflanzten sie das, was im Syrischen schon gebräuchlich war, zu den Griechen.

Wechselgesang ein, sondern war auch der Begründer des nach ihm benannten, durch rhythmische Betonung und melodischen Schwung in der Art der alten griechischen Musik ausgezeichneten Gesanges, der den hl. Augustin zu Tränen rührte und mit Begeisterung erfüllte, gleichwie auch die von ihm gedichteten Hymnen sich bleibend in der Kirche erhielten⁴⁶⁷. Auch Viktorinus, Prudentius, Augustinus, Sedulius, Claudianus Mamertus, Venantius Fortunatus, Paulinus von Nola ragten als Hymnendichter hervor. Für die Ordnung des kirchlichen Gesanges sorgte dann später besonders Gregor d. Gr. durch sein Antiphonarium⁴⁶⁸. Gegen einen zu weichlichen, weltlichen Gesang erhob sich die Kirche mehrfach, während sie den ihrer Geheimnisse würdigen emsig pflegte.

15. Die Ausbildung des liturgischen Kirchenjahres vom 4. bis 6. Jahrhundert.

In der Ordnung des Gottesdienstes im Laufe eines Jahres finden wir zunächst die besondere religiöse Feier an einzelnen Tagen der Woche. Der heilige Tag, der dem Gottesdienst in erster Linie gewidmet war, blieb der Sonntag, dessen Feier kirchliche und weltliche Gesetze einschärften, ohne die jüdischen Sabbatsgesetze peinlich auf ihn anzuwenden. Wo möglich sollten die Christen an diesem Tage nicht arbeiten, besonders die Sklaven am Tage des Herrn Ruhe haben⁴⁶⁹. In einigen Kirchen des Orients feierte man auch den Samstag, an dem man stehend betete, sich jedoch der Arbeit nicht enthielt; am Samstag, mit Ausnahme des Karsamstags, sollte nicht gefastet werden⁴⁷⁰. In Rom dagegen und in Spanien fastete man am Samstag zur Erinnerung an das Begräbnis des Herrn⁴⁷¹. In Alexandrien und andern Kirchen des Orients feierte man Mittwoch und Freitag, die alten Stationstage (vgl. oben S. 247), jedoch meist ohne Kommunion; sie galten in vielen Kirchen, wie in Konstantinopel, als Buß- und Fasttage, auch im Abendlande als halbe Fasttage⁴⁷².

⁴⁶⁷ August., Conf. 9, 6 7 12; 10, 33; Retr. I, 21. Paulin., Vita Ambrosii. Vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III 543—547.

⁴⁶⁸ Ioann. Diac., Vita S. Greg. 2, 6—10. C. Vivell, Vom Musiktraktate Gregors d. Gr., Leipzig 1912. T. Mayr, Studien zu dem Paschale Carmen des christl. Dichters Sedulius (Diss.), Augsburg 1916. D. Tardi, Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne, Paris 1927.

⁴⁶⁹ Über die Sonntagsfeier Conc. Laod. can. 29; über das Verbot der Aufführung von Schauspielen Conc. Carth. 401 can. 5.

⁴⁷⁰ Über den Samstag im Orient Conc. Laod. can. 16 29 49. Can. apost. 66, al. 65.

⁴⁷¹ Den römischen Gebrauch des Fastens am Samstag, den man später dem hl. Silvester zuschrieb (Nicol. I. bei Migne, Patr. lat. 119, 1157), erwähnen Hieronymus (Ep. 28 ad Lucin.) und Cassian (De inst. coenob. 3, 9 10); Gallien, Afrika und Mailand hatten ihn nicht, und Ambrosius riet, sich nach dem Gebrauche der Kirche zu richten, in der man sich gerade befinde.

⁴⁷² Am Mittwoch und Freitag hielt man Synaxis in Alexandrien (Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 81; Socr., Hist. eccles. 5, 22) und in den meisten Kirchen des Orients (Epiph., Expos. fidei n. 22, bei Migne, Patr. gr. 42, 625), mit Fasten bis zur Non wegen der Gefangennahme und Kreuzigung des Herrn. Vgl. Chrysost., In 1 Tim. hom. 5, n. 3 (Migne a. a. O. 43, 530); Ambros., In Ps. 118, 48. In Cä-

Das Kirchenjahr hatte im Abendland wie im Orient gegen Ende des 4. Jahrhunderts hauptsächlich einen zweifachen Festzyklus: die Weihnachtszeit und die Osterzeit. Das Fest der Geburt Christi wurde bald eines der ausgezeichnetsten Feste. Man dachte dabei an das Bild der stets sich verjüngenden Sonne, die in Christus aufgegangen war, legte aber gegen die manichäische Deutung entschiedene Verwahrung ein. In Rom wurde das Fest am 25. Dezember gefeiert (oben S. 334), und dieser Gebrauch verbreitete sich im ganzen Abendlande. Im Orient dagegen wurde der 6. Januar (Epiphanie) als Geburtsfest des Herrn gefeiert; erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts ward das Fest des 25. Dezember eingeführt und verbreitete sich nach und nach in der ganzen Kirche des Ostens mit Ausnahme von Armenien⁴⁷³. Das Fest der Epiphanie am 6. Januar behielt seine frühere Bedeutung; im Abendlande nahm man es später ebenfalls an und dachte es als Fest der Erscheinung des Herrn, als Offenbarung des Erlösers vor den Heiden, besonders als Fest der Magier, die man als Könige, und zwar nach der Anzahl ihrer Gaben als die drei Könige bezeichnete, als Feier der Taufe durch Johannes und des ersten uns bezeugten Wunders Christi⁴⁷⁴. An diesem Festtage ward meistens das bewegliche Osterfest angekündigt. Letzterem ging nach alter Sitte das Osterfasten voraus, das im 4. Jahrhundert von vierzig tägiger Dauer war (*Quadragesima*), in Erinnerung an das Fasten von vierzig Tagen, mit dem der Erlöser sein öffentliches Leben begonnen hatte. Die Berechnung dieser Fasttage war verschieden, indem im Abendlande die Sonntage, im Orient die

sarea (Kappadozien) fand die Kommunion am Sonntag, Mittwoch, Freitag und Samstag und sonst an den Heiligenfesten statt (Basil., Ep. 93, al. 289), in Rom, Afrika und Spanien täglich. Als Fasttage erscheinen Mittwoch und Freitag (August., Ep. 26 ad Casul.). Vom Fasten nahm man die Zeit von Ostern bis Pfingsten, die zwölf Tage vor Epiphanie, die drei Wochen vor der Fastenzeit aus. A. Dold, Das Donaueschinger Comesfragment B II 7, ein neuer Textzeuge für die altüberlieferte liturgische Feier der Stationsfasttage Mittwoch und Freitag: *Jahrb. für Liturgiewiss.* VI (1926) 16—53.

⁴⁷³ Nach der von Johannes Chrysostomus am 25. Dez. 386 in Antiochien gehaltenen Rede (Opp. II 355) war Weihnachten dort seit noch nicht zehn Jahren bekannt. Reden auf den Vorabend vor Weihnachten von Synesius (Hom. 2, bei Migne, P. gr. 66, 1564), auf Weihnachten von Gregor von Nazianz, Ephräm, Chrysostomus, Proklus, Leo d. Gr., Augustin, Cäsarius von Arles, Maximus von Turin; auf Circumcisio (Morcelli, Kalendar. Constantinop. II 5) von Proklus, Andreas von Kreta, Augustin, Fulgentius, Cäsarius von Arles, Maximus von Turin. Lübeck, Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel: *Hist. Jahrbuch* 1907, 109 ff. Kneeller, Die Begleitfeste der Weihnacht: *Stimmen aus Maria-Laach* LXVII (1904) 538 ff. Erbes, Das syrische Martyrologium und der Weihnachtsfestkreis: *Zeitschr. für Kirchengesch.* 1904, 320 ff.; 1905, 1 ff. K. Holl, Der Ursprung des Epiphaniestes: *Sitz.-Ber. der preuß. Akad. der Wiss.* 1917, 402—457.

⁴⁷⁴ Das Fest der Epiphanie betrachteten die Donatisten als orientalische Neuerung (August., *Serm.* 202, n. 2); um 360 wurde es in Gallien gefeiert (Ammian. Marcell., *Rer. gest.* I 21, c. 2); Maximus von Turin (*Ser.* 6 7) zählt seine dreifache Bedeutung auf. Reden von Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Severianus von Gabala, Leo d. Gr., Petrus Chrysologus, Augustin, Cäsarius von Arles, Maximus von Turin.

Sonntage und Samstage wegfielen und man hier in einzelnen Kirchen die Karwoche nicht einbegriff. So begann im Abendland die Quadragesima am sechsten Sonntag vor Ostern (später wurden die Tage vom Aschermittwoch an dazugenommen, um die 40 Tage zu erhalten), im Orient einen Sonntag früher, so daß die Zahl der Tage anfänglich 36 ausmachte. Man unterließ in dieser Fastenzeit lärmende Lustbarkeiten, Hochzeitsfeierlichkeiten, selbst Heiligenfeste, enthielt sich vom Genusse von Wein und Fleisch, besuchte fleißiger die Kirchen und hörte die Predigten an, wie bereits Chrysostomus täglich predigte. Das Fasten war in dieser Zeit sehr streng, die Mahlzeit nahm man zu später Stunde. Die Xerophagien waren in Syrien und Kleinasien allgemein beobachtet⁴⁷⁵. Am strengsten wurde die heilige oder große (Kar-) Woche gefeiert, die mit dem Palmsonntag ihren Anfang nahm. In ihr galten als besonders heilig der Gründonnerstag, an dem man das Gedächtnis der Einsetzung des Abendmahls und der Fußwaschung beging und in einigen afrikanischen Kirchen erst nach der Mahlzeit die Eucharistie genoß, was aber vielfach mißbilligt wurde; sodann der Karfreitag, der Tag der Erinnerung an den Tod des Erlösers, im Okzident vorzüglich als Trauertag ohne eucharistische Liturgie gefeiert; dann der Karsamstag (großer Sabbat), an dem der Nachtgottesdienst der Ostervigil mit glänzender Beleuchtung gefeiert wurde, da viele in dieser Nacht die Wiederkehr des Heilandes erwarteten. In der Osternacht fand die feierliche Aufnahme (initiatio) der Taufkandidaten in die Kirche statt. Das Fasten sollte nach der strengen Regel erst mit dem beginnenden Auferstehungstage beendet werden, der als hoher Freudentag galt⁴⁷⁶. Nach dem Ostersonntag richtete sich die ganze Vorbereitungszeit, da er ein bewegliches Fest war, dessen Berechnung auch jetzt noch manche Schwierigkeiten darbot⁴⁷⁷. Die Woche bis zum

⁴⁷⁵ Über das Quadragesimalfasten Socr. a. a. O. 5, 20 22; Sozom. a. a. O. 7, 18 19; Chrysost., Adv. Iud. hom. 3, n. 4; De statutis hom. 3, n. 4 5; hom. 4, n. 6; hom. 6, n. 3 (Migne, Patr. gr. 48, 867 f.; 49, 53 68 85); Conc. Laod. can. 50—52; Ambros., De Elia et ieiunio c. 10, n. 34; Hieron., Ep. ad Fabiol.; August., Sermon. 69 de temp.; Sermon. 205—211; Cassian., Collat. 21, 24 f.; Leo M., Sermon. 39—51; Epiph., Haer. 70, n. 12; 75, n. 3.

⁴⁷⁶ Über die heilige Woche (hebdomas magna) vgl. Chrysost., In Gen. hom. 30, n. 1 (Migne, Patr. gr. 53, 273). Auf Palmsonntag (ἐορτή τῶν βαίων) Reden von Cyrill von Alexandrien (Homil. diversae n. 12), Andreas von Kreta, Eulogius von Alexandrien; auf Gründonnerstag (ἡ μεγάλη πέμπτη) und Karfreitag (παρασκευή, ἡμέρα τοῦ σταυροῦ, σωτηρία) von Proklus (Or. 10 11), Augustin, Leo d. Gr. u. a. Der Name Karfreitag ist vom altdeutschen Wort kara, Trauer, abzuleiten. Über die Vigilien und die Beleuchtung am Karsamstag (sabbatum sanctum vel magnum) vgl. Hieron., In Matth. 25, 6; August., Sermon. 219—223 de temp.; Euseb., Vita Const. 4, 22. Über Ostern („Urstan“ im Deutschen) vgl. Chrysost., Hom. de resurr. (Opp. II 437 f.). Reden von Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Augustin, Leo d. Gr., Maximus von Turin, Petrus Chrysologus, Proklus u. a.

⁴⁷⁷ Nach dem Konzil von Nicäa gab es noch verschiedene Berechnungen des Ostertages. Rom und Alexandrien differierten wegen des Zyklus (dort der von 84, hier der von 19 Jahren); so in den Jahren 326, 333, 340, 343. Das Konzil von Sardika brachte eine Vereinbarung für die nächsten 50 Jahren zustande. Theophilus Kirsch, Kirchengeschichte. I.

Weißer Sonntag⁴⁷⁸, an dem die Neugetauften zum letzten Mal ihre weißen Taufkleider trugen, ward feierlich begangen, wie überhaupt die 50 Tage bis Pfingsten. In dieser Zeit feierte man das Fest der Himmelfahrt Christi; am Samstag vor Pfingsten war festliche Vigil mit feierlicher Taufe. Das Pfingstfest schloß die Osterzeit ab und wurde allmählich dem besondern Gedächtnis der Herabkunft des Heiligen Geistes geweiht⁴⁷⁹. Acht Tage nach dem Pfingstfeste beging die griechische Kirche ein Fest aller Heiligen und Martyrer⁴⁸⁰. In der ganzen Osterzeit bis Pfingsten wie an jedem Sonntage ward nur stehend gebetet⁴⁸¹.

In Jerusalem wurden im 4. Jahrhundert als besondere Lokalfeste einzelne Tage begangen zur Erinnerung an das Leben des Herrn, wie z. B. die Darstellung Christi im Tempel, die erst später in andern Kirchen ebenfalls Eingang fanden⁴⁸².

Außer den Tagen, die zur Erinnerung an die Heilstatsachen des Neuen Bundes in der Kirche festlich begangen wurden, feierten die einzelnen Gemeinden die Gedächtnistage (dies natalis) ihrer Blutzengen (oben S. 336 f.). Einzelne Feste dieser Art, besonders Apostelfeste, finden sich bereits im 4. Jahrhundert in mehreren Kirchen vor. Im Orient wurden vielfach in den Tagen nach Weihnachten, zwischen dem 26. Dezember und dem 1. Januar, die Feste der hll. Stephanus, Jakobus, Johannes, Petrus und Paulus gefeiert. In Rom und im

von Alexandrien verfertigte 387 auf Wunsch des Kaisers Theodosius I. eine Ostertafel, die Cyrill abkürzte, der auch für 95 Jahre (436—531) den Ostertag bestimmte. Leo d. Gr. beschäftigte sich 455 mit Ordnung des Ostertages (Ep. 137 138 142. Prosp., Chron. a. 455), gab zeitweise den Orientalen nach, suchte aber für die Zukunft durch einen gelehrten Mann vorzusorgen. Sein Archidiakon Hilarus wandte sich an den Aquitanier Viktorius, der 457 neue Ostertafeln entwarf (Hilar., Ep. 2 3, ed. Thiel S. 130 f.). Hier kam man den Alexandrinern näher, was nachher Dionysius Exiguus noch weiter ausführte. Rom und Italien nahmen seine Verbesserung mit dem Zyklus von 95 Jahren an, in Gallien blieb der Kanon des Viktorius, bei den Briten der vierundachtzigjährige Zyklus mit einer Verbesserung durch Sulpicius Severus. Vgl. Hefele, Konziliengesch. I² 326 ff.; De Rossi, Inscript. urbis Romae I LXXXVI; Piper, Karls d. Gr. Kalendar und Ostertafel, Berlin 1858. Bedeutende Ergänzungen der früher bekannten Data liefert B. Krusch, Zur christl.-mittelalt. Chronologie, Leipzig 1880. J. Schmid, Die Osterfestfrage auf dem ersten allgem. Konzil von Nicäa, Wien 1905; Die Osterfestberechnung in der abendländ. Kirche vom Konzil von Nicäa bis ca. 800, ebd. 1907. E. Schwartz, Christl. und jüdische Ostertafeln: Abhandl. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, N. F. VIII (1904 bis 1905) 104 ff. J. Bach, Die Osterberechnung in alter und neuer Zeit, Freiburg i. Br. 1907.

⁴⁷⁸ Über ἡ καὶνὴ κυριακὴ vgl. Greg. Naz., Or. 44; Aug., Sermon. 259 260.

⁴⁷⁹ Über Christi Himmelfahrt (ἀνάληψις, ἡ ἐπισωζομένη) und Pfingsten vgl. die Reden von Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Proklus, Gregor von Nyssa, Nilus (Phot., Biblioth. cod. 276), Augustin, Leo d. Gr., Maximus von Turin.

⁴⁸⁰ Auf die κυριακὴ τῶν ἁγίων μαρτυρησάντων vgl. die Reden von Chrysostomus und Ephräm. Der Okzident hatte am 1. Mai festum initii praedicationis Domini.

⁴⁸¹ Vgl. Conc. Nicaen. can. 20.

⁴⁸² Baumstark, Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmeßfestes: Theologie und Glaube 1909, 89 ff.

ganzen Abendlande fiel der Gedächtnistag der beiden Apostelfürsten auf den 29. Juni, und auch in Konstantinopel nahm man diesen Tag an. Außerdem hatte die römische Kirche am 22. Februar das Fest der Stuhlfeier Petri (Natale Petri de cathedra), das in den Ländern des gallikanischen Ritus am 18. Januar begangen wurde, während am 25. Januar die Bekehrung des hl. Paulus gefeiert ward^{482a}. Die Festtage der übrigen Apostel sind ursprünglich mehr lokaler Natur gewesen; sie wurden in den Kirchen begangen, wo ihre sterblichen Überreste ruhten, oder anderswo eingeführt als Erinnerungstag an die Einweihung von Kirchen, die ihren Namen trugen.

Die Martyrerfeste hatten ebenfalls lokalen Charakter, indem jede Gemeinde ihre Blutzeugen feierte, hauptsächlich in den Kirchen, die über deren Grabstätten errichtet wurden. Mit der Verbreitung der Martyrerverehrung und besonders der Entwicklung des Gebrauches, in die Altäre Reliquien (in der Regel Gegenstände, die mit dem Martyrergabe in Berührung gebracht worden waren) einzuschließen, breiteten sich die Martyrerfeste mehr aus, so daß berühmte Blutzeugen auch außerhalb der Kirche, wo ihr Grab sich befand, ihre Feiertage hatten.

Die Verehrung und Anrufung der Heiligen, besonders der Martyrer, ward fortwährend in der Kirche gepflegt, von den Kirchenlehrern empfohlen und gegen die Vorwürfe der Heiden, der Manichäer und anderer Häretiker verteidigt⁴⁸³. Man pries ihre Glaubensstärke und stellte sie als Muster zur Nachahmung auf, rief sie als Fürsprecher bei Gott an und errichtete ihnen eigene Basiliken und Kapellen (Martyrien)⁴⁸⁴. Ein seit dem 3. Jahrhundert üblicher Gebrauch, durch Mahlzeiten an den Grabstätten der Martyrer diese zu ehren, dessen Ursprung wohl mit den Totenmahlen zusammenhängt, führte im 4. Jahrhundert vielfach zu Mißbräuchen und wurde nach und nach abgeschafft⁴⁸⁵. Wie die Martyrer, so erhielten auch die Engel⁴⁸⁶ und

^{482a} J. P. Kirsch, Die beiden Apostelfeste Petri Stuhlfeier und Pauli Bekehrung: Jahrb. für Liturgiewiss. V (1925) 48—67.

⁴⁸³ Ambros., De vid. c. 9. Greg. Naz., Or. 24, S. 437 f. Prudent., Peristeph. I, v. 16 f.; 9, v. 97. Greg. Nyss., Or. in S. Theodor. (Migne, Patr. gr. 46, 736 f.), sowie die Reden von Chrysostomus und Augustinus. Ausführlich spricht letzterer darüber C. Faust. 20, 21; De civ. Dei 22, 8: „Sancti sunt honorandi et invocandi, sed latreia et sacrificium soli Deo debetur.“ Vgl. ebd. 22, 10; 8, 27. Basil., C. Eunom. I. 5 (Migne a. a. O. 29, 729); Theodoret, Graec. affectionum curatio I. 8 (ebd. 83, 1012 1032 f.). Der Umstand, daß Züge, aus heidnischen Überlieferungen stammend, später in Legenden auf Heilige übertragen wurden, beweist nicht, daß die Verehrung der Heiligen aus dem Heidentum stamme. Der Heiligenkult hat rein christliche Wurzeln. Vgl. H. Delehaye, Les légendes hagiographiques, Brüssel 1905.

⁴⁸⁴ Ambros., Ep. 22 ad Marc., n. 13: „Succedant victimae triumphales in locum, ubi Christi hostia est. Sed ille super altare, qui pro omnibus passus est, isti sub altari, qui illius redempti sunt passione.“

⁴⁸⁵ F. Grossi-Gondi, Il „refrigerium“ celebrato in onore dei ss. apostoli Pietro e Paolo ad Catacumbas: Röm. Quartalschr. XXIX (1915) 221—249; Ders. in Dissert. della Pont. Accad. Romana di Archeol. ser. II, t. XIV (1920) 261—277. P. Polucci, Refrigerium, Camerino 1923.

⁴⁸⁶ Über den Engelkult vgl. Euseb., Praep. evang. 7, 15. August., C. Faust. 20, 21; Collatio cum Maxim. Arian. episc. n. 14. Über das Conc. Laod. can. 35 gegen

Propheten eigene Kirchen (Michaelion⁴⁸⁷, Propheteion⁴⁸⁸). Die irdischen Überreste der Heiligen wurden besonders verehrt, zumal wegen der durch sie gewirkten Wunder, von denen Augustin, Isidor von Pelusium u. a. berichten⁴⁸⁹. Man ehrte sie durch Votivgeschenke, Weihegaben⁴⁹⁰, hängte oft silberne und goldene Figuren in den Kirchen der Heiligen auf, deren Fürbitte man die Heilung zuschrieb. Viele Gläubigen, auch Kaiser, suchten sich Reliquien zu verschaffen⁴⁹¹, und machten wohl zu diesem Zwecke weite Reisen, wie Gaudentius, Bischof von Brescia († um 410), der deshalb nach Kappadozien reiste⁴⁹²; bisweilen suchte man auch mit List oder Gewalt oder selbst um Geld Reliquien zu erhalten. Es wurden auch falsche Reliquien vorgebracht⁴⁹³ und von manchen Mönchen ward mit solchen Handel getrieben, weshalb das Kaufen und Verkaufen von Reliquien verboten ward⁴⁹⁴. Sehr verbreitet waren als Reliquien kleine Teilchen vom Kreuze Christi, das in Jerusalem im 4. Jahrhundert aufbewahrt wurde und die größte Verehrung genoß⁴⁹⁵. Partikeln des Kreuzholzes wurden nach allen Seiten hin verbreitet und von den Gläubigen, in Gold gefaßt, als Schutzwehr gegen Gefahren am Halse getragen⁴⁹⁶.

Einen großen Aufschwung nahm vom 4. Jahrhundert an die Verehrung der Gottesmutter Maria, zunächst durch die Verbreitung

den superstitiösen Engelkult der Angeliker s. Theodoret, In Coloss. 2, 18; Epiph., Haer. 60; Hefele a. a. O. I 768 ff.

⁴⁸⁷ Sozom., Hist. eccles. 2, 2 3.

⁴⁸⁸ Über Propheteia, Apostoleia vgl. Euseb., Vita Const. 3, 48. Vgl. auch Basil., In Ps. III, n. 1; Optat., De schism. Donat. 2, 4; Socrat., Hist. eccles. 4, 18; Sozom. a. a. O. 3, 14; 8, 19.

⁴⁸⁹ Wie Ambrosius (Ep. 22, n. 1 2), so erzählt Augustinus als Augenzeuge, wie viele Wunder 386 bei Entdeckung der Leiber der hl. Gervasius und Protasius durch Ambrosius in Mailand (Conf. 9, 7 16; De civ. Dei 22, 8, 2; Serm. 286) und nachher durch die Reliquien des hl. Stephan in Afrika (De civ. Dei 22, 8, n. 11 f.) geschahen. Vgl. auch Hilar., C. Const. c. 8.

⁴⁹⁰ Die ἀναθήματα erwähnt schon Euseb., Vita Const. 3, 38 40 43.

⁴⁹¹ Konstantinopel rühmte sich seit Konstantin der Reliquien von Andreas, Lukas, Timotheus, seit Theodosius I. der Überreste der Martyrer Terentius und Afrikanus, seit Arkadius der des Propheten Samuel (Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 61—63, bei Migne, Patr. gr. 86, 212 f.).

⁴⁹² Gaudent. Brix., Tract. 17 de dedic. basil.

⁴⁹³ Cassian., Collat. 6, n. 1. August., De op. monach. c. 26.

⁴⁹⁴ Cod. Theod. IX, 16, 1 2; 17, 1 (a. 386).

⁴⁹⁵ Nach der Legende soll Helena, Konstantins Mutter, das Kreuz aufgefunden haben. Von dem Vorhandensein des Kreuzes Christi in Jerusalem redet Cyrillus von Jerusalem nicht bloß in dem verdächtigen Briefe an Konstantius vom Jahre 351 (Sozom. a. a. O. 2, 1), sondern auch in den unzweifelhaft echten Katechesen (13, 4; 10, 19; 4, 10) ganz deutlich, und die übrigen Zeugen, wie die Peregrinatio Aetheriae, Ambrosius (De obitu Theodos.), Paulinus von Nola (Ep. 31, al. 11), Chrysostomus (In Io. hom. 85, al. 84, n. 1), Rufinus (Hist. eccles. 1, 7 8), Sulpicius Severus (Chron. 2, 34, S. 88, Wiener Ausg.), Theodoret (Hist. eccles. 1, 17, al. 18), Socrates (a. a. O. 1, 17), Theophanes (Chronogr. S. 37 f.), Leo d. Gr. (Ep. 139, c. 2), stimmen in der Hauptsache überein. Auf einer afrikanischen Inschrift werden um die Mitte des 4. Jahrhunderts Reliquien vom heiligen Kreuz erwähnt: E. Diehl, Inscr. lat. christ. veteres I (1925) p. 407, n. 2068 (v. J. 359); vgl. 2069 (v. J. 474). Turmel, Invention de la sainte Croix: Revue du Clergé français L (1907) 525 ff.

⁴⁹⁶ Cyrill. Hier., Catech. 10, n. 19. Paulin. Nol., Ep. 31, al. 11.

der Heiligenverehrung überhaupt, dann weil ihr im Glauben der alten Kirche die ihr gebührende Stellung in der Erlösung zugeschrieben wurde und weil sie Vorbild und Patronin der gottgeweihten Jungfrauen war. Je mehr dann im 5. Jahrhundert ihr inniges Verhältniß zum Gottmenschen, ihre Stellung im Erlösungswerke, ihre Bedeutung als zweite Eva gegenüber den Häresien, die ihre Ehre und Würde beeinträchtigten, hervortrat, desto mehr begründeten die Kirchenväter ihre Verehrung und Anrufung⁴⁹⁷. Seit dem 5. Jahrhundert finden wir Festtage zu Ehren der Gottesmutter im Kirchenjahr: in Konstantinopel und andern orientalischen Kirchen das Gedächtnis der Gottesmutter-schaft Mariä im Dezember (später auch in einzelnen Gegenden des Abendlandes, z. B. Spanien, gefeiert), die Himmelfahrt (dormitio) am 15. August, wohl in Jerusalem aufgekommen. Im 6. Jahrhundert kamen Mariä Geburt (8. September) und Mariä Verkündigung (25. März) hinzu. Auch die Darstellung Jesu im Tempel (oben S. 514) erhielt vielfach den Charakter eines Marienfestes.

Die Feier der Martyrerfeste brachte es mit sich, daß in den einzelnen größeren Kirchen Verzeichnisse der Tage geführt wurden, auf welche die Natalitien der Blutzeugen fielen. Die ältesten dieser Martyrologien, die wir kennen, reichen in das 4. Jahrhundert hinauf. In dieser Zeit bestanden drei Martyrerverzeichnisse: ein römisches, ein afrikanisches und ein orientalisches, die später im sog. „Martyrologium Hieronymianum“ vereinigt wurden. Für Rom haben wir außerdem ein Kalendarium der hauptsächlichsten Martyrerfeste im Chronographen des Philokalus aus der Mitte des 4. Jahrhunderts⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ Marias Stellung zur Erlösung schildern August., C. Iul. 1, 3; De nat. et gr. c. 36; Op. imperf. 4, n. 122. Cyrill. Hier., Catech. 12, n. 15 29. Zeno Veron., Tractatus de fide, spe et caritate l. 1, n. 9. Epiph., Haer. 78, n. 18. Chrysost., Hom. de mutat. nomin. n. 3; Hom. in Pascha; In Ps. 44, n. 7. Ephraem., Opp. gr. III 528 532. Vom Alten Testament werden auf sie bezogen die Stellen Gn 3, 15 (Iren., Adv. haer. 3, 23, 7; 4, 40, 3), Is 7, 14 (Iren. a. a. O. 3, 21; 4, 24, 11; 5, 21, 1. Tertull., Adv. Marc. 3, 13. Basil., In Is. c. 7, n. 201. Cyrill. Alex., Or. 21, bei Migne, Patr. gr. 77, 1037), Ez 44, 1 ff. (Ambros. et alii ad Siric. P. [389], bei Coustant, Epist. Rom. Pont. 671 in Siric. ep. 8). Nach Greg. Naz., Poëm. l. 1, sect. 2, v. 694 f. (bei Migne, Patr. gr. 37, 575), ist sie nicht bloß über die Menschen, sondern über alle himmlischen Mächte erhaben. Vgl. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1886.

⁴⁹⁸ Martyrologium Hieronymianum edd. De Rossi et Duchesne (Acta SS. Boll., Novembr. II), Brüssel 1894. (Zur Kontroverse zwischen Duchesne und Krusch vgl. des letzteren Aufsatz: Neues Archiv XXVI [1901] 349 ff.) H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, Göttingen 1900. Urbain, Ein Martyrologium der christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des 5. Jahrhunderts (Texte und Untersuchungen, N. F. VI, 3), Leipzig 1901. J. Fernhout, De Martyrologi Hieron. fonte quod dicitur Martyrol. syriacum (Diss.), Groningen 1922. J. P. Kirsch, Der stadtröm. Festkalender, Münster i. W. 1924. Die Depositio martyrum des römischen Chronographen z. B. bei Ruinart, Acta sincera mart., Regensburg 1859, 631 f.; ebd. 632 f. das afrikanische Martyrerverzeichnis. H. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien (Kleine Texte 2), Bonn 1911. Über die späteren „historischen Martyrologien“ (von Beda und seinen Nachahmern) vgl. Quentin, Les martyrologes historiques du moyen-âge, Paris 1908.

16. Die Kirchenzucht bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Die Ehe und die Bußdisziplin.

Die Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts stellen in ihren Kanones nicht bloß Bestimmungen auf für den Klerus und die kirchliche Verwaltung, sondern auch für die Gläubigen. Unter Berücksichtigung der Verhältnisse, in denen sich die vielfach eben erst bekehrten und noch unter Heiden lebenden Christen befanden, waren die Vorsteher der Kirche bestrebt, eine ernste christliche Zucht zu wahren, und erließen zu diesem Zwecke genaue Gesetze, deren Befolgung den Gläubigen eingeschärft wurde. Diese Bestimmungen bezogen sich besonders auf das eheliche Leben und auf die kirchliche Bußdisziplin.

Wie früher, so wurde auch jetzt die Ehe mit dem Segen der Kirche und besondern Feierlichkeiten geschlossen⁴⁹⁹. Die Schließung der Ehe durch den Konsens der Brautleute erfolgte im Hause der Kontrahenten nach den gesetzlichen Vorschriften. Darauf begaben sich die Neuvermählten mit ihren Eltern und Angehörigen in das Gotteshaus, um den Segen der Kirche unter der eucharistischen Feier zu empfangen. Bei den Orientalen ging regelmäßig ein Verlöbniß voraus, das auch kirchlich eingesegnet ward. Bei der Trauung wurden den Brautleuten Kränze oder Kronen aufgesetzt, die nachher mit entsprechenden Riten wieder abgenommen wurden. Der Wechsel der Ringe und das Umwinden der verschlungenen Hände beider Teile mit einer weißen und roten Binde zeigten die Verpflichtung zur Treue und zur unauflöslchen Verbindung an.

Bei den Abendländern, die auch die altrömischen Bräuche ohne Bedenken gelten ließen, bestanden ebenfalls verschiedene Hochzeitsfeierlichkeiten. Auch hier feierte man die Vermählung meistens in Verbindung mit der nachher folgenden heiligen Messe mit Oblationen und Kommunion der Brautleute. Zu Ehren des kirchlichen Segens sollten diese in der ersten Nacht sich noch der fleischlichen Vermischung enthalten⁵⁰⁰. Die zweite und noch mehr jede folgende Ehe blieb mißbilligt, wenn auch als gültig anerkannt; im Orient legte man den zweimal Vermählten eine kanonische Buße auf, stets blieben sie ausgeschlossen vom geistlichen Stand und vom kirchlichen Almosen; die zweite Ehe erhielt weder den Segen noch die Bekränzung, die dritte Ehe zog im Orient eine lange Buße nach sich⁵⁰¹. Während man im Orient bezüglich der Unauflöslichkeit des Ehebandes im Falle des Ehebruchs infolge der kaiserlichen Gesetze und der verschiedenen Auslegung von Schriftstellen (Mt 5, 32; 19, 9) schwankte und die Ehe deshalb oft auflöste, hielt man im Abendlande streng daran fest, daß die rechtsbeständige und vollzogene Ehe nur durch den Tod, nicht aber durch den

⁴⁹⁹ Siric., Ep. I ad Him. n. 4. Basil., In Hexaëm. hom. 7, n. 5 (Migne, Patr. gr. 29, 160). Ambros., Ep. 19. Über die Ehegnade vgl. Ambros., De Abrah. 1, 7; Innoc. I., Ep. 9 ad Prob.

⁵⁰⁰ Die Brautführer (παρδνυμφοί) fanden sich im Okzident wie im Orient. Vgl. Statuta Eccles. Afric. (Conc. Carth. IV.) c. 101 (Ballerini, Opp. Leon. III 668), wo auch die Vorschrift, die Neuvermählten sollen „eadem nocte pro reverentia benedictionis“ in der Virginität verbleiben.

⁵⁰¹ Über Bi-, Tri- und Tetragamie vgl. Ambros., De vid. c. 11; August., De bono vid. c. 12; Basil., Ep. ad Amphilochium c. 4 und c. 50; Greg. Naz., Or. 37, n. 8, ed. Maur. S. 650; Can. apost. 17—19; Conc. Neocaes. can. 7 8.

Ehebruch eine Auflösung erleiden könne⁵⁰². Als Hindernisse der Ehe stellte nach und nach die Kirche fest: 1) die Blutsverwandtschaft, die zur Zeit Gregors d. Gr. die Ehe bis zum siebten Grade römischer Berechnung ungültig machte⁵⁰³, 2) die Schwägerschaft, mochte sie aus der Ehe oder aus einer unerlaubten Verbindung entspringen⁵⁰⁴, 3) die geistliche Verwandtschaft⁵⁰⁵, 4) Adoption⁵⁰⁶, 5) die Religionsverschiedenheit oder das Eingehen von Ehen zwischen Katholiken einerseits und Ungläubigen oder Häretikern anderseits⁵⁰⁷, 6) die gewaltsame Entführung weiblicher Personen behufs einer abzuschließenden Ehe⁵⁰⁸, 7) das Ordensgelübde⁵⁰⁹. Das bestehende Eheband und der Mangel freier Einwilligung hatten ohnehin eine ehevernichtende Wirkung.

Die kirchliche Bußdisziplin des 4. und 5. Jahrhunderts ist im wesentlichen die gleiche, wie wir sie in der vorkonstantinischen Zeit vorgefunden haben. Die öffentliche Buße wurde im Orient wie im Abendland weiter ausgeübt, wie sie sich bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts entwickelt hatte (oben S. 342 f.). Durch die Bestimmungen mehrerer Synoden wie durch die sog. „kanonischen Briefe“ verschiedener Kirchenväter und Dekretalen der Päpste wurden für einzelne Fälle von Kapitalsünden die Bußleistungen genau geregelt. Für alle Kapitalsünden, einschließlich des Mordes⁵¹⁰, wurde die kirchliche Buße mit Rekonziliation einmal gewährt. Die Väter vertraten die Gewalt der Kirche, alle, auch die schwersten Sünden, nachzulassen, sowie die Pflicht der Gläubigen, ihre Kapitalsünden (*peccata ad mortem*) dem Bischof oder Priester zu bekennen, wenn sie nicht öffentlich festgestellt waren, und die Buße dafür zu übernehmen. Dem Bußwesen stand der Bischof vor; in den Kirchen des Orients und in besonderer Form auch in Rom finden wir den Bußpriester, der bei geheimen Sünden zuerst das geheime Sündenbekenntnis entgegen-

⁵⁰² Can. apost. 48. In noc. I., Ep. 6 ad Exsuper. c. 6. Hieron., Ep. 30 ad Ocean. Einige gallische Synoden (Arles 314; Vannes 465, can. 2; Agde 506, can. 25; Nantes 658, can. 12) zeigen hierin einiges Schwanken; ganz präzis sprachen sich die Afrikaner aus (Conc. Carth. XI. [407], can. 8). August., *De adult. coniug.* 1, 9; *De bono coniug.* c. 5. Cigoï, *Die Unauflösbarkeit der christl. Ehe und die Ehescheidung nach Schrift und Tradition*, Paderborn 1895. Geffken, *Zur Geschichte der Ehescheidung vor Gratian*, Leipzig 1895.

⁵⁰³ Über Konsanguinität August., *De civ. Dei* 15, 16. Spätere Synoden: Conc. Epaon. 517, can. 30. Avern. 535, can. 11. Aurel. III. (583), can. 10. Tolet. II. (531), can. 5. Matic. 585, can. 18.

⁵⁰⁴ Über Affinität vgl. Conc. Illib. can. 61. Neocaes. can. 2. Roman. 402, can. 9 11.

⁵⁰⁵ Über geistliche Verwandtschaft vgl. C. Marius Victorin., *Comm. in ep. ad Galat.* (Mai, *Nova Coll.* III II 37). Conc. Neocaes. can. 2. Cod. Iust. V. 4 de nupt. l. 26. Die öffentliche Ehrbarkeit ist angedeutet Siric., *Ep. ad Him.* c. 4 6, ed. Constant., *Epist. Rom. Pont.* 534.

⁵⁰⁶ L. 4, § 2, Dig. XXXVIII, 10.

⁵⁰⁷ Ambros., *De Abrah.* I, 7. Conc. Laod. can. 10 31. Chalced. can. 14.

⁵⁰⁸ Die Exkommunikation für den Raptor setzt fest Conc. Chalced. can. 27. Cod. Theod. IX, 1, 1; 24, 1. Vgl. c. 49, C. XXVII, q. 2; c. 2, C. XXXVI, q. 1.

⁵⁰⁹ Über das Votum vgl. Chrysost., *Paraen. ad Theod. Mops.* (Migne, *Patr. gr.* 47, 277 f.); Conc. Chalced. can. 16; Carth. 418, can. 18.

⁵¹⁰ Conc. Ancyra. can. 22 (die Rekonziliation erfolgt erst auf dem Todbette). Basil., *Can. poen.* 56 (öffentliche Buße von 20 Jahren).

nahm, dann jedem Sünder seine öffentliche Buße auferlegte, die Bußübungen überwachte und so einen ausgedehnten Wirkungskreis hatte. Dieser Bußpriester ward um 396 für Konstantinopel und dessen kirchlichen Sprengel durch den Patriarchen Nektarius infolge eines durch das Bekenntnis einer vornehmen Frau, die ein Diakon entehrt hatte, verursachten Ärgernisses abgeschafft, und damit kam nach und nach die bisher übliche öffentliche Buße für die meisten Fälle außer Gebrauch. Jeder konnte sich einen Priester zur Ablegung seiner geheimen Beichte wählen und die von ihm auferlegten Bußübungen ohne weitere Beaufsichtigung verrichten. Seit dem 5. Jahrhundert übernahmen in großem Maße die Mönche, auch solche, die nicht Priester waren, die Leitung der Buße. Für öffentliche schwere Vergehen wurde jedoch die kirchliche Bußdisziplin auch hier weiter gehandhabt. In Rom hatten die Priester der Titelkirchen ebenfalls die Leitung der Büßenden in der Hand; in den übrigen Teilen des Abendlandes behielt der Bischof wesentlich die Leitung der Buße bei⁵¹¹. Überhaupt war man im Abendland strenger und hielt mehr an den alten Regeln fest als im Orient, wo nach dem 4. Jahrhundert viel größere Milde eintrat⁵¹². Hier bestanden im 4. Jahrhundert die alten drei Grade der Buße fort (oben S. 344 f.), und es kam noch ein vierter, der der Weinenden hinzu; so bildeten sich die vier Stufen der Weinenden (προσκλαίοντες), der Hörenden (ἀκροώμενοι), der Liegenden (ὑποπίπτοντες), der Mitstehenden (συνεστῶτες)⁵¹³. Im Abendlande waren diese Bußstationen unbekannt. Die Rekonziliation fand in Rom und in andern Gegenden des Abendlandes regelmäßig am Gründonnerstag statt⁵¹⁴. Der Bischof hatte das Recht, die Bußzeit zu bestimmen, zu verlängern oder abzukürzen. Gewöhnlich richtete man sich hierbei nach den Kanones der Konzilien sowie den kanonischen Briefen hervorragender Bischöfe, im Orient namentlich des Basilius, Gregor von Nyssa, Amphilochius von Ikonium, sowie der Alexandriner Petrus I., Athanasius, Timotheus, Theophilus, Cyrillus⁵¹⁵. Auch Vornehme, selbst Kaiser (wie Theodosius I.)⁵¹⁶,

⁵¹¹ Über den Bußpriester vgl. Frank, Bußdisziplin 142 ff. 650 ff.; Batiffol, Les prêtres pénitenciers romains au 5^e siècle: Compte-rendu du 3^e Congrès scient. des cathol., Brüssel 1895, Sciences religieuses 277—290; Ders., in Études d'hist. et de théol. positives⁴, Paris 1906, 145 ff.

⁵¹² Daß Chrysostomus die öftere Wiederholung der Buße gestattete, brachte ihm den Vorwurf, ὅτι ἄδειαν παρέχει τοῖς ἀμαρτάνουσι (vgl. Phot., Biblioth. cod. 59, S. 19; Socr., Hist. eccles. 6, 21).

⁵¹³ Die vier Bußgrade: πρόσκλαισις, ἀκρόασις, ὑποπίπτωσις, σύστασις, bei Basil., Ep. can. 3, s. Ep. 217 ad Amphiloch. c. 75 (Migne, Patr. gr. 32, 804) — für die drei ersten Stufen je drei, für die letzte zwei Jahre.

⁵¹⁴ Innoc. I., Ep. ad Decent. c. 7.

⁵¹⁵ Die kanonischen Briefe der Väter bei Pitra, Iuris eccles. Graecor. hist. et monum. I 551 f. 630 f. Für Verheiratete ward zur Übernahme der Buße die Zustimmung des andern Gatten gefordert (Conc. Arel. II can. 22), da der Gebrauch der Ehe für die Pönitenten verboten war (vgl. Ambros., De poenit. 2, 10; Hieron., In Joel proph. c. 2).

⁵¹⁶ Theodoret, Hist. eccles. 5, 17 f. Sozom., Hist. eccles. 7, 24. Rufin., Hist. eccles. 11, 18. S. oben S. 442.

unterwarfen sich der Buße. Was die Kleriker betrifft, so bestimmte der 25. unter den *canones apostolorum*, daß die Bischöfe, Priester und Diakonen, die sich eines schweren Vergehens schuldig machten, nicht der öffentlichen Buße zu unterwerfen seien, da sie schon durch Amts-entsetzung gestraft würden und dieselbe Sünde nicht zweimal zu strafen sei (Nah I, 9). Solche Kleriker wurden in den Laienstand zurück-versetzt. Ähnliches schreibt die afrikanische Synode vom Jahre 419 vor: Priester und Diakonen sind im Falle eines schweren Vergehens abzusetzen, doch soll ihnen nicht die Hand zur Buße aufgelegt werden⁵¹⁷. Anderwärts wurde später darüber gestritten, ob die Geistlichen der öffentlichen Buße unterworfen werden sollten. Die Päpste Siricius und Leo d. Gr. wollten Kleriker der höheren Weihen nur der Privat-buße unterworfen wissen, während manchmal auch die öffentliche zugelassen ward; regelmäßig wurden sie mit Suspension und Deposition bestraft oder bloß zur Laienkommunion zugelassen oder zuletzt (bei Rückfällen) ganz ausgeschlossen⁵¹⁸.

Die öffentliche Buße war den Sündern auch jetzt nur einmal gestattet; hartnäckige Verbrecher traf die immerwährende Ausschließung, die als eigentliche Strafe von der zeitweiligen verschieden war⁵¹⁹ und auch bedeutende Nachteile, Ausschluß vom bürgerlichen Verkehr, von Staats- und Militärämtern brachte. Die Bischöfe sollten solche Exkommunikationen nur vorsichtig und in äußerster Not verhängen und die Nachbarkirchen davon benachrichtigen, damit die Verbrecher nicht anderwärts Aufnahme fänden. Keinem wahrhaft reumütigen Sterbenden sollte das Altarssakrament entzogen werden⁵²⁰. Nach wiedererlangter Gesundheit sollten die in Todesgefahr Losgesprochenen die Buße fortsetzen oder doch eine Zeit lang im letzten Grade derselben bleiben⁵²¹. Diejenigen, die mit Abbrechung der begonnenen Buße zu der früheren Sünde zurückkehrten, traf immerwährende Ausschließung. Die Mönche gaben das Beispiel des größten Bußeifers, und in den Klöstern büßten auch viele Vornehme ihre Sünden ab.

Die eigentliche sakramentale Bußinstitution der Kirche war in dieser Zeit die althergebrachte öffentliche Buße (*Exomologese*), die für die Kapitalsünden, wie sie in den Bestimmungen der kirchlichen Erlasse angegeben sind, auferlegt wurde, auch wenn die Anklage der Sünde im gehei-

⁵¹⁷ Can. 27, bei Hardouin, *Conc. Coll. max.* I 878.

⁵¹⁸ Siric., *Ad Himer. c.* 14 (Hardouin, *Conc. Coll. max.* I 851). Leo M., *Ep.* 167, q. 2, ed. Ballerini S. 1421. Vgl. Basil., *Ep.* 217, c. 51 55. — *Conc. Araus. I.* (441), can. 4 erklärt, Klerikern, welche die Buße verlangen, sei sie nicht zu verweigern. Vgl. Kober, *Der Kirchenbann*, Tübingen 1857; *Die Suspension der Kirchendiener*, ebd. 1862.

⁵¹⁹ Nach August., *Hom. de poenit.*, und *Syn. Rom. an.* 504 (Mansi, *Conc. Coll.* VIII 298) ward zwischen *excommunicatio mortalis* (παντελής ἀφορισμός, ἀνάθεμα) und *medicinalis* unterschieden.

⁵²⁰ Die Erteilung des Viatikums (ἐφ'ὅδιον) an reuige Pönitenten war vorgeschrieben vom *Conc. Nicaen. can.* 13; vgl. *Conc. Laod. can.* 2; *Can. apost.* 52 (al. 51); Leo M., *Ep.* 159, c. 6.

⁵²¹ *Conc. Nicaen. can.* 13.

men erfolgt war. Nur bei dieser erfolgte die kirchliche Rekonziliation. Für andere Sünden vollzogen die Sünder in privater Weise Bußwerke, um Gott Genugtuung zu leisten und von ihm Vergebung zu erlangen, wie auch andere gute Werke (Gebete, besonders das Vaterunser, Almosen, Teilnahme an der Eucharistie usw.) Verzeihung der „leichteren“ Sünden bei Gott erwirkten. Doch zeigen die Schriften des hl. Ambrosius, des hl. Augustinus und des hl. Leo I., daß solche Sünder, die nicht die öffentliche Buße übernehmen mußten, den Bischof oder einen Priester angingen, ihren Seelenzustand mit ihnen besprachen und um ihr Gebet ersuchten. Auf diese Weise bildete sich eine Form kirchlicher Privatbuße für Sünden, die nicht der öffentlichen Bußdisziplin unterlagen. Allein es erfolgte in dieser Zeit mit der Privatbuße unter kirchlicher Leitung keine öffentliche Rekonziliation, so daß sie wahrscheinlich keinen eigentlichen sakramentalen Charakter hatte. Wohl aber wurde dadurch die Grundlage geschaffen für die spätere Buße mit Losprechung in privater Form.

17. Die Kultusgebäude und Begräbnisstätten.

Der große Umschwung in der äußern Lage der Kirche zeigte sich vor aller Augen in den zahlreichen und reich ausgestatteten Kultusgebäuden, die vom Anfange des 4. Jahrhunderts an allenthalben errichtet wurden. Unbeschadet der Einheit im Wesentlichen des Gottesdienstes entwickelte sich eine reiche Vielgestaltigkeit in den Zereemonien, in den gottesdienstlichen Gerätschaften, in den Gebäuden. Alles, was zur Verschönerung und Verherrlichung der heiligen Orte und Handlungen beitragen konnte, wurde in deren Dienst gezogen und so allmählich die Religion durch die Kunst geehrt und geschmückt, diese aber durch jene verjüngt, verklärt und vergeistigt. Das Christentum gab der Kunst eine höhere Weihe, während es von ihr äußern Schmuck und neuen Anlaß erhielt, tiefer in die Herzen der Menschen einzudringen und von allen Seiten her sie mit schöpferischer Kraft zu erneuern.

Vor allem entstanden viele prachtvolle Kirchen durch Konstantin, seine Mutter Helena, durch spätere Kaiser, durch eifrige Bischöfe und die Freigebigkeit der Gläubigen⁵²². Die Gotteshäuser hatten meistens während des 4. und 5. Jahrhunderts im Abendland wie im Orient die Form der Basiliken. Ihre einfachste Art war ein längliches Viereck; es lief am Ostende in eine halbkreisförmige Nische (apsis, concha) aus, wo sich der bischöfliche Thron, umgeben von den Sitzen der Priester, befand. Die meisten Basiliken waren drei-, einige auch fünfschiffig; bei größeren Anlagen findet sich bisweilen ein Querschiff, besonders bei großen fünfschiffigen Basiliken. Vor dem eigentlichen Kirchengebäude befand sich gewöhnlich, vor allem im Abendland, ein mit Säulengängen umgebener, unbedeckter Vorhof (atrium, πρόναος, vestibulum, παράδεισος) mit einem Wasserbehälter (κάνθαρος) für das Händewaschen. Im Orient finden wir statt dessen meistens

⁵²² Euseb., Vita Const. 3, 30 f. 48; 4, 58. Sozom. a. a. O. 2, 2. Theodoret a. a. O. 1, 14 17 (al. 15 16). Der zu große Eifer für prachtvolle Kirchen wurde manchmal getadelt. Chrysost., In Matth. hom. 50 (al. 51), n. 3 (Migne, Pr. gr. 58, 508). Ambros., De off. 2, 28. Hieron., Ep. ad Paulin. de inst. monach.

bloß eine von Säulen gestützte Vorhalle. Im Vorderteil des Innenraumes befand sich meist im Osten der Narthex, für die vorgerückteren Büßenden bestimmt, der das Langschiff in der Nähe des Eingangs quer durchschnitt. Aus der Vorhalle trat man durch drei (in der Mitte die großen oder königlichen) Tore in den mittleren Raum, das Schiff (ναός), wo sich die Gläubigen aufhielten, nach Geschlechtern und Ständen getrennt. Durch die Schranken (cancelli) war das Schiff von dem Chor (βῆμα, sanctuarium) getrennt, in dem sich der Altar und die Plätze der Geistlichen befanden und das meist auch durch einige Stufen erhöht war. Der Altar, gewöhnlich von Stein oder Marmor, hatte meist die Form einer auf vier Säulen ruhenden Tafel oder eines Tisches, bisweilen auch nur von einer Säule getragen; oft war er auch an den Seiten verschlossen. Er stand frei am Eingange des Chors oder Presbyteriums, in größeren Kirchen von einem Baldachin (Ciborium) überragt, der auf vier Säulen ruhte. War der an den vier Seiten geschlossene Altar über einem Martyrergabe oder einer Höhlung mit Reliquien errichtet, so ließ man an einer Seite des Altares eine Öffnung (Fenestella confessionis), damit die Gläubigen das Grab des Heiligen berühren konnten. An dem Baldachin hingen oft Vorhänge (tetravela) von kostbarem Stoffe als Verzierung. Neben dem Altare befand sich öfter ein Tisch, auf den die Oblationen gelegt wurden (oblationarium, πρόθεσις, Kredenz). In der abendländischen Kirche hatte man schon frühzeitig mehrere Altäre in einem Gotteshause, indem man für Reliquien besonders verehrter Heiligen einen eigenen Altar an einer Seite des Innenraumes errichtete. Im Orient aber hielt man daran fest, es solle in einer Kirche nur ein Altar sein und auf einem Altar nur einmal des Tages geopfert werden; doch hatten größere Kirchen Nebenkapellen (παρεκκλησίδαι), von denen jede ihren Altar hatte⁵²³. Ferner gehörte zum kirchlichen Mobiliar der Ambon, von dem aus die biblischen Perikopen vorgelesen wurden. Ihr Licht erhielt die Basilika durch die Fenster der Seitenscheide und der Obermauer des Mittelschiffes, während die Decke meist flach, mit Kassetten geschmückt war. Neben der Apsis lagen in Afrika und im Orient, auch in Ravenna, die Räume (secretarium, pastophorium), in denen die für den Gottesdienst notwendigen Gegenstände aufbewahrt wurden.

Außer dem Basilikenbau entwickelte sich besonders im Orient der Zentralbau, mit konzentrischem Grundriß und der Kuppel als Bedachung. Diese Gestalt hatte u. a. die über dem Grabe des Herrn von Konstantin erbaute Kirche, neben der eine andere, größere, in Basilikenform errichtete lag. Auch in Antiochien wurde unter Konstantin eine große Rundkirche errichtet. Dieser Stil wurde vor allem in Kleinasien, in Konstantinopel und in Armenien seit dem 6. Jahrhundert in reichster Weise ausgebaut und wurde später der charakteristische Kirchenbau des oströmischen Reiches. Er bot den christlichen Architekten die Gelegenheit, durch kunstvolle Gliederung des Innenbaues, künstlerisch vollendete Denkmäler zu schaffen.

Die innerhalb der Städte gelegenen Gotteshäuser dienten ausschließlich dem Zwecke, die liturgischen Versammlungen abzuhalten. Man versammelte sich darin zur regelmäßigen eucharistischen Feier; dann wurden weitere liturgische Verrichtungen: die Weihe der Kleriker, die Einweihung der gottgeweihten Jungfrauen, die Einsegnung der christlichen Ehe, die Wieder-

⁵²³ Über mehrere Altäre vgl. Ambros., Ep. 33 und ep. ad Marcell. Paulin. Nolan., Carm. natal. 9 in S. Felicem.

aufnahme der öffentlichen Büßer ebenfalls dort vorgenommen, die meistens mit der Darbringung der Eucharistie verbunden waren. Ferner kam die christliche Gemeinde dort zusammen bei der Wahl eines neuen Bischofs, und die Bischöfe selbst versammelten sich meistens in den Kirchen zur Abhaltung der Synoden. Das kirchliche Stundengebet fand ebenfalls hier statt. Andere Gotteshäuser wurden seit dem 4. Jahrhundert außerhalb der Städte über den Gräbern berühmter Martyrer errichtet, und zwar in der Art, daß der Altar das Martyrergrab umschloß oder unmittelbar über dieses gestellt werden konnte (Zömeterialkirchen, Martyrerkirchen). Diese Gotteshäuser waren somit zur Verehrung der glorreichen Blutzegen bestimmt, deren Fest hier begangen wurde. In diesen Kirchen war der Altar zugleich Martyrergrab, während er in den innerhalb der Städte gelegenen Kirchen ursprünglich bloß den Charakter des eucharistischen Tisches hatte. Allein bei der großen Verehrung gegen die Martyrer wurden bald in die Altäre der Stadtkirchen ebenfalls Reliquien (im Abendland in der Regel nicht Teile von Gebeinen, sondern Reliquien im weiten Sinne) niedergelegt, so daß auch hier der eucharistische Tisch zugleich zum Martyrergrabe wurde.

Eine zweite Art von kirchlichen Gebäuden waren die Taufkirchen (Baptisterien), in denen die feierliche Taufe stattfand. Bei größeren Gemeinden befanden sie sich nicht in einem zum Gotteshaus gehörigen Anbau, sondern bildeten eigene, getrennt gelegene Gebäude. Sie zeigten regelmäßig eine konzentrische Bauanlage, die dem Zwecke am besten entsprach, da in der Mitte das Taufbecken im Boden angelegt werden konnte. Kleinere Anbauten dienten für das Aus- und Ankleiden der Täuflinge und für die Spendung der Firmung.

Die Kirchenbauten gaben der christlichen Kunst Raum und Gelegenheit zu ihrer schönsten Entfaltung. Obgleich in einzelnen Kreisen, vor allem im Orient, falscher Spiritualismus den Künsten sich abgeneigt erwies⁵²⁴, so schmückte man doch nicht bloß die Grabstätten, sondern auch die Kirchen mit Gemälden, die teils allegorisch teils auch historisch waren und so für die Ungebildeten belehrend wirken konnten⁵²⁵. Man hatte Bilder des Kreuzes⁵²⁶, Abbildungen Christi, der Gottesmutter, der Apostel und anderer Heiligen. Christus ward als Ideal männlicher Schönheit in der siegreichen Kirche gedacht und dargestellt, dann auch wieder symbolisch als Lamm (Jo 1, 36). Neben dem älteren bartlosen Idealbilde Christi entstand im 4. Jahrhundert der bärtige Typus des Erlösers, der später vorherrschend wurde. Im Orient wie im Abendlande wurden besonders prachtvolle Mosaikbilder an dem Gewölbe der Apsis und an dem Triumphbogen angebracht. Die Schilderungen der Herrlichkeit Christi in der Johannesapokalypse lieferten vielfach die Motive für diese großen Kompositionen. Dann finden sich auf den Oberwänden des Mittelschiffes reiche Zyklen von biblischen Szenen des Alten und Neuen Testaments, sowie Darstellungen von Heiligen. Die liturgischen Bücher wurden mit Miniaturen geziert, auch andere Gegenstände

⁵²⁴ Über Opposition gegen die Bilder in den Kirchen vgl. Euseb. Caes., Ep. ad Const.; K. Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung: Sitz.-Ber. der preuß. Akad. d. Wiss. 1916, 828—868.

⁵²⁵ Für die Bilder vgl. August., C. Faust. 22, 73; De cons. Evang. c. 10, n. 16; Greg. Nyss., Or. de S. Theod. c. 2; Paulin. Nolan., Carm. natal. 9 in S. Felicem, 7 et 10; Ep. 30 (al. 12); Prudent., Peristeph. hymn. 10, v. 10; 11, v. 127.

⁵²⁶ Über das Kreuz vgl. Chrysost., In Matth. hom. 54, n. 4.

des Kultus erhielten entsprechenden Schmuck. Sobald die Gefahr des Götzendienstes nicht mehr drohte, erwies man den Abbildungen des Herrn und der Heiligen, zumal im Orient, alle Ehrfurcht durch Niederknien, Räuchern, Anzünden von Lichtern usw., welche Ehrfurcht aber auf die Urbilder zu beziehen war.

Weit weniger ward, im Orient wenigstens⁵²⁷, die Bildhauerkunst für die Kirchen benützt. Doch fanden sich, abgesehen von den oft mit reicher Plastik verzierten Sarkophagen, zahlreiche aus Elfenbein und andern edlen Materialien gearbeitete, mit Reliefs verzierte Diptychen, dann Reliquienbehältnisse und kirchliche Gerätschaften mit mehr oder weniger reichen Reliefbildern. Einzelne architektonische Teile der Gotteshäuser wurden mit Skulpturen geschmückt.

Zu den Kirchengewerten gehörten hauptsächlich: der Kelch (ποτήριον, calix), gewöhnlich aus Gold oder Silber (ehemals auch aus Glas) gefertigt. Neben dem Opferkelch gab es noch andere Gefäße, teils für die Austeilung des heiligen Blutes an die Gläubigen, teils für die Entgegennahme des von den Gläubigen geopfert Weines, diese größer und breiter. Ähnliche Gefäße hatte man für die Taufe, um darin den Täuflingen Milch und Honig zu reichen. Dazu gehörte ferner die Patene, bei den Griechen δίσκος, eine runde Schüssel, auf die das eucharistische Brot gelegt ward. In Rom wurde das eucharistische Brot zur Austeilung der Kommunion an die Laien in leinenen Säckchen getragen. Die Griechen bedienten sich ferner der heiligen Lanze (eines lanzenförmigen Messers mit einem Kreuz auf der Handhabe), um die zur Konsekration notwendigen Stücke aus dem dargebrachten Brote herauszuschneiden, der Fächer (Flabellen), um bei der bischöflichen Messe die Insekten von den heiligen Gaben fernzuhalten⁵²⁸. Zum Inzensieren bediente man sich des Rauchfasses (thuribulum) oder der Rauchpfanne (acerra)⁵²⁹. Zur Aufbewahrung des konsekrierten eucharistischen Brotes, für das fermentum (Teil des vom Papste in der feierlichen Messe konsekrierten Brotes), für die Kommunion der Kranken und später für die Präsanctifikantenmesse hatte man ein eigenes Gefäß, Ziborium, Pyxis, öfter in Gestalt eines Turmes.

Zärtliche Fürsorge wandten die Christen immer den Toten zu. Man wusch und reinigte die Leichen; oft wurden sie gesalbt und einbalsamiert, in weißen Kleidern auf die Bahre gelegt, später oft auch länger ausgestellt, wie dies besonders bei Bischöfen, Priestern und Fürsten geschah. Man hielt die Totenbestattung bei Tage, und oft waren die nächsten Verwandten festlich gekleidet, während schwarze Trauergewänder vielfach mißbilligt wurden, aber doch zuletzt in Gebrauch kamen. Die Leichname der Gläubigen wurden unter Psalmengesang und Gebeten mit Vortragen von Lichtern, Öl- und Palmzweigen von Fossoren oder Parabolanen, wo sich solche fanden, sonst von andern Christen zu ihrer Ruhestätte geleitet⁵³⁰. Die Begräbnis-

⁵²⁷ Viele Orientalen hielten geschnitzte und gemeißelte Abbildungen für etwas Heidnisches und wollten nur Gemälde zulassen.

⁵²⁸ Const. apost. l. 8 bei Pitra, Iuris eccles. Graecorum. hist. et monum. I 400.

⁵²⁹ Witte, Thuribulum und Navicula in ihrer geschichtl. Entwicklung: Zeitschr. für christl. Kunst 1910, 101—112 139—151 163—171.

⁵³⁰ Chrysost., De pat. Iob hom. 1; in Hebr. hom. 4. August., De civ. Dei 1, 13. Euseb., Hist. eccles. 7, 22. Gegen die ägyptische Sitte, geliebte und verehrte Tote nach der Einbalsamierung bei sich im Hause zu behalten, sprach sich der hl. Antonius aus (vgl. Athanas., Vita Anton. n. 90; bei Migne, Patr. gr. 26, 969).

plätze (Zömeterien) lagen immer noch außerhalb der Städte; wo man bisher unterirdische Begräbnisplätze gebraucht hatte, blieben diese noch das 4. bis 5. Jahrhundert hindurch in Benützung. Aber daneben entstanden um die Zömeterialkirchen oberirdische Grabanlagen, wie solche in vielen Gegenden überhaupt allein benützt wurden. Am Grabe wurden Gebete verrichtet, oft auch Trauer- und Gedächtnisreden gehalten, auch in den Kirchen beim Totengottesdienst, zumal bei hervorragenden Personen. Die Seelenmessen wurden nicht nur bald nach dem Tode, sondern auch am dritten, siebten oder neunten und dreißigsten Tage gehalten, sowie am Jahrestage des Todes, wobei auch reichliche Almosen gespendet wurden⁵³¹. Die Dauer der Trauerzeit zu bestimmen überließ die Kirche der Sitte und der weltlichen Gesetzgebung. Die Leichenmahlzeiten (Totenagapen) erhielten sich in verschiedenen Gegenden lange fort.

18. Die sittlichen Zustände in der Christenheit des 4. und 5. Jahrhunderts.

Die äußere Stellung der Kirche seit dem 4. Jahrhundert erzeugte Faktoren, die für das religiöse und sittliche Leben der Gläubigen vielfach ungünstige Wirkungen zur Folge hatten. In mancher Hinsicht trat seit Konstantin ein Verfall des christlichen Lebens ein.

Zu diesem vielfachen Verfall trugen bei: 1) die mit dem Aufhören der Verfolgung eingetretene Erschlaffung und größere Sorglosigkeit der Christen, die nun weniger gegen Gefahren ihrer Seele wachsam waren⁵³²; 2) der große Zudrang von Ungläubigen in die Kirche, die oft aus unlauteren Absichten, aus Eigennutz oder Ehrsucht zu ihr übertraten und so eine Klasse von Scheinchristen bildeten⁵³³; 3) die vielen religiösen Streitigkeiten und Spaltungen unter den Bischöfen und Geistlichen selbst und die dadurch dem Volke gegebenen Ärgernisse; 4) die Barbareneinfälle und die Verwüstung des römischen Reiches mit einem Gefolge von äußern Drangsalen, die selbst manche an der Vorsehung verzweifeln ließen. Durch den Krieg wurden oft alle Leidenschaften entfesselt, Kirchen und Klöster von wilden Horden zerstört, Frauen und Jungfrauen entehrt, Bischöfe und Priester gefangen fortgeführt oder hingschlachtet. Dazu kamen noch 5) die Nachwirkungen des heidnischen Aberglaubens, der heidnischen Sitten, verbunden mit oft bloß äußerlicher Frömmigkeit und Aszese, die auch bei den mit Jubel begangenen Kirchenfesten grobe Ausschreitungen nicht ausschloß⁵³⁴; 6) der

⁵³¹ E. m. Freistedt, *Altchristl. Totengedächtnistage* (oben S. 336 A. 94).

⁵³² Hieronymus (*Vita Malchi* c. 1 [Opp. II 41, ed. Vallarsi]) hebt hervor, die Kirche sei nach der Martyrzeit „potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor“ geworden. Chrysostomus (*Hom. de bapt. Chr. n. 1*; *Serm. 5 de Anna*) tadelt nicht nur die Lauheit im Empfange der Kommunion, sondern auch den seltenen Besuch des Gottesdienstes, dem manche kaum ein- oder zweimal des Jahres anwohnten.

⁵³³ Viele eilten von den Kirchen zu den Theatern oder besuchten an christlichen Festen jene, an heidnischen diese (vgl. August., *De catech. rud. n. 48*). Manche trugen die Evangelien als Schutzmittel am Halse, ohne etwas von ihrem Geiste in sich aufzunehmen (vgl. Chrysost., *Ad pop. Ant. hom. 19*; Hieron., *In Matth. c. 23*). In Konstantinopel bestanden die blutigen Kämpfe im Zirkus fort.

⁵³⁴ Verschiedenen Aberglauben der Orientalen schildert Euseb. Alex., *Serm. 7 22* (Migne, *Patr. gr. 86*, 356 452 f.). Chrysostomus (*In Act. hom. 38, n. 5*; bei Migne a. a. O. 60, 275) erwähnt Zauberbücher, dann (*In 1 Thess. hom. 3, c. 3, n. 5*;

anfangs noch nicht ganz gebrochene Einfluß der heidnischen Gesetzgebung; 7) der Mangel an genügendem Volksunterricht und die schädlichen Einflüsse der meist noch vom heidnischen Geiste beeinflussten höheren Lehranstalten; 8) die mit dem erhöhten zeitlichen Besitz auch in den Klerus eingedrungenen Laster, die Verweltlichung und Verflachung des christlichen Geistes, was insbesondere die Simonie in weiteren Kreisen förderte, bei Empfang der Weihen und Erlangung von Kirchenämtern, wie bei Ausspendung der Sakramente⁵³⁵. Viele Geistliche verließen ihre Stellen, um einträglichere zu erlangen, andere suchten ihr Glück am Hofe zu machen, der gern das Geistliche zu weltlichen Zwecken mißbrauchte. Manche übertraten die Kirchengesetze ohne Scheu, hielten junge Frauenspersonen im Hause oder sammelten Reichtümer; oft blieben die Predigten unfruchtbar, weil das Leben der Prediger ihnen widersprach⁵³⁶. Wie die Geistlichen, sanken auch die Laien vielfach in Trägheit, Lauheit und Laster⁵³⁷; Schwelgerei, Unzucht, Meineid, Wucher, Verachtung und Unterdrückung der Armen, in Städten Luxus und Weichlichkeit, auf dem Lande Roheit und Zügellosigkeit, Mißachtung der Christenpflichten und leichtfertige Hingabe an die Welt nahmen überhand⁵³⁸. Wie ehemals die Christen überhaupt von den Heiden, so mußten jetzt die besseren Christen von den schlechteren Verhöhnung und Verfolgung erdulden⁵³⁹. Das schlechte Beispiel des Hofes und der Beamten wirkte nachteilig auf das Volk ein. Die Laster der siegreichen Barbaren mischten sich mit den Lastern der unterjochten Romanen, und das überwundene Heidentum schien unter den Christen selbst wieder neue Siege zu erringen.

bei Migne a. a. O. 62, 412) die bei Krankheiten gebrauchten Inkantationen und Amulette (περίαμματα), von denen die christlichen Devotionsmedaillen weit verschieden waren (vgl. De Rossi in Bullett. di arch. crist. 1869, n. 3 f.), außerdem auguria, omina, observationes, symbola, magias (In 1 Tim. hom. 10, c. 3, n. 3, bei Migne a. a. O. 352), mehrere Arten der Magie. Gegen die heidnische Feier des 1. Januar und 22. Februar (Petri Stuhlfeier) vgl. August., Sermon. 15 de Sanct. Gegen die Exzesse bei Kirchenfesten vgl. Hieron., Ep. 30 ad Eustoch.; August., Ep. 29 ad Alyp. n. 10; Enarr. in Ps. 59; Paulin. Nolan., Carm. natal. 9 in S. Felicem (Poem. 26, al. 35).

⁵³⁵ Über Simonie bei der Weihe und Spendung anderer Sakramente Conc. Chalced. can. 2. Vgl. Can. apost. 30; Conc. Sard. can. 2; Basil., Ep. 53 (Migne, Patr. gr. 32, 397. Pitra, Iuris eccles. Graecor. hist. et monum. I 608); Greg. Naz., Or. 43, n. 26, ed. Maur. S. 791; Chrysost., De sacerdot. 3, 8; Isid. Pel., Ep. l. 1, n. 315; l. 3, n. 394; l. 5, n. 357. Über den Okzident s. Gelas. (494), Ep. 14, c. 5 24, ed. Thiel S. 364 375.

⁵³⁶ Schilderung der Gebrechen des Klerus bei Hieron., Comm. in Tit. c. 1; Ep. 34 ad Nepot.; Isid. Pel., Ep. l. 3, n. 370.

⁵³⁷ Über die Laster der Gläubigen überhaupt vgl. Chrysost., In Act. hom. 24, n. 4 (Migne, Patr. gr. 60, 91 f.); Isid. Pel., Ep. l. 3, n. 133; Salvian., De gubern. Dei 5, 8 9 11; 6, 15; 7, 6 13 f.; Sidon. Apoll., Ep. l. 7, n. 6.

⁵³⁸ Über Luxus und Genußsucht vgl. Greg. Naz., Or. 36, n. 26; Chrysost., In Ps. 48, n. 2; In Io. hom. 61, n. 4; hom. 69, n. 3; In Coloss. hom. 1, n. 4; Ambros., In Ps. 1, n. 46; De Nabuthe c. 26. Über Wucher vgl. Greg. Nyss., Ep. can. ad Letoium c. 6; Basil., In Ps. 14; Lib. c. foenerat.; Ambros., De Tobia c. 2 f.; Conc. Nicaen. can. 17. Über häufiges Schwören vgl. Chrysost., In Act. hom. 10, n. 4; Isid. Pel., Ep. l. 1, n. 155; l. 2, n. 188. J. Stiglmayr, Antike Großstädte im Spiegel der Chrysostomus-Homilien: Stimmen der Zeit CXV (1928) 81—98 170—185.

⁵³⁹ August., In Ps. 48, n. 4; In Ps. 90, n. 4.

Allein so traurig sich auch in mancher Hinsicht dieses Bild gestaltet, so darf doch auf der andern Seite nicht das Große und Herrliche dieser Zeit verkannt werden. Die christliche Nächstenliebe leistete Herrliches, da die Kirche größeren Einfluß auf das öffentliche Leben gewann. Die Christen übten fortwährend Gastfreundschaft und Wohltätigkeit, es entstanden großartige Stiftungen und Anstalten für Kranke, Arme, Waisen, Pilger, um die die Heiden die Christen beneideten⁵⁴⁰. Die Menschenwürde wurde auch im Sklaven zur Anerkennung gebracht; die Kirche kannte den Unterschied von Herren und Sklaven nicht und wußte ihn auch im äußern Leben zu verringern⁵⁴¹. Für hilflose Personen, Witwen, Gefangene, für Arme, für Aussätzige, für die Loskaufung von Kriegsgefangenen und Sklaven wurden, zumal von den Bischöfen, die größten Opfer gebracht und heilsame Anordnungen getroffen. Das weibliche Geschlecht nahm eine würdigere Stellung ein, die Kindererziehung ward in christlichem Geiste geregelt. So finden wir viele echt christliche Mütter und ganze heilige Familien. Die hl. Nonna samt ihrem Gatten, Gregor dem Älteren, erzog ihre Kinder, Gregor von Nazianz, Cäsarius und Gorgonia, zu echt christlichem Streben. In Basilius pflanzte seine Großmutter Makrina die Keime der Gottesfurcht; seine Eltern Basilius und Emmelia, seine Geschwister Makrina, Gregor, Bischof von Nyssa, und Petrus, Bischof von Sebaste, glänzten ebenso durch ihr heiliges Leben. Augustin hatte an Monika, Chrysostomus an Anthusa eine heilige Mutter; auch Theodoret verdankte seiner Mutter eine tief religiöse Erziehung⁵⁴². So fehlte es nicht an pflichteifrigen Hirten, denen das Volk mit größter Begeisterung anhing; Athanasius, Chrysostomus, Ambrosius, Eusebius von Vercelli und viele andere große Bischöfe haben das erfahren. Diese Männer waren es auch, die den herrschenden Lastern in Wort und Schrift nachdrücklich entgegentraten, auf den Synoden heilsame Kanones festsetzten und eifrig zum Vollzug brachten. Unermüdlich sorgten für die Reinheit der Lehre wie der Sitten die großen Päpste (Siricius, Innozenz I., Leo I., Gelasius, Agapet, Gregor I.) und die hervorragenden Bischöfe (Augustin, Eucherius von Lyon, Cäsarius von Arles, Isidor von Sevilla und viele andere). Den Gebrechen ihrer Zeit traten die Konzilien und die päpstlichen Dekrete allenthalben entgegen. Auch an

⁵⁴⁰ Basilius errichtete in Cäsarea einen Komplex von Gebäuden für wohltätige Zwecke wie eine neue Stadt (vgl. Greg. Naz., Or. 43, n. 63). Julian beneidete die Christen um solche Anstalten (vgl. Iul., Ep. 49; Greg. Naz., Or. 5 s. c. Iulian. II). Es gab Armenhäuser (πτωχοτροφεία), Waisenhäuser (ὀρφανοτροφεία), Krankenhäuser (νοσοκομεία), Pilgerherbergen (ξενοδοχεία), Häuser für altersschwache Personen (γηροκομεία, γηροτροφεία, γερωντοκομεία), für ausgesetzte Kinder, Findelhäuser (βρεφοτροφεία). Fabiola gründete ein Hospital (Hieron., Ep. 77 [al. 30] ad Ocean. n. 6). Die reichen Almosen des Comes Severianus führten viele Häretiker zur Kirche (Pallad., Hist. Laus. c. 114).

⁵⁴¹ Chrysost., In Philem. hom. I, n. 1 (Migne, Patr. gr. 62, 705).

⁵⁴² Frauencharaktere aus der Kirchengesch. II, Paderborn 1910. Über Monika August., Conf. I, 17; 3, 8; 6, 18; 9, 17—22. Possid., Vita Augustini c. 1.

Martyrern hatte die Kirche keinen Mangel; nicht nur in Persien und außerhalb des römischen Reiches gab es solche, sondern auch in diesem selbst, wie unter Julian. Die wegen ihres Festhaltens am katholischen Dogma in dem arianischen Streit unter Konstantius und Valens verfolgten Bischöfe und Priester offenbarten den gleichen Heldenmut. An Beispielen heroischer Selbstaufopferung fehlt es ebensowenig als an still für das Reich Gottes wirkenden Heiligen. Aber eine große Anzahl heiliger Seelen sowohl im Orient wie im Abendlande suchte eine Zuflucht in den Einöden und in den Klöstern. Ihnen fiel die Aufgabe zu, durch Beispiel und Lehre erneuernd und erbauend auf die Zeitgenossen einzuwirken und viele aus ihnen für ihre Weltentsagung und Selbstverleugnung zu gewinnen. Eine besondere Äußerung christlichen Lebens bildete sich seit dem 4. Jahrhundert in den Wallfahrten. Zunächst zogen die Stätten Palästinas, die der Heiland durch sein irdisches Leben geheiligt hatte, zahlreiche fromme Pilger an⁵⁴³. Aber auch Rom mit seinen Grabstätten der Apostelfürsten und zahlreicher Blutzeugen sowie andere Heiligtümer über den Gräbern berühmter Martyrer und Bekenner (des hl. Menas in Ägypten, des hl. Felix in Nola u. a.) wurden frühzeitig das Ziel frommer Pilgerfahrten, die zur Belebung des religiösen Lebens viel beitrugen⁵⁴⁴.

Zweiter Abschnitt.

Die großen christologischen Lehrstreitigkeiten. Die Blüte der abendländischen Theologie und der Lehrstreit über die Gnade.

(Von Ende des 4. bis Ende des 5. Jahrhunderts.)

1. Die Christologie der alexandrinischen und der antiochenischen Schule.

Der mächtige Aufschwung der kirchlichen Theologie, der sich in den arianischen Wirren gezeigt hatte, dauerte fort bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts. Neben Alexandrien wurde im Orient Antiochien jetzt ein wichtiger Brennpunkt theologischer Wissenschaft. Die Schule von Antiochien hatte bald den Glanz der alexandrinischen erreicht, ja sogar überstrahlt. Beide konnten sich vielfach ergänzen, da jede ihre eigentümliche Entwicklung, Haltung und Methode hatte; sie konnten aber auch gerade wegen ihrer Verschiedenheit leicht unter sich in Kampf und auf Abwege von der Kirchenlehre geraten. Während bei den Alexandrinern eine spekulativ-intuitive, zum Mystischen

⁵⁴³ Baumstark, Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte (Vereinsschr. der Görres-Gesellschaft), Köln 1906.

⁵⁴⁴ Zettinger, Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis zum Jahre 800 (Supplementheft der Röm. Quartalschr.), Rom 1900.

sich hinneigende Richtung hervortrat, war bei den Antiochenern eine logisch-reflektierende, durchaus nüchterne Verstandesrichtung vorherrschend. Während jene sich an die platonische Philosophie angeschlossen, und zwar vorherrschend in der Gestalt, die sie unter dem hellenistischen Juden Philo und im Neuplatonismus gewonnen hatte, waren die Antiochener einem zum Stoizismus hinneigenden Eklektizismus und der aristotelischen Schule ergeben, deren scharfe Dialektik ganz ihrem Geiste zusagte. Demgemäß wurde in der alexandrinischen Schule vorzugsweise die allegorisch-mystische Erklärung der Heiligen Schrift gepflegt, in der antiochenischen dagegen die buchstäbliche, grammatisch-logische und historische Interpretation, ohne daß deshalb der mystische Sinn und insbesondere die Typen des Alten Bundes gänzlich in Abrede gestellt worden wären, wie es besonders bei Johannes Chrysostomus hervortritt.

Die Anhänger des Origenes (Origenisten) suchten die Unzulänglichkeit des bloßen buchstäblichen Sinnes und die Notwendigkeit der allegorischen Auslegung nachzuweisen, da der Wortlaut vieler biblischen Stellen Falsches, Widersprechendes, Gottes Unwürdiges ergebe. Aber sie fehlten durch das Übermaß des Allegorisierens und durch Verwechslung der figürlichen Redeweisen, die dem Literalsinne angehören, mit der mystischen Deutung; sie verflüchtigten oft den historischen Gehalt der biblischen Erzählung, hinter deren Schale sie einen verborgenen Kern suchen zu müssen glaubten. Damit stand in Zusammenhang, daß in der alexandrinischen Schule das Moment des Übervernünftigen und Geheimnisvollen in den göttlichen Dingen stark betont wurde, während die Antiochener vor allem das Vernunftgemäße, dem menschlichen Geiste Entsprechende in den Dogmen hervorhoben, das Christentum als die das menschliche Denken befriedigende Wahrheit nachzuweisen suchten. Dabei wollten die hervorragenden Lehrer der antiochenischen Schule aber keineswegs den übernatürlichen Charakter und die Mysterien der Kirchenlehre bestreiten, sie erkannten diese in der Mehrzahl an, wie Chrysostomus und Theodoret; doch konnten einzelne Gelehrte über dem Bemühen, die Glaubenslehren leicht verständlich und begreiflich zu machen, ihren Inhalt verfälschen und zerstören. Die antiochenische Schule beschäftigte sich hauptsächlich mit der Heiligen Schrift. Allein es wäre falsch, zu behaupten, sie habe die Heilige Schrift als alleinige Glaubensquelle angenommen, die alexandrinische dagegen ihr die Überlieferung an die Seite gestellt; denn an letzterer hielten alle kirchlichen Theologen fest: Chrysostomus und Theodoret berufen sich ebensogut auf die Tradition wie die Alexandriner, und Epiphanius, den man als Hauptvertreter der traditionellen Theologie nennt, hat nichts mit den Origenisten und Alexandrinern gemein. Ebenso wenig ist bezüglich der Inspiration der Heiligen Schrift zwischen beiden Schulen ein wesentlicher Unterschied; auch die Antiochener dehnen diese auf alle Teile der Bibel, auf alle Gedanken aus, manche anscheinend sogar auf die einzelnen Silben; nur heben sie öfter das menschlich individuelle Gepräge in der Schreibweise der Hagiographen hervor, als es bei den Alexandrinern der Fall ist, die bei ihrem Suchen nach Geheimnisvollem und Verborgenen in dem einzelnen Ausdruck, in einer einzelnen Partikel oft eine vom Heiligen Geiste beabsichtigte tiefere Lehrform entdeckt zu haben vermeinten.

Der Alexandriner Arius war gleich den meisten seiner Freunde durch Lucian ein Angehöriger der antiochenischen Schule, wogegen Alexander und Athanasius ganz auf dem Boden der alexandrinischen Schule standen, die nacher noch an Didymus dem Blinden einen tüchtigen Vertreter fand (oben S. 420). Ihre Einflüsse machten sich auch bei Basilius und den beiden Gregoren von Kappadozien wie bei den Abendländern Hilarius, Ambrosius und Augustinus geltend. Diese großen Männer hielten sich von den Einseitigkeiten, die bei Origenes stark hervorgetreten waren, durchaus frei und vertraten die kirchliche Wissenschaft, die vom Glauben ihren Ausgangspunkt nahm und sich seiner Leitung unterstellte. Mit seiner Hilfe suchten sie, gleich den hervorragendsten Antiochenern, zum Verständnis des Glaubensinhaltes zu gelangen: sie erkannten den mystischen Sinn in seiner vollen Berechtigung an (vgl. Gregor von Nyssa, Vorrede zur Erklärung des Hohenliedes) und benutzten die trefflichen Leistungen der früheren Lehrer nach jeder Richtung. Bereits waren mehrere Antiochener polemisch gegen das Übermaß des Allegorisierens aufgetreten, wie sie es bei Origenes fanden; so Eustathius, Bischof von Antiochien (oben S. 423), dann Diodor, seit 378 Bischof von Tarsus, † 394 (oben S. 424). Letzterer, Schüler des Silvanus und des Flavian, verfaßte mehrere Kommentare über biblische Bücher sowie eine Schrift über den Unterschied der buchstäblichen und der allegorischen Auslegung (Theorie und Allegorie). Seine Schüler waren u. a. Johannes Chrysostomus, der von allen Einseitigkeiten der Antiochener freiblieb, und Theodor von Mopsuestia, der diese im stärksten Maße offenbarte. Theodor, von vornehmer Familie zu Antiochien geboren, von lebhaftem und unbeständigem Temperament, dabei aber sehr lernbegierig, hatte sich dem Mönchsstande feurig ergeben, aus Weltlust ihn wieder verlassen, nach den ernststen Mahnungen seines Mitschülers Chrysostomus aufs neue ergriffen und sich exegetischen Studien hingegen. Etwa 383 wurde er Priester der Kirche von Antiochien und hielt als solcher Lehrvorträge über die Heilige Schrift; zu seinen Schülern gehörten Nestorius und Theodoret von Cyrus. Später begab er sich zu Diodor nach Tarsus und wurde um 392 Bischof von Mopsuestia, welchen Sitz er 36 Jahre lang (392 bis 428) innehatte. Er verfaßte Schriften gegen verschiedene Irrlehren und mehrere Kommentare zu biblischen Büchern, in denen die Nüchternheit der antiochenischen Methode durchaus herrschend ist und die ihm großen Ruhm, aber auch viele Gegner verschafften. Er war kein tiefer und origineller Denker, aber gelehrt und beredt. In der Hitze des Kampfes ließ er sich oft zu sehr anstößigen Behauptungen fortreißen, und die Schattenseiten der antiochenischen Schule traten besonders in seiner Lehre über die Person des Erlösers hervor.

Während die alexandrinische Schule im Gegensatz zu Photinus, der nur einen Gradunterschied zwischen dem Sohne Gottes und andern Heiligen gelten ließ, das spezifisch Verschiedene zwischen einer Menschwerdung

Gottes und einer bloß moralischen Einwirkung auf einen Menschen hervorhob und das Unbegreifliche dieser geheimnisvollen Verbindung verherrlichte, suchte die antiochenische Schule nach ihrer strengen Verstandesrichtung im Gegensatze gegen die gnostische und apollinariistische Ansicht die Unvermischtheit der zwei in ihrer Eigentümlichkeit verharrenden Naturen Christi zur Geltung zu bringen. Die Alexandriner betonten die Verbindung der zwei Naturen und die Einheit des Gottmenschen, die Antiochener dagegen die bleibende Verschiedenheit des Göttlichen und des Menschlichen in Christus und damit die Zweiheit göttlichen und menschlichen Wesens. Daher wurde von den antiochenischen Lehrern im Leben Christi die menschliche Seite besonders berücksichtigt, die deutlich erfassbar vorlag. Diodor und Theodor dachten sich dabei eine dem gewöhnlichen Entwicklungsgange der menschlichen Natur angemessene, durch Kämpfe hindurchgehende, allmählich fortschreitende Entwicklung in der Person Christi. Theodor unterscheidet zwei verschiedene Zustände: den jetzigen und den zukünftigen. Im ersteren stellt sich ihm die sich selbst überlassene, wandelbare, der Versuchung unterworfen vernünftige Natur auf allen Stufen des Daseins dar, im letzteren die durch Mitteilung eines höheren göttlichen Lebens über die Schranken des Endlichen erhobene, kampf- und versuchungsfreie, zur sittlichen Unwandelbarkeit emporgehobene Vernunftnatur; zwischen beiden Stadien bildet die allgemeine Auferstehung die Grenzscheide. Der Übergang vom ersten zum zweiten Zustand sollte durch den Menschen vermittelt werden, der für die ganze niedere Schöpfung Gottes Ebenbild darzustellen hat, was nur durch Emporhebung der menschlichen Natur selbst zur Gemeinschaft mit Gott und durch diese zu einem göttlichen, wechsellosen Leben geschehen konnte. Christus sollte nun Gottes Ebenbild in der menschlichen Natur verwirklichen und den Menschen zur vollen Herrschaft über die Natur erheben; er mußte also die menschliche Natur im Zustande ihrer Wandelbarkeit annehmen und sie mittels der dieser entsprechenden Kämpfe zu dem höheren Zustand fortbilden. Daher mußte er als Mensch völlig freien Willen haben, den Kämpfen und Versuchungen unterworfen sein, selbst mit der Möglichkeit zu sündigen (wenn auch tatsächlich ohne vorhandene Sündhaftigkeit und ohne wirkliche Sünde), da sonst keine menschliche Natur bestünde und die Seele Christi durch Gottes Willkür, nicht aber als Lohn freier Tätigkeit und siegreichen Kampfes ihre Verherrlichung erlangt hätte. Vor der Auferstehung war Christus „wandelbar in seinen Gedanken“, nach ihr leidens- und wandelsunfähig, durch den göttlichen Geist sündlos (1 Tim 3, 16). Die stufenweise Vergöttlichung des Menschlichen in Christus bis zu seiner Verherrlichung ist aber Wirkung der ursprünglichen und verborgenen Verbindung, zu der Gott die menschliche Natur in Christus von ihrer Geburt an sich angeeignet hatte — eine Verbindung, die sich graduell fortschreitend immer mehr offenbarte (Lk 2, 52), ganz wie beim Menschen überhaupt die Gnade

die Natur nicht umwandelt. Durch sie entwickelten sich Christi Geistes- und Gemütskräfte rascher als in andern Menschen (Is 7, 16); nach Maßgabe seiner eigenen im Kampfe gestärkten Willensrichtung enthüllt sich durch ihn die göttliche Macht des stets mit ihm verbundenen Logos stufenweise. Gott bestimmte wie überhaupt alle Menschen (da es keine unbedingte Vorherbestimmung gibt, diese vielmehr durch das Vorherwissen der freien Willensentscheidung der einzelnen bedingt ist), so den Menschen Jesus zu der höchsten Würde, weil er seinen unter allen Versuchungen treu ausharrenden Willen und seine Verdienste vorher erkannte. Da Jesus erst nach der Auferstehung zur Unwandelbarkeit verherrlicht ward, so konnte er auch erst nach dieser den Heiligen Geist mitteilen, wenn er auch vorher (Jo 20, 22) auf dessen Ausgießung prophetisch hinwies.

Diese bedenkliche Theorie bildete Theodor von Mopsuestia im Kampfe gegen die Apollinaristen weiter aus. Diese behaupteten: a) Christus war von Anfang an unwandelbar und heilig; also hatte er keine fortschreitende Entwicklung und keinen wandelbaren menschlichen Geist, dessen Stelle vielmehr der göttliche Logos vertrat. Theodor bestritt die Unwandelbarkeit, indem er sich auf das Zeugnis des Evangeliums vom Wachstum Jesu und auf die Notwendigkeit des Fortschrittes Jesu zur Ausführung des Erlösungswerkes berief. Ferner lehrten b) die Apollinaristen, die Art der Einwohnung Gottes in Christus sei eine wesentliche gewesen, völlig verschieden von der moralischen, durch die Gott in den heiligen Menschen wohnt; Theodor machte zwar keine völlige Gleichheit zwischen beiden Arten der Einwohnung, aber doch eine so große Ähnlichkeit geltend, daß er beide miteinander verglich und immer hervorhob, wie überhaupt Gott gewissen Vernunftwesen näher sei als andern Geschöpfen. Die „Einwohnung Gottes dem Wesen nach“ erschien ihm als verwerflich, da nichts das Wesen Gottes einschließen könne, daher sei nur eine Einwohnung „dem Wohlgefallen (Lk 3, 22), der Gnade, der Gotteskindschaft, dem Willen nach“ zulässig. Wenn c) die Apollinaristen erklärten, zwei vollständige Naturen könnten sich nie zu einer Person verbinden, so suchte Theodor zu zeigen, wie die Gottheit und Menschheit, als solche verharrend, doch zu einer Einheit verbunden worden seien. Jesus war ihm der Tempel, in dem Gott wohnte, das Organ, dessen er sich bediente. Sehen wir, sagt Theodor, auf die Unterscheidung der Gottheit und Menschheit, so müssen wir zwei in ihrer Vollständigkeit und Unversehrtheit verharrende Naturen, und danach, weil beides genau zusammenhängt, zwei Hypostasen unterscheiden, eine vollkommene göttliche und eine vollkommene menschliche Person; sehen wir aber auf ihre Vereinigung, so müssen wir von Christus als einer Person reden, in der die menschliche Natur in die Gemeinschaft der göttlichen aufgenommen ward, so wie Mann und Frau ein Leib heißen. d) Beriefen sich die Apollinaristen auf die Übertragung der Prädikate (*communicatio idiomatum*) als Merkmal der Einheit des Gottmenschen, so erschien das dem Theodor als eine Begriffsverwechslung und nur insofern erträglich, als man ausdrücklich die Beziehung der Namen auf den Sohn der Gnade nach oder auf den Sohn dem Wesen nach beisetze. Demnach könne man Maria sowohl „Christusgebärerin“ als „Gottesgebärerin“ nennen, aber sie war nur der

Relation nach Gottesgebärerin, insofern sie den geboren hat, in dem Gott wohnte. Sicher ging Theodor als Aristoteliker in seiner Opposition gegen den Platoniker Apollinaris, dessen Trichotomie er ebenfalls bekämpfte, viel zu weit, und während dieser die monophysitische Lehre vorbereitete, ward er selbst Vorläufer der nestorianischen.

Der Lehre von Christus entsprach bei dem Mopsuestener die Lehre vom Menschen. Der Mensch war ihm das gemeinsame Band für die geistige und für die materielle Welt, Offenbarer Gottes in der gesamten Schöpfung, durch Leib und Seele beiden Welten verwandt. Zur Erlangung seines Endzieles hatte der Mensch die nötigen Kräfte von Gott erhalten. Aber um diese recht anwenden zu können, mußte er zuerst von einem göttlichen Lebensprinzip durchdrungen und durch die Gemeinschaft mit Gott aus seinem veränderlichen Zustand zur sittlichen Unwandelbarkeit erhoben werden, die er dann der übrigen Schöpfung mitzuteilen hat. Da Kampf und Versuchung notwendig sind, war auch der erste Mensch sterblich, und wenn ihn Gott mit dem Tode bedrohte, so war es eben für die Erziehung des Menschen notwendig, um Haß gegen die Sünde zu erregen, daß Gott sich so stellte, als bestrafe er sie durch den Tod; der Allwissende hätte sonst auch kein Gebot gegeben, dessen Beobachtung er als unmöglich voraussah. Die Sünde aber ließ er zu, da er wußte, sie diene zuletzt zum Heile des Menschen, führe ihn zur Anerkennung seiner Schwäche. Durch den Gegensatz sich entwickelnd, sollte der Mensch die Tugend kennen und üben lernen und durch Verdienste bei Gott sich die selige Auferstehung erwerben. In der Verkennung der Folgen der ersten Sünde und ihrer Vererbung auf die Nachkommen, in der scharfen Betonung der menschlichen Willensfreiheit, in der Auffassung der Erlösung, die nicht Heilung vom Verderbnis, sondern nur neue verherrlichende Schöpfung ist, und der Gnade, die nach den Verdiensten des Menschen erteilt wird, ist von ihm das pelagianische System bereits angebahnt worden. Da ihm ferner das Böse nur ein Durchgangspunkt für das Gute war, so glaubte er an eine endliche Aufhebung des Bösen durch die Erlösung, an eine allgemeine Wiederherstellung der Sünder und leugnete die Ewigkeit der Höllenstrafen, die mit der Sünde nicht in richtigem Verhältnis zu stehen schien. Hier wie in andern Punkten traf er mit den Lehren zusammen, die an dem sonst von ihm so heftig bekämpften Origenes gerügt zu werden pflegten. In seiner Schrifterklärung prägte er sein System noch bestimmter aus; er bestritt den messianischen Charakter vieler alttestamentlichen Stellen, verwarf das Hohelied als nichts Göttliches enthaltend, verkannte das wahre Verhältnis des Alten zum Neuen Bunde und zeigte in der flachen und dünnen Erklärung der Bibel nicht weniger starke Blößen als Origenes in der allzu idealistischen und oft phantastischen mystischen und moralischen Auslegung. Aus beiden Extremen gingen bedeutende Irrtümer hervor.

Während uns von andern Antiochenern, wie Eusebius, Bischof

von Emesa¹, Theodor von Heraklea², Meletius und Flavian³, nur wenig erhalten ist, desgleichen auch von Polychronius, dem Bruder des Theodor von Mopsuestia, besitzen wir noch reichere Schrifterklärungen von Johannes Chrysostomus, an den Isidor von Pelusium⁴ sich anschloß, sowie von dem gelehrten Theodoret, Bischof von Cyrus seit 423, der unter Theodor von Mopsuestia und Chrysostomus seine Bildung erhalten hatte und den Ruf des bedeutendsten griechischen Exegeten genoß. Seine Freundschaft zu seinem Mitschüler Nestorius und der Einfluß seines Lehrers Theodor trübten längere Zeit die Reinheit seiner Glaubenslehre; aber er hat nach und nach die falsche Auffassung von der Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christus überwunden, wozu die späteren christologischen Kämpfe sehr vieles beitrugen (unten § 3). Die Leistungen sowohl der Alexandriner als der Antiochener benutzte Hieronymus, der größte Bibelerklärer des Abendlandes, der einen Gregor von Nazianz, einen Didymus u. a. persönlich kannte. Von Juden erlernte er das Hebräische, unternahm eine Revision der lateinischen Bibelübersetzung und vertrat mit glühendem Eifer gleich Epiphanius die von den Vätern überlieferte positive Theologie gegen die verschiedensten Angriffe. Als letzter Ausläufer der alexandrinischen Schule nach ihrer mystischen Richtung erscheint gegen Ende des 5. Jahrhunderts der Verfasser der dem Dionysius Areopagita beigelegten Schriften, die später vielfach von den Mystikern benutzt wurden (unten § 5, S. 574).

2. Der erste Origenistenstreit. Theophilus von Alexandrien und Johannes Chrysostomus; Hieronymus und Rufinus.

Die Schriften des gelehrten Origenes wurden stets gelesen, aber über ihre Rechtgläubigkeit gingen die Meinungen sehr auseinander. Marcellus von Ankyra griff seine Lehre als Mutter der arianischen an; Eusebius von Cäsarea verteidigte sie, und gerade diese Verteidigung durch einen Gönner des Arianismus diente dazu, sie noch mehr in Verdacht zu bringen. Während ihrerseits die Arianer, besonders die Homöusianer, sich auf einzelne Stellen des Origenes beriefen, bildeten sich die großen kappadozischen Kirchenlehrer nach seinen Schriften, aus denen sie eine Blumenlese (die „Philokalia“) veranstalteten, und Athanasius und Didymus führten ihn sogar zu Gunsten des

¹ Hieron., *De vir. ill.* c. 91; Socr., *Hist. eccles.* 2, 9; Sozom., *Hist. eccles.* 3, 6; Euseb. *Emes.*, *Fragm. opusc.*, ed. Augusti, Elberfeld 1829; Mai, *Nova Coll.* I, Rom 1825; Thilo, *Über die Schriften des Eusebius von Alex.* im 5. und 6. Jahrh. und des Eusebius von Emesa, Halle 1832.

² Hieron. a. a. O. c. 90. Theodoret, *Hist. eccles.* 2, 3.

³ Theodoret a. a. O. 4, 23. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.* III 238 f.

⁴ Evagr. *Schol.*, *Hist. eccles.* 1, 15. Niceph. Call., *Hist. eccles.* 14, 53. Isidor., *Epist.*, bei Migne, *Patr. gr.* Bd. 78. Niemeyer, *Comm. hist. de Isid. Pel. vita et scriptis*, Halle 1825. Glück, *S. Isid. Pel. doctrina moralis*, Würzburg 1848.

nicänischen Glaubens an. Auch Chrysostomus und Hieronymus hatten ihm viel von ihrer exegetischen Gelehrsamkeit zu verdanken. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts äußerte sich die Mehrzahl der Stimmen in der Kirche für den berühmten Alexandriner. Unter den ägyptischen Mönchen gab es damals zwei verschiedene Geistesrichtungen: die einen gaben sich gelehrten Studien und der Betrachtung der Heiligen Schrift mit allem Eifer hin und suchten auch in den zahlreichen Schriften des Origenes geistige Nahrung; die andern waren roh und ungebildet, faßten das Göttliche sinnlich auf, so daß sie Gott selbst einen Körper beileigten (Anthropomorphiten), und haßten den Origenes um so mehr, weil ihre Gegner aus dessen Schriften ihre Gründe entnahmen. Auch der hl. Pachomius soll seine Schüler vor dem verderblichen Gifte gewarnt haben, das in den Büchern des großen Alexandriners enthalten sei. Befreundet mit diesen ungebildeten Mönchen, aber ohne ihren Irrtum zu teilen, war der aus Palästina gebürtige, unter ihnen zum asketischen Leben herangebildete Epiphanius, seit 367 Bischof von Konstantia (Salamis) auf der Insel Zypern, hochgeachtet wegen seiner Frömmigkeit und seines Eifers für Rechtgläubigkeit. Um 374—377 schrieb er sein Werk gegen alle Häresien, worin auch (Haer. 64) die Lehre des Origenes behandelt ward. Doch machte dies noch keinen besondern Eindruck, und die Anhänger des Origenes, besonders Bischof Johannes von Jerusalem (386—417) und Rufinus, Priester von Aquileja, fuhrten fort, dessen Schriften zu lesen und zu verwerten. Um 394 kam ein gewisser Aterbius nach Jerusalem, der sich über die große Zahl der dortigen Verehrer des Origenes, der ihm als Ketzer galt, sehr verwunderte und den Rufinus der origenistischen Ketzerei beschuldigte. Während dieser gleich Bischof Johannes darauf nicht achtete, nahm sich ein anderer gelehrter Lateiner, Hieronymus aus Stridon in Dalmatien, der seit 386 im Kloster zu Bethlehem wohnte, diese Anklage sehr zu Herzen, indem er für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit besorgt war. Früher selbst Lobredner des Alexandriners, ward er jetzt vorsichtiger und zurückhaltender in seinen Äußerungen. Im Jahre 394 kam aus einem unbekannten Anlaß Epiphanius nach Jerusalem und geriet nun in Streit mit dem Bischof Johannes, von dem er die Verurteilung des Origenes forderte. Dieser erklärte, er sei gewohnt, in den Werken des Origenes Wahres und Falsches zu unterscheiden, und lehnte ein Eingehen auf dogmatische Erörterungen ab. Epiphanius predigte gegen die Origenisten, Johannes gegen die Anthropomorphiten; jener stimmte in die Verurteilung der letzteren ein, forderte aber auch die der ersteren und begab sich mißstimmig zu den Mönchen von Bethlehem, für deren Kloster er den Bruder des Hieronymus, Paulinian, zum Priester weihte. Johannes beschwerte sich bitter über die ungesetzliche Handlung des Epiphanius, dessen Partei jetzt Hieronymus samt den übrigen Mönchen Bethlehems ergriff. Beide Teile wandten sich nach Rom und Alexandrien. Der alexandrinische Bischof Theophilus (385—412), ein Mann von

unstetem und heftigem Charakter, damals noch dem Andenken seines gefeierten Landsmannes geneigt, sandte den gleichgesinnten und darum der Partei des Epiphanius verdächtigen Priester Isidor zur Vermittlung ab. In der Tat söhnte sich Hieronymus 397 mit Bischof Johannes und seinem um einige Jahre älteren Jugendfreunde Rufinus vorzüglich auf Betrieb der frommen Römerin Melania am Altare aus, und so schien dieses Zerwürfniß glücklich beseitigt⁵.

Rufinus ließ sich 398 in Rom durch die Bitten des Mönches Makarius bewegen, die Apologie des Pamphilus für Origenes in das Lateinische zu übersetzen, der er eine eigene Verteidigungsschrift beigab, worin er die Textverfälschungen in den Werken des Alexandriners hervorhob. Dann übersetzte er auch des Origenes vier Bücher „Von den Prinzipien“ mit einigen Änderungen in den von der Trinität handelnden Stellen, die er für häretische Einschiebsel hielt. In der Vorrede berief er sich auf die dem Origenes günstigen Äußerungen und das Beispiel des Hieronymus, der mehrere Homilien dieses Autors übersetzt habe und dem er, obschon an Kräften geringer, hierin nachfolgen wolle. Dies reizte den Hieronymus, an den die Römer Pammachius und Oceanus voll Besorgnis über seinen guten Ruf und voll Entrüstung über das durch Rufinus gegebene Ärgernis schrieben, indem sie ihn aufforderten, durch eine getreue Übersetzung den Origenes in seiner wirklichen Gestalt zu zeigen und sich von dem Verdachte einer Zustimmung zu falschen Lehren zu reinigen. Hieronymus schrieb an die zwei Freunde wie an Rufinus, der sich 400 nach Aquileja zurückzog, ziemlich heftig und arbeitete an einer eigenen (bis auf Bruchstücke verlorenen) Übertragung jenes Werkes mit der Absicht, sowohl die Häresie des Origenes als die Unzuverlässigkeit des Rufinus nachzuweisen. Der Streit ward immer heftiger, so daß Augustinus den gelehrten Dalmatiner bat, dieser Ärgernis gebenden Polemik zu entsagen. Papst Anastasius I. (399—401) forderte den Rufinus zur Verantwortung nach Rom vor; dieser entschuldigte sein Ausbleiben und sandte eine Verteidigungsschrift für seinen Glauben. Der Papst gab in einem Briefe an Johannes von Jerusalem zwar kein Verdammungsurteil gegen Origenes, verwarf aber dem Inhalte nach das ihm lateinisch vorliegende Werk „Von den Prinzipien“, und von da an sah man auch im Abendlande die Bücher des Origenes als Irrtümer enthaltend an⁶.

⁵ Euseb., Adv. Marcell. I, 4 (Migne, Patr. gr. 24, 760f.). Athan., De decr. Nicaen. Syn. c. 23 27. Socr., Hist. eccles. 4, 26; 6, 7. Sozom., Hist. eccles. 6, 32. Hieron., Ep. 75 (al. 26) ad Vigil.; Ep. 76 ad Tranqu.; Ad Pammach. I. 1; C. Ioan. Hierosol. c. 8.

⁶ Sicher ist, daß bis 400 noch kein allgemeines kirchliches Urteil gegen Origenes vorlag. Papst Siricius soll ihm und seinen Anhängern nicht ungünstig gewesen sein, so daß Hieronymus (Ep. 127 ad Princip. n. 9) ihn deshalb der „Einfalt“ zieh. Auch Anastasius I. gab kein Verdammungsurteil im Briefe an Johannes (Constant, Monitum ante ep. Anast. § 7. Gallandi, Biblioth. vet. Patr. VIII XXI). Leo d. Gr. (Ep. 35 ad Iul. c. 3) redet nur davon, daß Origenes mit Recht verurteilt worden sei wegen der Lehre von der Präexistenz der Seelen. Petrus Chrysologus (Ep. 25

Rufinus schrieb 401 seine zwei Bücher „Apologia in Hieronymum“ zur Rechtfertigung seiner Orthodoxie und zur Entkräftung der ihm gemachten Vorwürfe, von denen das zweite eine scharfe Kritik des Hieronymus enthält, worauf Hieronymus 402 mit der dritten seiner „Antworten gegen die Schriften des Rufinus“ sehr heftig antwortete. Es trat aber doch einige Ruhe ein, in der Rufinus unbehelligt blieb. Nachdem er noch einige Schriften und besonders Übersetzungen des Origenes geliefert hatte, starb er 410 in Messina, wohin er vor der Eroberung Roms durch Alarich geflüchtet war. Das Bestreben dieses vom hl. Paulinus hochgeschätzten Mannes, die theologische Bildung der Griechen in das Abendland zu verpflanzen, seine verhältnismäßige Ruhe und Mäßigung, seine gefällige Schreibart, seine asketische Richtung sichern ihm auch einem so bedeutenden Gegner wie Hieronymus gegenüber, der viel heftiger auftrat, ein ehrenvolles Andenken.

Aber dieser origenistische Streit, der bei der Menge der in Frage kommenden Schriften, die fast keiner alle gelesen hatte, da sich die meisten mit Auszügen und Zusammenstellungen begnügten, bei der Verschiedenheit der Texte und teilweise der Übersetzungen sowie bei der Voreingenommenheit der Parteien nur schwer zu schlichten war, blieb keineswegs ein rein literarischer. Er nahm vielmehr eine verderbliche Wendung, indem sich andere Elemente und Interessen damit verbanden, so daß der ursprüngliche Streitgegenstand bald vergessen ward. Theophilus von Alexandrien, bei dem der Origenist Isidor lange den größten Einfluß hatte, war ganz beherrscht von weltlichen Rücksichten und Leidenschaften. Er war ein scharfer Gegner der anthropomorphistisch gesinnten Mönche in der Sketischen Wüste und hatte in einem Osterhirtenbriefe deren Auffassung bekämpft und so deren Unwillen erregt. An der Spitze der Unzufriedenen stand der wegen seiner Frömmigkeit hochgeachtete Serapion, der nicht mehr zu Gott beten zu können glaubte, wenn ihm dessen Bild genommen sei. In großen Scharen zogen die rohen Mönche nach Alexandrien, wo sie von dem Bischöfe, den sie für einen Gottlosen erklärten, unter Androhung des Todes die Verurteilung des Origenes verlangten. Theophilus wußte aber die Tobenden mit den Worten zu versöhnen: „Ich sehe in euch

inter epp. Leon. c. 1) stellte den Origenes als *scrutator principiorum* mit Nestorius zusammen. Im *Decretum Gelas.* heißt es von ihm: „Item Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus; reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus renuenda“ (Thiel, *Ep. Rom. Pont.* 461), und nachher wird Eusebius getadelt: „(quod) in laudibus et excusatione Origenis schismatici unum conscripserit librum“. Origenes war also noch nicht als Häretiker erklärt, noch waren seine Schriften alle verboten. Auch Hieronymus (*Ep.* 33 ad Paulam) redet wohl von einer früheren Verurteilung des Origenes durch den Römischen Stuhl, aber mit dem Beisatze, sie sei nicht „propter dogmatum novitatem“, nicht „propter haeresim“ erfolgt, was auch Rufinus (*Invect.* I. 2, n. 19 f.) gegen den früheren Freund verwertet. Vgl. Van den Gheyn, *La lettre du pape Anastase I à St. Vénérier évêque de Milan sur la condamnation d'Origène*: *Revue d'hist. et de littér. relig.* 1899. I ff.

das Angesicht Gottes“, was ihrer Lehre von dem Ebenbilde Gottes zu entsprechen schien. Ihr Zorn legte sich vollständig, als Theophilus in die Verurteilung des Origenes einwilligte. Obschon dieser anfangs nur notgedrungen und ohne Überzeugung eingewilligt hatte, ward er doch bald durch äußere Einflüsse wirklich umgestimmt und den origenistischen Mönchen immer abgeneigter. An der Spitze dieser Mönche, deren Hauptsitz der Salpeterberg bei der Sketischen Wüste war und unter denen längere Zeit der Diakon Evagrius aus dem Pontus, Schüler der beiden Makarii, gelebt hatte, standen die vier „langen Brüder“ Dioskorus, Ammonius, Eusebius und Euthymius, fromme und gebildete Männer. Theophilus, ihnen früher sehr gewogen, hatte sie für das öffentliche Wirken zu gewinnen gesucht, indem er den Dioskorus zum Bischof von Hermopolis, zwei von dessen Brüdern zu Ökonomen der alexandrinischen Kirche erhob. Allein diese fürchteten ihr Seelenheil zu gefährden, wenn sie länger um diesen geldgierigen und leidenschaftlichen Mann blieben, und zogen sich, ihre Sehnsucht nach der Einsamkeit und die Unerträglichkeit des geräuschvollen Stadt- lebens vorschützend, wieder in die Wüste zurück, was den Theophilus sehr beleidigte. Ebenso war er erzürnt über den Priester Isidor, der nach dem Wunsche einer reichen Witwe eine von ihr zu Wohltätigkeitszwecken bestimmte Geldsumme ihm nicht eingehändigt hatte, und verfolgte ihn, so daß er zu den origenistischen Mönchen entfloh, die sich seiner mit Wärme annahmen. Jetzt verband sich Theophilus ganz mit der anthropomorphistischen Mönchspartei, mit Hieronymus und Epiphanius, hielt mehrere Synoden gegen die Origenisten und sprach über die Bücher und die Anhänger des Origenes den Bann aus. Mit maßloser Heftigkeit verbot er im Osterbriefe von 401 die Schriften des gefeierten Lehrers. Dessen Anhänger unter den Mönchen weigerten sich, dem Gebrauche der liebgewordenen Bücher zu entsagen, und erklärten, jeder könne selbst darin das Wahre von dem Falschen unterscheiden. Nun begann Theophilus diese Ungehorsamen schwer zu bedrängen. Viele von ihnen, darunter die vier „langen Brüder“, flohen von einer Stätte zur andern, überall verfolgt und als gefährliche Schwärmer verdächtigt. Sie gingen nach Jerusalem, von da nach Skythopolis und endlich nach Konstantinopel, wo sie am kaiserlichen Hofe, insbesondere durch die Verwendung des dortigen Bischofs, Schutz zu finden hofften⁷.

Auf dem Stuhle von Konstantinopel saß damals Johannes, später seiner Beredsamkeit wegen Chrysostomus genannt. Geboren zu Antiochien (344), von seiner heiligen Mutter Anthusa trefflich erzogen, in den Profanwissenschaften von Libanius und Andragathius, in der Theologie von Meletius, Carterius und Diodorus unterrichtet, durch

⁷ Isid. Pel., Ep. l. I, n. 152. Socr., Hist. eccles. 6, 7. Sozom., Hist. eccles. 8, 11 f. Cassian., Collat. 10, c. 2. Sulpic. Sever., Dial. I, c. 6 7, ed. Halm, Wien 1866, S. 157 159. Pallad., Vita Chrysost., ed. Montfaucon, Opp. Ioann. Chrysost. XIII.

vierjährigen Aufenthalt bei den Mönchen in der Einsamkeit im asketischen Leben ausgebildet, war er 381 von Meletius zum Diakon, 386 von Flavian zum Priester geweiht worden. Als solcher war er dann über zwölf Jahre in seiner Vaterstadt als Prediger tätig und so gefeiert, daß er 398 das Bistum der Kaiserstadt erhielt. Mit dem größten Eifer verwaltete er sein Amt. Freimütig rügte er die Laster, auch die des Hofes, und entfernte unwürdige Priester und Diakonen aus ihrem Amte. Dadurch zog er sich mannigfache Feindschaft zu, so sehr auch seine Tugenden ihm die Herzen des Volkes gewannen. Den vertriebenen origenistischen Mönchen glaubte der edle Bischof ein Asyl gewähren zu müssen, bis er sie mit Theophilus ausgesöhnt habe. Aber um diesen nicht zu reizen und kein Kirchengesetz zu verletzen, ließ er sie, als von ihrem Oberhirten exkommuniziert, nicht zur Gemeinschaft zu. Er schrieb an den Alexandriner, er möge ihm zuliebe diesen Mönchen verzeihen. Darauf ging dieser nicht ein, sondern ordnete Ankläger an den Hof ab. Die Mönche entwarfen ihrerseits eine Klageschrift gegen ihn, um sie dem Kaiser zu überreichen, und Chrysostomus meldete dem Theophilus, er werde die Mönche nicht von ihrem Schritte abhalten können. Dies reizte den Theophilus noch mehr, zumal da er die falsche Nachricht erhalten hatte, Chrysostomus habe die Mönche zu den Sakramenten zugelassen und so sein Urteil für nichtig erklärt. Unter Berufung auf die Kanones (Conc. Nic. can. 5) forderte er Anerkennung seiner Zensuren, bis sie eine Synode der ägyptischen Bischöfe zurückgenommen hätte. Die bedrängten Mönche stellten inzwischen beim Kaiser die Bitte, der Bischof der Kaiserstadt möchte zum Richter in dieser Sache bestellt und Theophilus genötigt werden, vor ihm sich zu verantworten. Wirklich wurde dieser vom Kaiser Arkadius zu einer Synode unter dem Vorsitz des Chrysostomus in die Hauptstadt berufen.

Der in seinem Stolz gekränkte und schon längst dem Bischof der Kaiserstadt grollende Alexandriner knüpfte alsbald Verbindungen mit dessen Feinden an, schrieb an die orientalischen Bischöfe, um sie aufzufordern, den Beschlüssen seiner Synode gegen die Origenisten beizutreten, und suchte insbesondere den hochbetagten und glaubenseifrigen Epiphanius für sich zu gewinnen. Die Reise nach Konstantinopel verzögerte er und traf Vorbereitungen zum Sturze des dortigen Bischofs. Epiphanius verurteilte 401 auf einer Synode den Origenes und forderte den Chrysostomus zu gleichem Vorgehen auf. Dieser sah keinen Grund dafür und gab den gemachten Mitteilungen keine Folge. Nun ward er selbst des Origenismus verdächtigt und es wurde Stoff zu weiteren Anklagen gegen ihn gesammelt. Der kurzsichtige Epiphanius ließ sich von Theophilus überreden, 402 selbst nach Konstantinopel zu reisen, um dort die Origenisten zu verurteilen. Er hielt außerhalb der Stadt getrennten Gottesdienst, weihte einen Diakon und lehnte jede Gemeinschaft mit Chrysostomus ab. Vor mehreren Bischöfen las er seine Synodalakten gegen Origenes vor; einige unterschrieben, andere widerstanden. Der szythische Bischof Theotimus äußerte, er

wolle nicht den längst im Frieden Entschlafenen verdammen, noch den von den Vätern nicht Verurteilten verurteilen. Ein solches Verdammungsurteil gegen die Origenisten glaubte auch Chrysostomus erst nach vollständiger und unparteiischer Untersuchung abgeben zu können, und den Epiphanius ließ er vor weiteren Eingriffen in seinen Sprengel und vor Beleidigung des seinem Bischof ergebenen Volkes warnen. Allmählich merkte Epiphanius, zumal nach einem Gespräche mit einigen der verfolgten Mönche, daß sein redlicher Eifer zum Werkzeuge fremder Leidenschaft mißbraucht wurde, und so beschloß er, ohne die Ankunft der übrigen Bischöfe abzuwarten, die ihm durch ihre Heuchelei und ihre Ränke verhaßt gewordene Residenz zu verlassen. Er starb im Jahre 403 auf der Heimreise⁸.

Als nun Theophilus 403 mit 36 ihm ergebenen Bischöfen und vielem Golde selbst nach Konstantinopel kam, war alles seinem Racheplan günstig. Die Kaiserin Eudoxia war über eine Rede des Chrysostomus sehr beleidigt und beklagte sich darüber beim Kaiser. Nun übernahm Theophilus statt der Rolle des Angeklagten die des Richters. Wegen der großen Liebe des Volkes zu seinem Bischof schien ihm Konstantinopel keine hinlängliche Sicherheit zu bieten; daher verlegte er die Synode nach einem Landgute nahe bei Chalzedon, „zur Eiche“ genannt, wo nicht mehr von Origenes, sondern nur von den Anklagen gegen Chrysostomus gehandelt ward. Etwa 36 (später 45) Bischöfe, darunter persönliche Feinde des Angeklagten, hielten hier 13 Sitzungen unter Vorsitz des Paulus von Heraklea ab. Chrysostomus, selbst von 40 Bischöfen umgeben, erklärte auf die erhaltene Vorladung, er werde vor dieser Versammlung wie vor jeder der ganzen Welt erscheinen, wenn nur seine erklärten Feinde aus der Zahl seiner Richter entfernt würden. Aber dieser so billige Antrag ward verworfen und über den Angeklagten von dem ganz unrechtmäßigen Gerichte die Amtsentsetzung ausgesprochen⁹. Der Kaiser, bei dem man ihn auch wegen Majestätsbeleidigung verdächtigte, erkannte ihm Verbannung zu. Das Volk, das ihm begeistert anhing, bewachte ihn sorgfältig; als aber Gewalt gebraucht werden sollte, entfloh er der schützenden Menge und lieferte sich selbst den Häschern aus. Doch schon nach wenigen Tagen wurde er, da ein Volksaufstand drohte und ein Erdbeben alles in Bestürzung setzte, wieder zurückgerufen und im Triumphe in seine Kirche zurückgeführt, während Theophilus mit seinem Anhang vor der entrüsteten Menge entfloh. Der hochherzige

⁸ Theodoret, Hist. eccles. 5, 28 30 32—34. Socr., Hist. eccles. 6, 3 f. 10 14. Sozom., Hist. eccles. 8, 7 9 f.

⁹ Über die Σύνοδος πρὸς τὴν ὀρὴν Phot., Biblioth. cod. 59. Socr. a. a. O. 6, 15—17. Sozom. a. a. O. 8, 16—19. Theodoret a. a. O. 5, 34. Funk, Joh. Chrysost. und der Hof von Konstantinopel: Kirchengeschichtl. Abhandlungen II 23 bis 44. Puech, Un réformateur de la société chrét. au 4^e siècle. St. Jean Chrysost. et les mœurs de son temps, Paris 1891. P. Batiffol, Le Siège apostolique (Paris 1924) 267—336. Chr. Baur, Der hl. Joh. Chrysost. II, München 1930.

Bischof wollte sein Amt nicht wieder übernehmen, bis eine gesetzmäßig versammelte Synode ihn gerechtfertigt hätte; allein das Drängen der Gläubigen nötigte ihn, sich mit der Zusage der Veranstaltung einer solchen und der Zustimmung der anwesenden Bischöfe zu begnügen. Inzwischen starb Dioskorus, das Haupt der „langen Brüder“, und ward in Konstantinopel glänzend begraben.

Aber ehe noch die von Johannes Chrysostomus mehrmals verlangte Synode zustande kam, glaubte sich die eitle und herrschsüchtige Kaiserin abermals von ihm beleidigt. Als die Einweihung einer ihr vor dem Senatspalaste nahe bei der Sophienkirche gesetzten silbernen Bildsäule mit lärmenden Festspielen an einem Feiertage begangen und so die Andacht der versammelten Gläubigen gestört wurde, beklagte sich der Bischof darüber in einer Predigt, die der Kaiserin so hinterbracht wurde, als habe er sich beschwert über die ihr erwiesenen Ehrenbezeugungen¹⁰. Eudoxia trat wieder mit den Gegnern des Bischofs in Verbindung, um ihn zu stürzen. Eine neue Synode, die Theophilus von Alexandrien aus leitete, diente als Werkzeug. Mit Übergehung der früheren Anklagen wandte man einen gegen Athanasius angefertigten Kanon¹¹ der Synode von Antiochien von 341 gegen Chrysostomus an, wonach ein von einer Synode abgesetzter Bischof nicht ohne Wiedereinsetzung durch eine andere Synode sein Amt aufnehmen durfte bei Strafe des immerwährenden Amtsverlustes. Der zum zweiten Mal widerrechtlich abgesetzte Bischof, der jenes Konzil nicht anerkannte, appellierte an den römischen Stuhl, an den er vier Bischöfe und zwei Diakonen sandte¹², während auch Theophilus und seine Partei die Anerkennung des gefällten Urteils dort nachsuchten. Papst Innocenz I. verlangte (404) die Berufung einer aus abendländischen und orientalischen Bischöfen bestehenden Synode mit Ausschluß der als parteiisch Verdächtigen. An Theophilus schrieb er, ohne Grund werde er die Gemeinschaft mit dem Bischof von Konstantinopel nicht aufgeben, und berief ihn zugleich zu einer Synode nach Rom; den Verfolgten selbst mahnte er zur Geduld und versicherte ihn seines Beistandes, den er sogleich zu leisten von einigen Mächtigen verhindert werde. Das Urteil der Absetzung erklärte er für nichtig und ordnete eine neue Untersuchung in Rom an. Inzwischen war Chrysostomus in seiner bischöflichen Wohnung interniert worden, und als er in der Osternacht 404 die feierliche Taufe spenden wollte, ward er mit Waffengewalt daran verhindert. Am 9. Juni 404 wurde er ins Exil abgeführt und ihm in der Person des eidbrüchigen Arsacius ein Nach-

¹⁰ Die von Socr. a. a. O. 6, 18 und Sozom. a. a. O. 8, 20 angeführte Rede Πάπιν Ἡρωδίας μαίεται (Migne, Patr. gr. 59, 485 f. steht eine solche), in der Joh. Chrys. die Kaiserin mit der Herodias verglichen habe, ist unecht und vielleicht von seinen Gegnern gefälscht.

¹¹ Conc. Antioch. 341, can. 4.

¹² Über die Appellation des Chrysostomus nach Rom vgl. Chrysost., Ep. 1 ad Innoc. I. (Migne a. a. O. 52, 529 f.); Pallad., Vita Chrysost. c. 9 10; Socr. a. a. O.; Sozom. a. a. O. 8, 21 f.

folger gegeben, den die ihrem rechtmäßigen Bischöfe treuen Gläubigen, bald Johanniten genannt, gleich dem gesamten Abendland und vielen Orientalen verwarfen, während der Kaiser Arkadius dessen Anerkennung mit Gewalt zu erzwingen suchte. Innozenz sandte 405 Trostbriefe an Klerus und Volk von Byzanz, worin er die Erhebung eines neuen Bischofs entschieden mißbilligte und sich gegen die von Häretikern aufgestellten Kanones aussprach. Er erwirkte auch, daß Kaiser Honorius an seinen Bruder zu Gunsten des verfolgten Bischofs schrieb; aber alle Vorstellungen wie die strafenden Worte des hl. Nilus blieben bei Arkadius fruchtlos. Auch 406 fand der Papst bei dem oströmischen Hofe kein besseres Gehör; er konnte nur den edlen Dulder trösten¹³. Dieser wurde zuerst nach Kukusus in Klein-Armien geschleppt und fuhr auch im Exil fort, für die Kirche zu wirken. Da seine Feinde die Möglichkeit einer Zurückberufung befürchteten, ward er im Sommer 407 nach der öden Stadt Pityus im Pontus verwiesen, starb aber unterwegs bei Komana infolge der erlittenen Mühsale (14. September 407) mit den Worten: „Gott sei gepriesen für alles!“¹⁴

Das Andenken an den heiligen Mann konnte aus den dankbaren Gemüthern nicht getilgt werden. Die vom Kaiser verfolgten Johanniten hielten sich vom Gottesdienste des nach Arsacius († 405) auf den Stuhl von Konstantinopel erhobenen Attikus ferne und feierten mit eigenen Priestern die Liturgie für sich. Erst nach dem Tode des Theophilus von Alexandrien (412) trug Attikus den Namen des Chrysostomus wieder in die Kirchenbücher ein, wie es Papst Innozenz I. forderte und bei vielen orientalischen Bischöfen durchsetzte; in Alexandrien aber ward erst 417 unter Cyrillus sein Andenken hergestellt. Noch später, 438, hörte in Konstantinopel die Spaltung völlig auf, als auf Betreiben des Bischofs Proklus Theodosius II. die Gebeine des Chrysostomus dahin bringen und feierlich beisetzen ließ. Diese dem großen Bischof geleistete Genugthuung brachte seine Anhänger dahin, daß sie seine Nachfolger jetzt anerkannten¹⁵. Der ganze Streit hatte den Eifer für Origenes nicht geschwächt, sondern eher gesteigert. Theophilus hatte sich sogar mit den in die Kaiserstadt geflüchteten Mönchen ausgesöhnt, und wo nicht sein Interesse ins Spiel kam, bewies er große Schonung gegen die früher so sehr verfolgte Partei. Dies zeigte er auch in seinem Benehmen gegen den um 410 zum Bischof von Ptolemais in der Pentapolis erwählten platonischen Philosophen Synesius aus Cyrene, der sich zu der Lehre von der Präexistenz der Seelen und von der Ewigkeit der Welt bekannte und auch von der kirchlichen Auferstehungslehre abwich, wie er in einem für die Öffentlichkeit bestimmten Briefe (Ep. 105) an seinen Bruder gestand. Gleichwohl und trotzdem Synesius verheiratet war und als Bischof den ehelichen Verkehr fortsetzen wollte, weihte ihn Theophilus zum Bischof, indem er sich

¹³ Die Briefe Innozenz' I. aus dem Jahre 404 ff. s. bei Coustant, Epist. Rom. Pont. 919 f. Nil., Ep. l. 3, n. 279.

¹⁴ Pallad., Vita Chrysost. c. 11. Socr., Hist. eccles. 6, 21. Sozom., Hist. eccles. 8, 28.

¹⁵ Socr. a. a. O. 6, 20 f.; 7, 25 45. Sozom. a. a. O. 8, 27 f. Pallad. a. a. O. c. 20. Theodoret, Hist. eccles. 5, 34—36. Niceph. Call., Hist. eccles. 14, 25—28. Innoc. I., Ep., bei Mansi, Conc. Coll. III 1052 f. Isid. Pel., Ep. l. 1, n. 370. Synes., Ep. 66 ad Theoph. Cyrill. Alex., Ep. 57 ad Attic.

auf die von den alten Geistlichen der Provinz ausgesprochene Hoffnung stützte, die Gnade des Heiligen Geistes werde das in diesem so redlichen Manne begonnene Werk nicht unvollendet lassen und ihn zur vollen Erkenntnis der Wahrheit weiterführen. Überhaupt blieben noch viele Geistliche und Mönche den Schriften und Lehren des Origenes zugetan¹⁶. Isidor von Pelusium, Schüler des hl. Johannes Chrysostomus und später Abt bei Pelusium in Ägypten, bekämpfte die origenistische Lehre von der Präexistenz der Seelen und ihrem Sündenfalle in einem früheren Leben. Ebenso tat es der hl. Nilus, ein anderer Schüler des Goldmundes, der sich dem asketischen Leben widmete und eine Niederlassung von Mönchen bei Ankyra (nicht am Sinaï, wie eine spätere Nachricht besagt) leitete¹⁷. Jene Lehre von der Präexistenz und dem Sündenfall der Seelen war auch die Hauptlehre, die man den Origenisten zuschrieb und über die sich diese in zwei Parteien spalteten. Die einen, Protoktisten, auch Tetraditen genannt, hoben die Lehre von der präexistierenden Seele Christi scharf hervor und wollten sie als das erste unter dem Geschaffenen betrachtet wissen, weshalb ihre Gegner ihnen Vergötterung der menschlichen Seele und Einführung einer Vierheit (Tetras statt Trias) vorwarfen. Die andern dagegen, Isochristoi geheißten, hielten die Lehre von einer ursprünglichen Gleichheit bei nur numerischer Verschiedenheit fest und wurden beschuldigt, daß sie ihre Seelen der Seele Christi gleichsetzten¹⁸. Im 6. Jahrhundert kam der Streit über die Lehre des Origenes, der unter den Mönchen im stillen fortgedauert zu haben scheint, in Verbindung mit andern Fragen abermals auf die Tagesordnung (unten 3. Abschnitt § 4, B).

3. Der Nestorianismus. Cyrill von Alexandrien und das dritte allgemeine Konzil zu Ephesus (431).

Infolge der arianischen und noch mehr der apollinaristischen Kämpfe war das Dogma von dem fleischgewordenen Logos vielfach besprochen worden. Die Kirche hielt fest an der Gottheit des Erlösers — gegen Theodotianer und Arianer, und ebenso an seiner wahren Menschheit — gegen Doketen und Apollinaristen, nicht minder aber an der Einheit des Gottmenschen, der Göttliches und Menschliches in sich vereinigte. Das Wie dieser Verbindung aber war Geheimnis; von den älteren Vätern waren dafür mehr bildliche als genaue Ausdrücke gebraucht worden¹⁹. Jede Spekulation, die diese Verbindung erklären wollte, ohne

¹⁶ Über Synesius und andere Origenisten Synes., Ep. 105. Evagr. Schol., Hist. eccles. I, 15. Kleffner, Synesius von Cyrene, der Philosoph und Dichter, Paderborn 1901. Koch, Synesius von Cyrene bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof: Histor. Jahrbuch 1902, 751 ff. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. IV 110—124.

¹⁷ Isid. Pel., Ep. I, 4, n. 163 (Migne, Patr. gr. 78, 1248 f.). Nilus, Ep. I, 1, n. 188—190 (Migne a. a. O. 79, 153 f.). Bardenhewer a. a. O. IV 100—107 (Isidor), 161—178 (Nilus).

¹⁸ Über die Protoktisten und Isochristen vgl. Cyrill. Scythopol., Vita S. Sabae, bei Cotelier, Monum. eccles. gr. III.

¹⁹ Die Vereinigung der zwei Naturen in Christus wird bald *κρᾶσις*, *σύγκρσις*, *mixtio*, *commixtio*, bald *συνδρομή*, bald *ἔνωσις*, *unio* von den Älteren genannt, genauer *φυσική ἔνωσις* oder *κατὰ φύσιν* (Ps.-Athanas., Adv. Apoll. I, 10 12), auch *connexio*, *copulatio*, *συνάφεια* (von *συνάπτω*), was ein viel allgemeinerer Ausdruck ist

die Einheit der Person mit der Zweiheit der Naturen in Christus zugleich festzuhalten, mußte zum Irrtum führen. In der antiochenischen Schule bildete sich eine Lehre aus, die zwei Personen, zwei Söhne Gottes unterschied, indem man Göttliches und Menschliches scharf trennte und an Christus besonders letzteres hervorhob (oben S. 531 ff.). Theodor von Mopsuestia und seine Anhänger hatten jene Lehre vertreten und im Abendlande trug sie der pelagianisch gesinnte Priester und Mönch Leporius aus Massilia vor, der sich 426 mit mehreren Gleichgesinnten nach Afrika begab, aber zu Karthago durch mehrere Bischöfe, besonders Augustinus, zur Abschwörung seiner christologischen Irrtümer, die er wahrscheinlich nach Unterschrift der „Epistola tractoria“ des Zosimus noch beibehalten hatte, und zur Einreichung eines Widerrufs bestimmt ward. Er hatte gelehrt: mit Gott sei ein vollkommener Mensch, nicht aber Gott als Mensch geboren, es sei ein eigentlicher und ein angenommener Sohn Gottes zu unterscheiden, in Christus ein stufen- und zeitweises Wachstum anzunehmen, die Vertauschung der göttlichen und menschlichen Prädikate als unzulässig zu betrachten²⁰. Was aber im Abendlande nur als vorübergehender Irrtum eines einzelnen auftauchte, das schlug im Orient, durch die Verhältnisse begünstigt, tiefe Wurzeln und rief eine noch bis jetzt bestehende Sekte hervor — die Nestorianer.

Nestorius, von persischen Eltern geboren (nach syrischen Quellen), kam früh nach Germanicia in Syrien und von dort nach Antiochien, wurde in der Schule des Theodor von Mopsuestia gebildet und lebte als Priester und Mönch im Euprepiuskloster bei Antiochien. Im Jahre 428 wurde er, hauptsächlich wegen seines Rufes als Prediger, durch die Gunst des Kaisers auf den Stuhl von Konstantinopel berufen und suchte seine Beredsamkeit wie seine Macht zur Unterdrückung der Irrlehren zu gebrauchen. Schon in seiner Antrittsrede sagte er zu Theodosius II.: „Gib mir ein von Häretikern gereinigtes Land, und ich will dir dafür den Himmel geben; hilf mir die Ketzer besiegen, und ich will dir die Perser besiegen helfen.“ Manchen war das kein gutes Vorzeichen; sein ungestümer Eifer gegen Arianer, Novatianer, Apollinaristen und andere Sekten erregte Bedenken; es kam sogar zu einem gefährlichen Brande einer arianischen Kirche. Dem mehr rednerisch als theologisch gebildeten, dabei beschränkten, vorurteilsvollen und dünnköpfigen Nestorius fehlte es durchaus an Mäßigung und wahrer Frömmigkeit. Gleich seinem Lehrer nahm er zwischen dem göttlichen Logos und dem Menschlichen in Christus nur eine äußere und mora-

und mehr auf eine äußerliche Verbindung geht. Theodoret (Anath. 3 contra Cyrill.) erklärt σύνοδος (coitio) und συνάφεια für gleich. Cyrillus von Alex. (Anath. c. Nest.) hat σύνοδος καθ' ἑνωσιν φυσικῇν. Gregor von Nazianz (Or. 30 [theol. IV], n. 8) braucht σύνοδος schlechtweg und allgemein.

²⁰ Leporius wird bei Cassian., De incarn. I, 4, und Gennad., De vir. ill. c. 59, zu den Pelagianern gerechnet. Sein Libellus emendationis (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. IX 396. Mansi, Conc. Coll. IV 517 f.) enthält nur Sätze, die der Christologie des Mopsuesteners entsprechen.

lische Verbindung an, trennte den Sohn Gottes vom Menschensohne und hielt die Prädikate der beiden Naturen streng auseinander. Mit aller Starrheit vertrat er diese antiochenische Doktrin, und besonders war ihm die altkirchliche Bezeichnung „Theotokos“ (Gottesgebälerin) für die heilige Jungfrau²¹ anstößig; er wollte sie nur Christusgebälerin (Christotokos) genannt wissen. Der ihm ergebene Priester Anastasius sagte in einer Predigt: „Keiner nenne mir Maria Mutter Gottes; denn sie war ein Mensch, und Gott kann von keinem Menschen geboren werden“, und der Bischof Dorotheus von Marcanopolis in Mösien sprach in einer in der Hauptstadt gehaltenen Rede den Bann über jeden aus, der Maria Gottesgebälerin nenne. Bald ward die Frage über die Zulässigkeit dieser Benennung unter Geistlichen und Laien mit Heftigkeit besprochen. Nun trat Nestorius selbst in Reden gegen den Ausdruck auf: es sei heidnisch und Vergötterung der menschlichen Natur, Gott eine Mutter beizulegen; der von Maria Geborene sei ein vom Heiligen Geiste bereiteter Tempel, in dem der göttliche Logos wohnte. Bei einer dieser Predigten widersprach ihm ein vornehmer Laie, Eusebius, den Nestorius zu widerlegen suchte. Viele klagten ihn des Photinianismus an und zogen sich von seiner Gemeinschaft zurück; im Volke sagte man: „Wir haben einen Kaiser, aber keinen Bischof.“ Proklus, der von seiner Gemeinde zurückgewiesene und in der Residenzstadt lebende Bischof von Cyzikus, hielt am Feste der Verkündigung Mariä 429 eine Lobrede auf die heilige Jungfrau, worin er ihren innigen Zusammenhang mit der Erlösung und die Wichtigkeit ihrer Gottesmutterschaft sowie auch die unzertrennliche Verbindung der von ihr stammenden Menschheit Christi mit dem göttlichen Logos nachwies. Der anwesende Nestorius erhob sich unmittelbar darauf zu einer Verteidigungsrede für seine angegriffene Lehre und erklärte, der dieser Verherrlichung der heiligen Jungfrau gespendete Beifall sei wohl erfreulich, nur dürfe man sie nicht über Gebühr und auf Kosten des Logos verherrlichen, noch eine andere Entwicklung darum verurteilen, weil sie einigen neu scheine. In einer späteren Rede beteuerte er, er hasse das Wort „Gottesgebälerin“ nicht an sich, es sei aber eine unpassende, von Arianern und Apollinaristen leicht zu mißbrauchende und irreführende Benennung; man dürfe Maria nicht zur Göttin machen;

²¹ Den Ausdruck θεοτόκος brauchten: Orig., Comm. in Ps. tom. I (Socr., Hist. eccles. 7, 32). Euseb., Vita Const. 3, 43. Athan., Or. 3 c. Arian., n. 14 29 33; Or. 4, n. 32; De incarn. et c. Arian. n. 8 22 und sonst oft. Cyrill. Hier., Catech. 10, n. 19. Didym., De Trin. 1, 31 94; 2, 41 und sonst. Greg. Naz., Or. 29 (theol. 3), n. 4; Ep. 101 ad Cledon. (al. Or. 50, bei Migne, Patr. gr. 37, 177): εἰ τις οὐ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρὶς ἐστὶ τῆς θεότητος, was nachher Johannes Damascenus (De fide orthod. 3, 12) wiederholte (Mansi a. a. O. IV 1183—1195). Ja schon Kaiser Julian hatte die Christen wegen dieses Ausdrucks getadelt (Cyrill. Alex., Adv. Iulian. 1, 8; Migne, Patr. gr. 76, 901: θεοτόκον δὲ ὑμεῖς οὐ παύεσθε Μαρίαν καλοῦντες). Die Bedeutung der Bezeichnung für die Lehre von der Erlösung hebt Ephräm (bei Phot., Biblioth. cod. 228) hervor: ἀρκεῖν πρὸς πᾶσαν εὐσεβῆ πληροφορίαν θεοτόκον φρονεῖν καὶ λέγειν τὴν παναγίαν παρθένον.

eigentlich sei sie Christusgebärerin, denn sie habe nur Jesum Christum, nicht aber Gott geboren, Gott sei nur durch sie hindurchgegangen. Dies vermehrte noch die Aufregung; gegen Nestorius predigten auch mehrere Priester, aber er schritt gegen sie mit Einkerkung und Amtsentsetzung ein.

Immer klarer stellte sich die Irrlehre des Nestorius heraus. Nach ihr war Christus bloßer Mensch, aber mit Gott verbunden, mit Gottes Kraft weit mehr als alle Heiligen erfüllt, Gottesträger (θεοφόρος) wegen der Verbindung mit Gott. Jesus von Nazareth und der göttliche Logos sind daher zwei verschiedene Personen, aber enge miteinander verbunden, weit enger als der Mensch mit dem Gewande, das er trägt, und die Gottheit mit dem Tempel, den sie bewohnt. Der Logos wohnt im Menschen Jesus, dem Sohne Mariens, wie in einem Tempel; dieser ist seine Umhüllung, hinter der er seine Herrlichkeit verbirgt und die er als Organ für unsere Erlösung gebraucht. Jesus heißt nur uneigentlich Gott, wie Moses Gott für Pharao und Israel Sohn Gottes. Zwischen dem Menschlichen und Göttlichen in Christus besteht nur eine moralische, äußerliche Verbindung. Die Inkarnation ist eine bloße Einwohnung des Logos im Menschen. Der Logos ist nicht von der Jungfrau geboren, hat nicht gelitten, sondern er hat in demjenigen gewohnt, der gelitten hat; denn der Schöpfer kann nicht geboren werden, Gott kann nicht leiden und sterben. So wird auch im Abendmahl nur der Leib des Menschen Jesus genossen; wer anders denkt, ist Menschenanbeter, Totenanbeter. Maria ist die Mutter eines Menschen, des Christus, nicht Gottes. Wäre sie Mutter Gottes, so hätte in ihr der Logos einen Anfang genommen, was arianisch ist. Ferner kann niemand einen erzeugen oder gebären, der älter ist als er selbst; Gott ist aber älter als Maria. Wäre Maria Gottesgebärerin, so wären die göttliche und menschliche Natur vermischt; es sind aber zwei Naturen, damit auch zwei Hypostasen. Endlich muß die Mutter gleichen Wesens mit dem Sohne sein; entweder ist also Maria Göttin oder sie ist nur Mutter eines Menschen. Höchstens kann man den Namen Gottesmutter in dem Sinne zulassen, wie man von der Mutter des Bischofs oder Priesters spricht, d. i. von der Mutter dessen, der nachher Bischof oder Priester ward. So wenig als sonst eine Mutter die Mutter der Seele ist, konnte ein Weib den Logos gebären. Christus heißt passend Emmanuel, d. i. ein Mensch, mit dem Gott ist; von einem zwei oder drei Monate alten Gott zu reden, wäre ungereimt. Insofern Jesus moralisch mit dem Logos vereinigt war, kann von einem Sohne Gottes die Rede sein; in den physischen, das Individuum bedingenden Eigenschaften und Tätigkeiten sind sie jedoch getrennt, und der Logos teilt dem Menschen Jesus seine Attribute nicht mit, noch dieser jenem die seinigen²².

²² Nestor., Ep. ad Caelest. P. in Conc. Eph. act. 2, bei Mansi, Conc. Coll. IV 1021 f. Cyrill. Alex., C. Nest. I. 1, c. 1 (ed. Migne, Patr. gr. 76, 18); I. 2, praef. (ebd. 64). Cassiod., De incarn. 2, 2. Cyrill. Alex., Anath. I c. Nest.

Mit dieser oberflächlichen Lehrauffassung fiel das Geheimnisvolle der Menschwerdung Gottes ganz hinweg. Weit leichter war es, sich einen von Gott erfüllten Menschen zu denken, als die Idee des Gottmenschen festzuhalten. Für diese Irrlehre wurden die Schriftstellen von der Erniedrigung, von den Tränen, vom Nichtwissen des Menschensohnes angeführt, überhaupt jene Stellen, die sich auf die menschliche Natur Christi beziehen. Man verwechselte die abstrakten und die konkreten Ausdrücke, von denen jene direkt auf die Natur, diese auf die Person gehen, und setzte den Satz: „Gott ist gestorben“, gleich dem: „Die Gottheit ist gestorben.“ Was von der Person gilt, ward auf die göttliche Natur übertragen und dann als Gotteslästerung befunden, als sei die Gottheit sterblich. Nach kirchlicher Lehre ist der menschengewordene Logos, der Gottheit und Menschheit in sich vereinigt, gestorben nicht nach der göttlichen, sondern nach der menschlichen Natur. Vermöge der hypostatischen Union ist von Christus Göttliches und Menschliches auszusagen, nur nach verschiedener Beziehung; es gibt daher eine „communicatio idiomatum“ im Konkreten. Christus ist der eine natürliche Sohn Gottes, weil er eine Person ist; er ist auch nach seiner Menschheit nicht Adoptivsohn, weil die Menschheit von dem natürlichen Sohn Gottes angenommen und mit seiner Gottheit hypostatisch vereinigt ward. Die Schwierigkeit liegt zunächst darin, wie die zwei Naturen nicht auch zwei Personen fordern, da der Logos Person ist und die vollkommene Menschheit auch die Persönlichkeit verlangt. Allein die Menschheit fordert zwar persönliche Subsistenz, diese ist aber schon in dem die Menschennatur annehmenden Logos vorhanden, und eine neue konnte nicht hinzukommen. Christi Menschheit hat ihre Subsistenz im göttlichen Logos und existierte nicht, bevor sie von der göttlichen Person angenommen ward. — Auf Grund der syrisch erhaltenen Schrift „Buch des Heraklides von Damaskus“, die Nestorius 451 verfaßte (s. die Quellen), wurde von mehreren Forschern die Ansicht ausgesprochen, Nestorius habe die in Ephesus verurteilte Irrlehre nicht vorgetragen, sondern die gleiche Anschauung vertreten, die in Chalzedon als Glaubenslehre aufgestellt wurde. Andere behaupteten, die Irrlehre des Nestorius habe nicht sowohl in der Leugnung der Einheit der Hypostase bei zwei Naturen in Christus bestanden, sondern vielmehr in der sog. Bewährungstheorie, nach der Christus erst nach und nach, durch persönliche Anstrengung seiner menschlichen Kräfte, alles das errungen habe, was nach der gegenteiligen Ansicht ihm infolge der Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen in der einen Person des Logos von selbst zukam. Allein die Grundanschauung über den Gottmenschen Jesus Christus, die in dem „Buch des Heraklides“ vertreten wird, ist die gleiche, die auf dem Konzil von Ephesus als Lehre des Nestorius festgestellt und als Irrlehre verurteilt wurde. Es handelte sich um die Ansicht, ob der Mensch Jesus (als Person) geboren wurde und am Kreuze gestorben ist (so Nestorius), oder ob der göttliche Logos seiner menschlichen Natur nach geboren ward und gelitten hat (so die Definition von Ephesus). Daher die Bedeutung des richtig verstandenen Ausdrucks *θεοτόκος* in dem Nestorianischen Lehrstreit. Der Dyophysitismus des Nestorius, der im Gottmenschen Christus „zwei Söhne“ annahm, war ein anderer als derjenige der chalzedonensischen Definition. Subjektiv glaubte Nestorius selbst allerdings, daß seine Lehre der Definition Papst Leos I. und des Konzils von Chalzedon entsprochen habe.

Wie einst Athanasius zur Bekämpfung der Arianer erweckt ward, so war die Aufgabe, dem Nestorius entgegenzutreten, auch einem Bischof von Alexandrien, dem hl. Cyrillus, Neffen und (seit 412) Nachfolger des von ihm allseitig überragten Theophilus, vorbehalten. Da die Vorträge des Nestorius weithin im Orient und auch in Ägypten verbreitet wurden und mehrere Mönche sie eifrig lasen, trat ihnen Cyrillus in seinem Osterbrief von 429 entgegen und widerlegte die ersten drei Homilien des Nestorius, ohne dessen Namen zu nennen. Bald darauf erließ er ein ausführliches Rundschreiben an die ägyptischen Mönche, worin er den Ausdruck „Theotokos“ mit theologischen Gründen und mit der Autorität des Athanasius verteidigte und die Lehre von der Person Christi näher entwickelte. Diese Schreiben wurden auch in der Hauptstadt eifrig gelesen, was den Nestorius sehr erbitterte und zu unwilligen Äußerungen gegen Cyrillus veranlaßte. Dieser suchte seinen Amtsbruder zur Umkehr zu bewegen, erhielt aber nur eine hochfahrende Antwort. Nestorius stützte sich auf die Gunst des Kaisers Theodosius II. und streute verschiedene Beschuldigungen gegen Cyrillus aus, so daß selbst Isidor von Pelusium an diesem irre ward. Darüber beklagte sich Cyrill in einem weiteren Briefe an Nestorius. Er legte dem Kaiser, dessen Gemahlin Eudokia und dessen Schwester Pulcheria in besondern Abhandlungen die neue Irrlehre dar und berichtete darüber, „durch Gottes Forderung, die Wachsamkeit erheische, und durch die altkirchliche Sitte dazu verpflichtet“, in ausführlicher Weise an den Römischen Stuhl, indem er durch den Diakon Posidonius eine Entscheidung erbat²³. An diesen hatte sich auch Nestorius in zwei Briefen gewendet, in denen er die Lehre seiner Gegner als apollinaristisch und arianisch entstellte. Papst Zölestin hielt nun im August 430 eine Synode, die die Lehre des Cyrillus vollkommen billigte und den Nestorius mit Bann und Absetzung bedrohte, wenn er nicht binnen zehn Tagen nach Empfang dieses Dekrets einen bestimmten schriftlichen Widerruf leiste; die wegen ihres Glaubens von Nestorius gebannten Geistlichen sollten in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden. Cyrillus, der erste Bischof unter den Orientalen, wurde mit Vollstreckung dieses Urteils beauftragt; an ihn wurden deshalb auch sämtliche Schreiben gesendet. Zölestin ersuchte auch den Abt Cassian um eine nähere Prüfung der neuen Irrlehre, worauf dieser sein Werk über die Inkarnation verfaßte²⁴.

Ehe noch Nestorius Kunde von der römischen Synode erhalten hatte, richtete er ein neues Schreiben an Zölestin, worin er Cyrill, weil dieser eine Untersuchung der gegen ihn erhobenen Anklagen befürchte, den Beginn des Streites fälschlich zur Last legte, die Be-

²³ Cyrill. Alex., Hom. pasch. 17 (Migne, Patr. gr. 77, 768 f.); Ep. 1—10 (ebd. 9 f.). Isid. Pel., Ep. l. I, n. 370. Cyrill., De recta fide ad religios. imperatorem Theodosium et ad piissimas imperatrices (Migne a. a. O. 76, 1134 f.); Ep. 11, al. 9, ad Caelest. (Migne a. a. O. 77, 80).

²⁴ Conc. Rom. 430, bei Mansi, Conc. Coll. IV 1017 1025 1035 1047.

zeichnung „Christusgebärerin“ als richtigen Mittelweg zwischen den zwei Parteischlagwörtern „Gottesgebärerin“ und „Menschengebärerin“ empfahl und zur Herstellung des Friedens eine allgemeine Kirchenversammlung befürwortete, für die er bereits beim Kaiser Schritte getan hatte. Inzwischen mahnte der Bischof Johannes von Antiochien, auf einen an ihn gerichteten Brief des Papstes Zölestin hin, mit einigen andern bei ihm versammelten Bischöfen den Nestorius, doch keine Spaltung in der Kirche zu verursachen und bezüglich des Wortes „Theotokos“ nachzugeben, das ja von älteren Vätern gebraucht und ohne Gefahr eines Irrtums über die Gottheit des Erlösers nicht zu verwerfen sei (nach Gal 4, 4). Wohl sei der Termin von wenigen Tagen kurz, aber für den richtig Denkenden bedürfe es nur weniger Stunden zur Beilegung dieses ganzen Streites. Nestorius antwortete verbindlich, aber mit Ausflüchten, erklärte sich bereit, das ihm sonst so verhaßte Wort zu dulden, aber nur in dem von ihm für zulässig befundenen Sinne, äußerte sich scharf gegen den Hochmut des Ägypters und verwies alles auf das vom Kaiser ihm bereits zugesagte allgemeine Konzil. Im gleichen Jahre 430 hielt Cyrillus, ehe er das Schreiben Zölestins erhalten hatte, eine Synode in Alexandrien. Hier ward ein ausführliches Schreiben an Nestorius abgefaßt, worin erklärt wurde, es genüge für ihn nicht das nicänische Symbolum, das er ohnehin verkehrt auslege, sondern es müsse ein schriftlicher und eidlicher Widerruf seiner bisherigen Lehrsätze gefordert werden. Daran schloß sich eine ausführliche Darlegung des Glaubens an die Menschwerdung des Sohnes Gottes sowie zwölf von Cyrillus verfaßte Anathematismen gegen die Lehren des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius. Nach ihnen sollte das Anathem diejenigen treffen, die nicht bekennen: 1) daß der Emmanuel in Wahrheit Gott und deshalb die heilige Jungfrau Gottesgebärerin ist, 2) daß der Logos sich hypostatisch mit dem Fleische vereinigt hat und mit der ihm eigen gewordenen Menschennatur ein Christus ist, zugleich Gott und Mensch, 3) daß die beiden Naturen in Christus in physischer Einigung beisammen sind (ἑνωσις φυσική); ferner 4) diejenigen, die die biblischen Ausdrücke über Christus zwei verschiedenen Personen zuteilen, oder 5) Christus nur als einen Menschen, der Gott trägt, und nicht als wahren Gott fassen, oder 6) den göttlichen Logos den Gott oder Herrn Christi nennen, als wenn derselbe nicht zugleich Gott und Mensch wäre²⁵.

Die Schriftstücke der römischen und alexandrinischen Synode wurden dem Nestorius durch zwei ägyptische Bischöfe und zwei Geistliche an einem Sonntag überreicht. Er gab keine Antwort, reizte aber den Hof gegen Cyrillus auf. Einer seiner Anhänger stellte den zwölf Anathematismen Cyrills zwölf andere gegenüber, in denen er teils dem Alexan-

²⁵ Mansi a. a. O. IV 1061 1067; V 502 f. 725 752. Die zwölf Anathematismen Cyrills bei Mansi a. a. O. IV 1082.

driner falsche Ansichten unterschob, teils des Nestorius irrige Behauptungen aufrecht hielt²⁶. Nestorius sandte das Formular des Cyrillus samt einigen seiner Reden an Johannes von Antiochien, den die alte Freundschaft für Nestorius, die Anhänglichkeit an den Standpunkt seiner Schule und das Mißtrauen gegen den wachsenden, durch den Papst noch erhöhten Einfluß des Cyrillus mehrfach zur Opposition gegen letzteren trieb. Er und mehrere Bischöfe seines Patriarchats fanden vieles in den Äußerungen Cyrills sehr anstößig, namentlich den Ausdruck natürliche Vereinigung (*unio naturalis*). Die Bischöfe Andreas von Samosata und Theodoret von Cyrus schrieben Streitschriften gegen den Alexandriner, fanden seine Ausdrucksweise ungenau, untheologisch und sahen überall apollinaristische, manichäische und gnostische Elemente. In der eigentlichen Lehre war der Unterschied nicht so groß als in der Terminologie. Auch Theodoret wollte keine bloß moralische Vereinigung wie Nestorius, aber auch die „natürliche Einigung“ war ihm nicht zusagend; er bekannte eine Person (*πρόσωπον*) in zwei Naturen, aber den Ausdruck „Hypostase“ wollte er nicht gelten lassen. Seinerseits stellte Cyrillus den beiden Gegnern, deren Schriften ihm Bischof Evoptius von Ptolemais zusandte, eine ausführliche Rechtfertigung entgegen²⁷.

Inzwischen hatte Kaiser Theodosius II., dem Gesuche sowohl des Nestorius als der von diesem verfolgten Mönche entsprechend, am 19. November 430 alle Metropolen des Reiches zu einem Konzil in Ephesus auf Pfingsten 431 eingeladen und auch die zahlreiche Beteiligung tüchtiger Suffraganbischöfe für wünschenswert erklärt. Nestorius hoffte hier einen vollen Sieg über den bei den Orientalen verdächtig gewordenen Cyrill zu erlangen, dem auch der Kaiser sehr abgeneigt war. Papst Zölestin schrieb dem Patriarchen von Alexandrien auf seine Anfrage, er solle den Nestorius für den Fall des Widerrufs wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen. Seinen Legaten, den Bischöfen Arkadius und Projektus und dem Priester Philippus, gab er die Instruktion, sich enge an Cyrillus anzuschließen, der schon 430 im Namen des Römischen Stuhles zu handeln bevollmächtigt war, das Ansehen des Sitzes Petri aufrechtzuerhalten und sich nicht selbst in Kontroversen zu mischen, sondern darüber zu richten. Die Synode, der er die Legaten und ihre Aufträge empfahl, mahnte er zur Beobachtung der kanonischen Gesetze und Vermeidung aller Streitigkeiten, fest

²⁶ E. d. Schwartz, Die sog. Gegenanathematismen des Nestorius: Sitz.-Ber. der bayr. Akad. d. Wiss. I (1922) 3–29.

²⁷ Io. Antioch., Epist. bei Mansi a. a. O. V 756. Theodoret, Ep. 150; Reprehensio 12 capitum Cyrilli (Migne, Patr. gr. 76, 393 f.); auch die beiden Schriften „Über die heilige und lebendigmachende Dreieinigkeit“ und „Über die Menschwerdung des Herrn“ (Migne, Patr. gr. 75, 1147 ff. 1419 ff.) hat Ehrhard als Eigentum Theodorets erwiesen. Die Gegenschrift des Andreas von Samosata ist bekannt aus Cyrills Widerlegung: Apol. pro XII capit. adv. orient. episc. (Migne a. a. O. 76, 315 bis 386). Briefe des Andreas bei Migne a. a. O. 85, 1611 f. Schreiben Cyrills an Theodoret über die Inkarnation in Bedjan, Acta martyr. syr. Bd. V, Anhang.

überzeugt, daß sie seinem Urteile über Nestorius beitrete. Dem Kaiser dankte er für seine Bemühungen um den Frieden der Kirche und bat ihn, keine Friedensstörung und Neuerung zu dulden und die Sache des Glaubens für höher zu achten als alle weltlichen Angelegenheiten des Reiches. Theodosius sandte den Comes Candidian als seinen Bevollmächtigten zur Synode nach Ephesus mit dem Befehl, in Untersuchung religiöser Fragen sich nicht einzumischen, sondern nur für die Erhaltung der Ruhe zu sorgen, die neugierigen Fremden aus dem Mönchs- und Laienstande aus der Stadt zu schaffen und zu verhindern, daß die Bischöfe während der Verhandlungen an den Hof oder in die Heimat abreisen. Dem beim Kaiser in Gunst stehenden Nestorius wurde gestattet, sich von seinem Freunde, dem Comes Irenäus, nach Ephesus begleiten zu lassen. Dort erschien Nestorius zuerst mit 16 Bischöfen und einem bewaffneten Gefolge, darauf Cyrillus mit etwa 50 ägyptischen Bischöfen. Von der Reise aus und nach seiner Ankunft in Ephesus schrieb Cyrill an die Alexandriner und forderte sie zu innigen Gebeten auf, damit der wahre Glaube einen vollen Sieg erhalte. Der Eröffnung der Synode, die immer noch wegen zu geringer Zahl der Anwesenden verschoben wurde, sah er sehnsüchtig entgegen. Das Pfingstfest (7. Juni 431) war verflossen, als Juvenal von Jerusalem und Flavian von Thessalonich mit ihren Bischöfen eintrafen. Noch immer wartete man auf Johannes von Antiochien und die ihm untergebenen Bischöfe, die ihre Ankunft wohl mit Absicht verzögerten. Die Metropolit von Apamea und Hierapolis erklärten im Namen des Johannes, man möge wegen seiner die Verhandlungen nicht länger verschieben; daraus schloß man, Johannes wolle es vermeiden, daß sein Freund Nestorius in seiner Gegenwart verurteilt werde. Ohne die Ankunft der päpstlichen Legaten abzuwarten und obgleich zahlreiche Bischöfe sowie der Comes Candidian Einspruch erhoben, eröffnete Cyrill, der auf Grund des im vorhergehenden Jahre erhaltenen päpstlichen Auftrages betreffs des Nestorius den Vorsitz und die Leitung der Synode übernahm, mit dem Bischof Memnon von Ephesus, um den sich 40 Suffragane und 12 pamphilische Bischöfe versammelt hatten, am 22. Juni in der der Gottesgebärerin geweihten Hauptkirche von Ephesus die Synode, die den Rang der dritten ökumenischen erhalten hat²⁸.

Da Nestorius nach wiederholten Einladungen nicht erscheinen wollte und sogar die an ihn abgeordneten Bischöfe durch seine Wachen bedrohen ließ, schritt man ohne ihn zu den Verhandlungen (erste Sitzung), obschon etwa 60 asiatische Bischöfe und auch der kaiserliche Kommissär dagegen Verwahrung einlegten. Die von beiden Seiten gewechselten Schriften sowie die Zeugnisse der Väter wurden verlesen und mit ihnen die Sätze des Nestorius verglichen. Letztere wurden als gottlos und häretisch bezeichnet,

²⁸ Theodos. II., Edict. et epist., bei Mansi, Conc. Coll. IV 1109 1111 1118. Caelest., Ep. 16—19, bei Mansi a. a. O. IV 1291 f. Cyrill., Ep. 18 19, bei Mansi a. a. O. IV 1115 f. Socr. a. a. O. 7, 34. Hefele, Konziliengesch. II² 178 ff.

die Anathematismen Cyrills gutgeheißen und noch am Abend desselben Tages der von 198 Bischöfen unterschriebene Beschluß gefaßt, daß Nestorius in Gemäßheit der Kanones und des Schreibens des Heiligen Vaters Zölestin von der bischöflichen Würde und aller priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sei. Das Volk von Ephesus, das den ganzen Tag über auf die Entscheidung gewartet hatte, nahm diese mit Jubel auf und geleitete die Väter mit Fackelschein in ihre Wohnungen. Am folgenden Morgen wurde das Urteil dem Nestorius, den Konstantinopolitanern und dem gesamten Volke in besondern Schreiben kundgemacht und in Ephesus öffentlich angeschlagen. Aber der dem Nestorius ergebene Candidian ließ das Dekret abreißen, erklärte das Geschehene für nichtig und sandte an den Hof einen Bericht voll Klagen gegen Cyrill und Memnon. Ebenso beschwerte sich Nestorius in einem Briefe, den noch zehn andere Bischöfe unterschrieben, beim Kaiser, an den auch die Synode ein ausführliches Schreiben richtete. Cyrillus schrieb außerdem mehrere Briefe und predigte gleich andern Bischöfen wie Theodot von Ankyra über das Geheimnis der Inkarnation zur großen Freude des Volkes.

Als dann 5—6 Tage nach Verurteilung des Nestorius Johannes von Antiochien mit mehreren Bischöfen eintraf, sandte ihm die Synode Abgeordnete entgegen, die aber von diesem gar nicht vorgelassen und zuletzt von der Wache mißhandelt wurden. Im Gegensatz zu seinem früheren freundlichen Briefe an Cyrill trat Johannes jetzt scharf auf gegen ihn und die um ihn versammelten Bischöfe. Gleich nach seiner Ankunft hielt er in seiner Wohnung eine Versammlung, die auf Vortrag des Candidian und einiger nestorianischen Bischöfe das unter Leitung des Cyrill Verhandelte verwarf. Über Cyrill, dessen Anathematismen arianische, eunomianische und apollinaristische Irrtümer enthalten sollten, sowie über Memnon, der alles mit Gewalt durchgesetzt habe, ward die Absetzung und über alle Bischöfe, die nicht sofort Reue bezeigen würden, der Bann ausgesprochen. Von allen Mitgliedern der Synode verlangte man Anschluß an Johannes und Annahme des nicänischen Symbolums ohne irgend einen fremdartigen Beisatz. Doch wagte es dieses Konziliabulum von nur 43 Bischöfen nicht, positiv die Lehre des Nestorius zu billigen. Aber während es selbst übereilt verfuhr, zieh es die Majorität von jetzt mehr als 200 Bischöfen der Gewalttätigkeit und Überstürzung. Mit Hilfe der kaiserlichen Beamten befehdete das falsche Konzil, das einseitige Berichte an den Hof, den Klerus und das Volk der Hauptstadt sandte, die mit Cyrillus geeinigten Väter in jeder Weise; man hätte sofort an Memnons Stelle für Ephesus einen neuen Bischof geweiht, hätte nicht das rechtgläubige Volk mit aller Festigkeit dies verhindert ²⁹.

Ungeachtet aller Bedrängnis blieben die mit Cyrillus vereinigten Bischöfe fest. Als ein kaiserliches Schreiben eintraf, das, gestützt auf Candidians Berichte, das Verfahren der Synode für ungültig erklärte und die Verhandlungen von neuem aufzunehmen befahl — was die antiochenische Partei, die fortwährend das Vorgehen des wahren ephesinischen Konzils in entstellter Weise schilderte, mit hoher Freude begrüßte —, schrieben die Väter (1. Juli 421) dem Kaiser, daß sie den Nestorius mit vollem Rechte entsetzt hätten und sich hierin eins wüßten mit dem Römischen Stuhl und den Bischöfen Afrikas; bereits mehrere Anhänger des Johannes seien zu

²⁹ Mansi, Conc. Coll. IV 1131 f. 1211 1230 1259 f.; V 772.

ihnen übergetreten; sie mußten daher beantragen, behufs mündlicher Bericht-erstattung sowohl den Candidian, der die persönliche Freundschaft der Wahrheit vorziehe und Unwahrheit melde, als fünf Mitglieder der Synode an den Kaiserhof zu berufen. Am 10. Juli hielt Cyrill die zweite Sitzung, in der die unterdessen eingetroffenen Legaten des Papstes erschienen und die Akten der ersten Sitzung zugestellt erhielten. Nach Verlesung der Briefe Zölestins priesen die Väter diesen als den Wächter des Glaubens; Erzbischof Firmus von Cäsarea (Kappadozien) erklärte, man habe das in dem früheren Briefe des Papstes enthaltene Urteil nur vollzogen, und der Priester Philippus hob nachdrücklich die Autorität des Stuhles Petri hervor. Tags darauf genehmigten die drei römischen Legaten die Verhandlungen und leisteten ihre Unterschrift. In der vierten und fünften Sitzung (16. und 17. Juli) ward nach vergeblicher Vorladung des Johannes dessen Urteil über Cyrill und Memnon für nichtig erklärt, er und seine Anhänger von allen bischöflichen und priesterlichen Funktionen suspendiert, während die Strafe der Absetzung noch vorbehalten blieb, und zugleich an den Kaiser und den Papst Bericht erstattet. In der sechsten Sitzung (22. Juli) wurde der Nachweis geliefert, daß die Nestorianer das nicänische Bekenntnis miß-deuteten, und aus Anlaß eines von Charisius, Ökonom der Kirche von Philadelphia, vorgelegten nestorianischen Symbols verboten, ein anderes Glaubensbekenntnis als das nicänische zu gebrauchen. In einer siebten und letzten Sitzung an einem unbekannten Datum wurden noch verschiedene spezielle Angelegenheiten geordnet, sechs Kanones und ein all-gemeines Rundschreiben erlassen.

Am Kaiserhofe waren inzwischen die nachteiligsten Gerüchte über die Synode von Ephesus verbreitet worden; bloß Candidians Berichte waren angekommen, nicht die der Synode, der man jeden Ver-kehr mit der Hauptstadt abschnitt. Endlich gelang es, durch einen als Bettler verkleideten Mann in einem ausgehöhlten Stocke einen Brief des Cyrillus über die Lage der Väter an die Geistlichen und Mönche von Byzanz dahin zu bringen³⁰. Der wie ein Heiliger verehrte Abt Dalmatius, der 48 Jahre seine Zelle nicht verlassen hatte, stellte sich an die Spitze der Mönche, die unter heiligen Gesängen vor den kaiserlichen Palast zogen. Mit den übrigen Äbten beim Kaiser vor-gelassen, teilte Dalmatius diesem den Inhalt des Briefes mit und er-wirkte die Zusage, daß Abgeordnete der Synode in die Residenz kommen dürften. Nun kamen zwei ägyptische Bischöfe von der Synode nach Byzanz, die viele hohe Staatsbeamten von der Gerechtigkeit des gegen Nestorius gefällten Urteils überzeugten. Aber drei Tage später kam auch der Comes Irenäus als Abgeordneter der Antiochener (Orientalen) und wußte Cyrillus und Memnon so schwer zu verdächtigen, daß Theodosius II. die Verhandlungen der wirklichen Synode zu verwerfen und den Beschluß des Winkelkonzils zu bestätigen vorhatte, als der

³⁰ Mansi a. a. O. IV 1279 f. 1303 f. 1391 f. 1427 f. 1466 f.; V 602 686 f. Über eine Kundgebung des Volkes von Konstantinopel für Cyrill, die am 4. Juli 431 erfolgt sein soll, vgl. P. Batiffol, *Un épisode du concile d'Éphèse d'après les actes coptes de Bouriant*: *Mélanges G. Schlumberger*, Paris 1924, 28—39.

Arzt und Syncell des Cyrillus durch Mitteilung der Konzilsakten die Ausführung des Planes verhinderte. Auf die verschiedenen Berichte hin beschloß der Kaiser, die Absetzung sowohl des Nestorius als des Cyrill und Memnon zu genehmigen und zum Vollzug des Urteils wie zur Herstellung des Friedens den Staatsschatzmeister Johannes nach Ephesus zu entsenden. Dieser ließ auch die drei Bischöfe, als es bei einer Versammlung beider Parteien in seiner Gegenwart zum Streite kam, gefangen nehmen. Tief schmerzte es die Väter, daß der kaiserliche Erlaß, der die zwei getrennten Versammlungen als eine betrachtete, den Beschlüssen der allgemeinen Synode zu entsprechen vorgab, die Einigkeit im Glauben zwischen katholischen und nestorianischen Bischöfen voraussetzte und ganz und gar auf die Angaben der letzteren gestützt war. Deshalb sowie wegen der äußerst drückenden Lage, in der die Bischöfe in Ephesus wie in einem Kerker festgehalten waren, machten sie nachdrückliche Vorstellungen und setzten Klerus und Volk der Hauptstadt von allem in Kenntnis. Ihrerseits suchte auch die antiochenische Partei, deren Mitglieder nicht alle gleichmäßig Nestorianer waren, aber alle die Anathematismen Cyrills verurteilt sehen wollten, den Hof noch völlig zu gewinnen. Endlich berief Theodosius II., bei dem Dalmatius und andere eifrige Katholiken fortwährend tätig waren, von jeder der beiden Parteien acht Sprecher und hörte sie mehrere Tage zu Chalzedon an. Daraufhin erlaubte er den Bischöfen der Synode von Ephesus die Heimreise und gestattete, daß an die Stelle des Nestorius, der in sein Kloster bei Antiochien verwiesen worden war, der Priester Maximian zum Bischof von Konstantinopel erhoben werde (25. Oktober 431). Cyrillus und Memnon wurden freigelassen, und jener kam am 30. Oktober nach Alexandrien zurück, wo er mit dem größten Jubel, wie einst Athanasius, empfangen ward.

Aber die Spaltung zwischen Alexandrien und Antiochien dauerte fort. Die Antiochener behaupteten die Unrechtmäßigkeit der Weihe des neuen Bischofs Maximian und der Absetzung des Nestorius sowie die Heterodoxie der Lehre des Cyrillus, den sie mit Recht abgesetzt zu haben vorgaben; sie wiederholten auf ihren Synoden von Tarsus und Antiochien das Anathema gegen ihn und seine Anhänger. Papst Zölestin, der am 15. März 432 den Maximian anerkannt und den Bischöfen des ephesinischen Konzils warmes Lob gesendet hatte, sowie sein Nachfolger Sixtus III., der den schismatischen Bischöfen volle Gemeinschaft zu gewähren bereit war, falls sie alles, was das Konzil von Ephesus verdammt hatte, ebenfalls verdammen würden, und auch Kaiser Theodosius, der deshalb viele Briefe erließ, suchten den Frieden zu vermitteln. Letzterer forderte, Cyrill und Johannes sollten ohne alle bischöfliche Begleitung in Nikomedien zusammenkommen und dort sich aussöhnen; sonst sollte keiner von ihnen ihm mehr vor das Angesicht treten. Es kam zwar nicht zu dieser Zusammenkunft, aber es wurden doch Unterhandlungen eingeleitet, die nach und nach zum Ziele führten. Der vom Kaiser als Vermittler er-

nannte Tribun und Notar Aristolaus reiste von Antiochien mit den Vorschlägen des Johannes und einem Briefe des hochbetagten Acacius von Beröa zu Cyrillus. Dieser konnte freilich nicht auf die ihm angesonnene Verurteilung seiner Anathematismen eingehen, erklärte sie aber mit Rücksicht auf die bei den Orientalen gangbaren Mißdeutungen, verwarf die arianische und apollinaristische Irrlehre, die man ihm zur Last legte, und bestand auf der Verurteilung des Nestorius. Der Antiochener war dem Frieden nicht mehr abgeneigt; die meisten Kirchen standen gegen ihn, und die Irrtümer des Nestorius hatte er selbst nicht geteilt. Daher sandte er im Einverständnis mit Acacius den bejahrten Bischof Paul von Emisa nach Alexandrien mit einem Glaubensbekenntnisse, das die eine Person des Erlösers wie die zwei Naturen, auch Maria als Gottesgebärerin anerkannte und den Verdacht des Apollinarismus wie des Nestorianismus beseitigen sollte. Cyrill fand das Bekenntnis genügend, vermißte aber in dem Briefe des Johannes noch die weiter von ihm gestellten Bedingungen für Wiederaufnahme der kirchlichen Gemeinschaft, insbesondere die Verurteilung des Nestorius. Paulus, obschon nicht so weit ermächtigt, ging auf alles ein; Cyrill nahm ihn in seine Gemeinschaft auf und ließ ihn in Alexandrien predigen (433). In Antiochien verwarf man anfangs die Bedingungen des Alexandriners; doch infolge der Einwirkung des Kaiserhofes und einer neuen Reise, die Aristolaus in Gemeinschaft mit Paul von Emisa und zwei ägyptischen Geistlichen nach Antiochien unternahm, kam der Friede zustande. Johannes unterschrieb mit kleinen, von Cyrill gebilligten Änderungen die ihm vorgelegte Formel, stimmte der Verurteilung des Nestorius bei und schrieb freundschaftlich an Cyrillus, der am 23. April 433 seinen Gläubigen die frohe Nachricht von der glücklichen Vereinigung mitteilen konnte, die auch Papst Sixtus III. bekräftigte³¹.

Mit dem Vergleiche waren indessen viele Bischöfe auf beiden Seiten unzufrieden. Von den Gegnern Cyrills behaupteten einige, Cyrill lehre jetzt dasselbe, was früher Nestorius, und suchten ihre häretische Anschauung unter den Ausdrücken der von Johannes unterzeichneten Formel zu verbergen, während die hartnäckigen Nestorianer, an deren Spitze Bischof Alexander von Hierapolis stand, geradezu den Frieden verwarfen. Sie beschuldigten den Johannes des Verrates am Glauben und erhoben laute Klagen, Nestorius sei unschuldig geopfert, der Ägypter nicht zum Widerruf seiner zwölf Kapitel genötigt, der Ketzerei der Arianer und Apollinaristen der Weg geebnet³², die Wieder-

³¹ Io. Antioch., Epist. bei Mansi, Conc. Coll. V 813 f. Liberatus, *Breviarium causae Nestor. et Eutychian.*, Paris 1675, c. 6 f. Caelest., Ep. 22—25, bei Mansi a. a. O. V 266 f. Sixt. III bei Mansi a. a. O. V 326 374 f. Coustant, Epist. Rom. Pont. 1231 f. Theodos. II. bei Mansi a. a. O. V 278 281 f. 828. Cyrill. Alex., Ep. 31—34 40 45 f., bei Mansi a. a. O. V 285 301 f.

³² Großen Anstoß erregte Cyrills Ausdruck: *μία φύσις τοῦ θεοῦ σεσαρκωμένη*, den schon Athanasius (*De incarn. Dei verbi* bei Mansi a. a. O. IV 689) gebraucht haben soll. Allein die Echtheit dieser Schrift, die unter dem Namen des Athan.

einsetzung der von Maximian abgesetzten Bischöfe nicht erlangt worden. Ganze Provinzen kündigten dem Johannes von Antiochien die Gemeinschaft auf. Helladius von Tarsus, Euthorius von Tyana und andere abgesetzte Bischöfe wandten sich sogar an Papst Sixtus und baten ihn um Beseitigung der ephesinischen Synode und der Unionsformel. Die Bischöfe der beiden Zilizien erklärten den Cyrillus für einen Ketzer, wogegen auf einer Synode zu Zeugma Andreas von Samosata, Johann von Germanicia, Theodoret und andere Bischöfe wohl die Rechtgläubigkeit Cyrills, aber nicht die Absetzung des Nestorius anerkannten. Während Cyrillus die verschiedenen Einwendungen in zahlreichen Briefen widerlegte, suchte Johannes von Antiochien erst durch Milde, dann aber auch durch die weltliche Gewalt die Einigung zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Andreas von Samosata, nach längerem Widerstreben auch Theodoret von Cyrus, die Bischöfe von beiden Zilizien und von Isaurien traten zur Union über, manche aus Furcht vor dem Exil, das ein kaiserliches Edikt den Widerspenstigen androhte. Alexander von Hierapolis, Meletius von Mopsuestia, Euthorius von Tyana und zwölf andere nestorianische Bischöfe wurden in die Verbannung geschickt³³. Nestorius, der von seinem Kloster aus noch die Partei ermutigte, ward 435 nach Ägypten verbannt, wo er 451 im Elend starb³⁴. Zugleich wurde das Lesen seiner Schriften verboten und deren Verbrennung angeordnet; seine Anhänger sollten mit dem Namen Simonianer gebrandmarkt, ihre Versammlungen verboten, ihre Geistlichen verbannt werden³⁵.

Unter den Bischöfen des Orients gab es manche, die sich nur einzelnen Unionsbedingungen unterwarfen und noch keineswegs völlig allen Anforderungen genügten. Johann von Antiochien übte Nachsicht, weshalb sich der Diakon Maximus gegen ihn erhob, weil er den Glauben beeinträchtigte. Diesen warnte Cyrillus vor einem neuen Schisma, gab sich aber auch Mühe, durch

überliefert ist, wurde schon im 5. Jahrh. bestritten; die Stelle wird aber von Cyrillus (De recta fide ad religiosos. imperatorem Theodosium et ad piissimas imperatrices n. 9) angeführt, der den Ausdruck auch sonst (Ep. I 2 ad Success., bei Migne, Patr. gr. 77, 232 241 und öfter) hat, indem er gleich andern theologischen Schriftstellern dieser Zeit *φύσις* im Sinne von *υπόστασις* anwandte.

³³ Cyrill., Ep. 42 43 35 ad Acac. Melet.; Ep. 37—39; Ep. 44 ad Vales.; Ep. ad Ruf. Thessal. Vgl. Mai, Nova Coll. VIII, II, S. 83. Isid. Pel., Ep. I. I, n. 324. Liberatus, Breviar. c. 8 9. Eulog. Alex. bei Phot., Biblioth. cod. 230, S. 442 f. Theodoret, Ep. 50 83 102 112 126. Über die Synoden der Antiochener vgl. Mansi a. a. O. V 879 f. 890 f. Hefele, Konziliengesch. II² 266 ff.

³⁴ Nestorius schrieb im Exil von seinem Standpunkte aus eine Geschichte seiner Kämpfe und Schicksale, seiner „Tragödie“ (Evagr. Schol., Hist. eccles. I, 7). Diese Schrift, das „Buch des Heraklides“ (s. die Quellen), ist in syrischer Sprache überliefert. Der Comes Irenaeus, der Nestorius nach Ephesus begleitet hatte, 445 Bischof von Tyrus, aber 448 vom Kaiser verbannt wurde, schrieb eine Geschichte der Nestorianischen Streitigkeiten. Diese ist nicht erhalten, bildete aber die Vorlage für das „Synodicon adversus tragoeiam Irenaei“ (Migne, Patr. lat. 84, 551—564), das wahrscheinlich ein römischer Diakon Rustikus im 6. Jahrh. gegen Nestorius schrieb. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. IV 252—254.

³⁵ Die kaiserlichen Erlasse bei Mansi a. a. O. V 413 415.

Aristolaus die heimlichen Nestorianer des Orients zur Einheit zurückzuführen. Mit ihm verband sich der früher zum Bischof von Cyzikus geweihte Proklus, seit 434 Bischof der Hauptstadt, zur Erhaltung des Kirchenfriedens. Doch hatte der Streit zu tiefe Wurzeln geschlagen, als daß mit dem Aufhören der äußern Spaltung auch sofort die Gegensätze in der Lehre verschwunden wären, zumal da noch das Ansehen des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsuestia in der syrischen Kirche unerschüttert dand und ihre Schriften um so eifriger gelesen wurden, seit die des Nestorius zum Feuer verurteilt waren. Unter dem Schutze so hochverehrter Namen hielt man unter Preisgebung des Nestorius den Irrtum fest. Darum wurden von den Nestorianern die Werke Diodors und besonders Theodors allenthalben verbreitet, in das Syrische, Persische und Armenische übersetzt; den zwölf Kapiteln des Cyrillus stellte man die am meisten entgegenstehenden Stellen Theodors in einer eigenen Schrift gegenüber. Hauptsitz dieses Treibens war Edessa, dessen theologische Schule eine Tochter der antiochenischen war (s. oben S. 431). Der eifrige Bischof dieser Stadt, Rabulas, dem der Priester Ibas widerstand, verwarf geradezu Person und Schriften des verstorbenen Mopsuesteners und machte auch den Cyrillus auf ihn, als den eigentlichen Vater des Nestorianismus, aufmerksam. Cyrill erkannte den Widerspruch, einerseits den Nestorius zu verurteilen, anderseits den Theodor und seine Schriften zu preisen. Das von Proklus an die Armenier gegen letztere gerichtete Schreiben unterzeichneten auch Cyrill und Johannes von Antiochien; doch mußten sie armenischen Mönchen entgegentreten, die auch wahre Sätze des Mopsuesteners im Sinne des entgegengesetzten (monophysitischen) Irrtums bekämpften. Aus diesem Grunde sowie wegen der großen Verehrung des Mannes in der syrischen Kirche, dann weil man einen im Frieden der Kirche verstorbenen Bischof und Lehrer jetzt zu verurteilen nicht für zweckmäßig hielt, wurde von einem allgemeinen Anathem über Theodor Umgang genommen, obschon Rabulas sein Urteil erneuert hatte; man begnügte sich, vor seinen glaubensgefährlichen Schriften zu warnen, wie dies Cyrillus in einem (verlorenen) Werke gegen Diodor und Theodor und in einer Auslegung des nicänischen Symbolums tat. Der Streit war damit nur auf eine spätere Zeit vertagt; für jetzt fürchtete man, alte Wunden aufzureißen und eine noch größere Spaltung hervorzurufen. Auch der Kaiserhof hatte von einer solchen Verurteilung abgemahnt⁸⁶.

⁸⁶ Cyrill., Ep. 57 (al. 49) 58 (Migne, Patr. gr. 77, 320 f.). Synodicon adv. tra-goediam Irenaei c. 194 f. (Migne a. a. O. 84, 806 f.); c. 197 209 (ebd. 810 834). Rabul. Edess., Epist. im Synod. c. 200 (Migne a. a. O. 84, 814 f.). Ibae Ep. bei Mansi, Conc. Coll. VII 227—242. Von Theodor von Mopsuestia spricht Cyrill., Ep. 66 f. (Migne a. a. O. 77, 329 f.); Ep. 69 ad Acac. Mel. (ebd. 340): ὑποπλαττόμενοι γὰρ τὰ Νεστορίου μισεῖν ἑτέρω πάλιν αὐτὰ συγκροτοῦσι τρόπῳ, τὰ Θεοδώρου θαυμάζοντες, καίτοι τὴν ἴσην, μᾶλλον δὲ πολλῷ χεῖρονα νοσοῦντα δυσσέβειαν. Weitere Korrespondenz bei Cyrill., Ep. 70—74 (Migne a. a. O. 341 f. Mansi a. a. O. V 383 421 974 993 1009 1182 f.). Die Erklärung des Symbolum Nicaen. in Cyrill., Ep. 55, ad. 47 (Migne a. a. O. 289—320). Von dem Werke Cyrills gegen Diodor und Theodor, „daß es nur einen Christus gibt“, finden sich Exzerpte im Conc. oecum. V bei Mansi a. a. O. IX 269. Auf dieses Werk hatte Theodoret, der sich lange nicht mit den Alexandrinern versöhnen wollte, teilweise geantwortet. Seinen Brief (Ep. 180) über Cyrills Tod und die Rede zu Antiochien (Hardouin, Conc. Coll. III 139) halten die meisten mit Tillemont für unecht. Über die Anhänger des Theodoret im Kampfe gegen Cyrill vgl. Bardenhewer a. a. O. IV 247—254.

Viele Nestorianer bewiesen eine große Standhaftigkeit, die aber nicht freiblieb von Sektenhochmut. Sie erklärten, es sei ihnen ganz gleich, ob viele oder wenige Menschen in ihrer Gemeinschaft seien, allgemein sei der Glaube verdunkelt und entstellt; sie würden nie ihre Überzeugung ändern und bei der ihnen verliehenen Einsicht bleiben, auch wenn die Mönche alle Toten erweckten, um die ägyptische Gottlosigkeit zu stützen. Als Rabulas 435 starb, ward in Edessa der Priester Ibas (435—457) sein Nachfolger, der fortwährend den Cyrill des Apollinarismus und Monophysitismus beschuldigte und in diesem Sinne einen Brief an den Perser Maris richtete. Allein im römischen Reiche wurde nach und nach der Nestorianismus unterdrückt, und der Kaiser Zeno hob auch die Schule von Edessa 489 völlig auf. Abgesehen von spärlichen Resten in einzelnen Gegenden, fanden sich bald keine Nestorianer mehr. Dagegen waren sie sehr zahlreich in Persien, wo Bischof Barsumas von Nisibis (453 bis 489) ihre kräftigste Stütze war und der Hof schon aus politischer Opposition gegen das römische Reich sie begünstigte. So erhielten sie sich fort und drangen vor bis Arabien, Ostindien und China.

4. Die Irrlehre des Eutyches. Der Monophysitismus und das vierte allgemeine Konzil zu Chalzedon (451).

Die nach der Verurteilung des Nestorianismus zwischen Cyrill und den Antiochenern zustande gekommene Vereinigung beruhte auf der Lehre von den zwei Naturen in Christus (Dyophysitismus). Allein manche extreme Antinestorianer unter den Anhängern Cyrills wollten nicht, daß man nach der Einigung der beiden Naturen in Christus noch von zwei Naturen rede, sondern erkannten nur eine Natur mehr in ihm an. Hauptstützen dieser Richtung waren Cyrills früherer Archidiakon und (seit 444) Nachfolger, der heftige und herrschsüchtige Dioskorus, der den Bischof Theodoret von Cyrus als Nestorianer verfolgte und anathematisierte und sich auch gegen den Bischof Flavian von Konstantinopel aus Eifersucht auf die stark gestiegene Macht dieses Stuhles feindselig erhob, sowie der Vorsteher (Archimandrit) eines Klosters der Kaiserstadt, Eutyches, der den größten Eifer gegen den Nestorianismus betätigte und an dem am Kaiserhofe allgewaltigen Eunuchen Chrysaphius eine mächtige Stütze besaß. In seiner beschränkten Auffassung glaubte Eutyches, den Nestorianismus nicht anders besiegen zu können als durch die Annahme einer Natur (Monophysitismus) in Christus³⁷. Auf das Gefährliche dieser Lehre machten der Patriarch Domnus von Antiochien sowie Eusebius, Bischof von Doryläum in Phrygien, aufmerksam, während Theodoret in seiner Schrift „Eranistes“ (der Bettler) sie mit großem Scharfsinn bekämpfte (447), indem er den Unterschied von Wesen und Person (οὐσία und ὑπόστασις) genauer entwickelte, von dem verurteilten Nestorianismus sich freihielt und jetzt auch dem Cyrillus

³⁷ Mansi, Conc. Coll. VI 627 639 651 856 863; VII 62. Theodoret, Haer. fab. 4, 13.

unter den hervorragenden Lehrern der Kirche eine Stelle gab³⁸. Als im November 448 Flavian von Konstantinopel die in der Hauptstadt weilenden Bischöfe zu einer Synode versammelte, überreichte der genannte Bischof Eusebius, der früher als Laie ebenso dem Nestorius entgegengetreten war, eine Klagschrift gegen Eutyches, der sein persönlicher Freund war und dem er bisher vergebens die eindringlichsten Vorstellungen gemacht hatte. Flavian, der alle Mittel der Güte versuchte, ließ endlich den Eutyches vorladen, aber dieser suchte Ausflüchte und zögerte, zu erscheinen. Als er zuletzt doch kam, begleitet von Mönchen, Soldaten und Staatsbeamten, die ihn nicht ohne Gewähr seiner Sicherheit aus ihrer Mitte entlassen wollten, gab er zuerst ausweichende Antworten, bekannte aber dann offen: vor der Einigung (der Gottheit und Menschheit) sei Christus aus zwei Naturen gewesen, nach derselben aber sei nur eine Natur, und er sei uns Menschen nicht gleichwesentlich. Da er dies nicht widerrufen wollte, ward er mit dem Bann belegt und aller geistlichen Würden entsetzt. Das Urteil unterschrieben etwa 30 Bischöfe und 23 Äbte.

Die Lehre des Eutyches ist folgende: Infolge der Inkarnation ist aus der Gottheit und Menschheit Christi nur eine Substanz und Natur geworden; Christus ist seiner Menschheit nach den übrigen Menschen nicht konsubstantial. Da aus zwei Naturen eine entstanden sein soll, so müßte dies entweder durch Verschmelzung (Konfusion) oder Verwandlung (Konversion) oder Aufsaugung (Absorption) oder Zusammensetzung (Komposition) geschehen sein; eine solche Folgerung wollte Eutyches nicht zugeben noch sich näher über die Art der Vereinigung äußern, wenn er auch der Absorption den Vorzug gegeben zu haben scheint; er ging immer darauf zurück, daß vor der Vereinigung zwei Naturen gewesen seien, nach ihr aber nur eine blieb, so daß die Gottheit selbst unmittelbar litt und gekreuzigt ward. Nach einigen scheint er eine Präexistenz der menschlichen Seele Christi nach Art der Origenisten angenommen zu haben. Für ihn lag kein Widerspruch darin, zu sagen: das Wort ist Fleisch geworden, und: die Natur des Fleisches ist nach der Vereinigung nicht mehr vorhanden. Weil aber das Fleisch durch die Vereinigung mit der Gottheit vergöttlicht und in eine andere Wesenheit übergegangen sein sollte, war nach Eutyches der Leib Christi nicht der eines Menschen, sondern bloß ein menschlicher, d. i. menschlich bloß der äußern Gestalt nach. Hier war Christus kein vollkommener Mensch mehr, die Menschwerdung und die Erlösung waren vernichtet. Diese Folgerungen lagen wohl nicht im Sinne des Eutyches, der ebenso kurzsichtig als hartnäckig war. Seine Lehre verteidigte er unter Berufung auf die Schrift sowie auf Zeugnisse von Athanasius und Cyrillus, erklärte aber den ihm vorgehaltenen Vätern gegenüber, solche Aussprüche seien ihm nicht maßgebend wie die Schrift, da die Väter öfters geirrt und einander widersprochen hätten.

³⁸ Von Theodorets Briefen gehören hierher Ep. 66 79—83 86 92 101 110 113. Der Dialog „Eranistes“ besteht aus drei Teilen: ἀτρεπτος, ἀσύγχυτος, ἀπαθής. Dial. 2 wird Cyrill., Ep. 4 ad Nestor. mitten unter den Vätern angeführt (Migne, Patr. gr. 83, 212).

Gegen das Urteil der Synode Flavians protestierte Eutyches in öffentlichen Anschlägen, appellierte dagegen an den Römischen Stuhl und schrieb an Dioskorus und andere hervorragende Bischöfe. Vor allem aber stützte er sich auf den Kaiserhof, an dem sein Freund und Pate Chrysaphius, der des Kaisers hochbegabte Schwester Pulcheria ganz von der Regierung zu verdrängen wußte³⁹, sowie der mit Dioskorus verbundene Staatsbeamte Nomus für seine Interessen tätig waren und an dem Flavian ohnehin viele Feinde zählte. Theodosius II. suchte nicht nur den Patriarchen zu bewegen, sich mit dem nicänischen Symbolum zu begnügen, worauf dieser nicht eingehen konnte, sondern verdächtigte selbst dessen Glauben, da ihn Eutyches der Häresie zieh, so daß Flavian ein ausführliches Glaubensbekenntnis abzulegen genötigt war. Dann schrieb auch der Kaiser zu Gunsten des Verurteilten an Papst Leo. Dieser hatte auf eine frühere Klage des Eutyches wegen des Wiederauflebens des Nestorianismus am 1. Juni 448 einfach geantwortet, daß er sich näher über die Sache unterrichten werde. Als dann nach der Verurteilung des Eutyches dessen Appellationsschrift und das kaiserliche Schreiben eingetroffen waren, verlangte der Papst am 18. Februar 449 vom Patriarchen weitere Aufschlüsse, da die vorgelegten Urkunden nicht genügten⁴⁰. Flavians Bericht über seine Synode war damals noch nicht nach Rom gelangt. Nun ließ dieser ein weiteres Schreiben folgen, worin er die Lehre des Eutyches genauer erörterte, dessen Behauptung, noch während der Synode nach Rom appelliert zu haben, für unwahr erklärte und den Papst bat, das von ihm über die neue Irrlehre gefällte Urteil zu bestätigen und den Glauben des Kaisers zu bestärken. Leo, nach Empfang der Synodalakten völlig über die Streitfrage aufgeklärt, ließ sich nicht durch die kaiserliche Gunst für Eutyches beirren. Während der Bischof Petrus Chrysologus von Ravenna, an den sich Eutyches ebenfalls gewendet hatte, diesen auf die Entscheidung des Stuhles Petri verwies⁴¹, der entsprechend er auch bald nachher die neue Lehre bekämpfte, genehmigte der Papst am 21. Mai 449 das von Flavian gegen den „törichten und verkehrten Irrtum“ erlassene Urteil und verhiess noch eine ausführlichere dogmatische Instruktion, die er dann am 13. Juni in seinem berühmten Lehr-

³⁹ Die Kaiserin Eudokia war 444 nach Jerusalem gezogen und hatte sich dort niedergelassen.

⁴⁰ Eutyches schrieb (Leo M., Ep. 21, bei Migne, Patr. lat. 54, 713): „Ad vos igitur religionis defensores huiusmodi factiones execrantes confugio . . . et obsecro, nullo mihi praeiudicio facto ex his, quae per insidias contra me gesta sunt, quae visa vobis fuerit, super fidem proferre sententiam et nullam deinceps permittere . . . contra me calumniam procedere et non excuti et eximi de numero orthodoxorum eum, qui in continentia et omni castitate septuaginta annos vitam peregit.“ — Leo M., Ep. 26 ad Theod. (Migne a. a. O. 783): „Cum in libello suo, quem ad nos misit, hoc saltem sibi ad promerendam veniam reservaverit, ut correcturum se esse promitteret, quidquid nostra sententia . . . improbasset.“

⁴¹ Petrus Chrysologus (Leo M., Ep. 25) mit den berühmten Worten: „Beatus Petrus, qui in propria sede vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem.“

schreiben an Flavian mit vollendeter theologischer Meisterschaft erteilte.

Inzwischen war in Byzanz infolge der Klagen des Eutyches, daß in dem Verfahren gegen ihn alle Rechtsformen verletzt und auch die Protokolle der Synode ungenau abgefaßt worden seien, am 8. April 449 vom Kaiser eine Untersuchung der Akten angeordnet worden, ebenso am 27. April eine zweite; aber es konnte nirgends eine wesentliche Verfälschung nachgewiesen werden. Schon vorher, am 30. März, hatte Theodosius II. auf Ansuchen des Eutyches und des Dioskorus, der ohne weiteres den ersten für gerechtfertigt und in sein Amt wiedereingesetzt erklärte, auf den 1. August ein großes Konzil nach Ephesus ausgeschrieben, an dem alle dazu eingeladenen hervorragenden Bischöfe teilnehmen sollten. Der Bischof Theodoret aber dürfe nur anwohnen, wenn die Synode ihn berufe; seinem Gegner, dem syrischen Abte Barsumas, dem mit Eutyches gleichgesinnten Eiferer gegen die Nestorianer, sollte Sitz und Stimme gewährt, diese dagegen den Bischöfen, die den Eutyches verurteilt hatten, versagt sein. Zwei Staatsbeamte, Elpidius und Eulogius, wurden zur Handhabung der Ordnung als kaiserliche Kommissäre bestellt, dem Dioskorus der Vorsitz mit sehr weitgehenden Vollmachten übertragen⁴². Leo d. Gr., ebenfalls zur Teilnahme eingeladen, hielt zwar, gleich Flavian, die Abhaltung einer Synode für unnötig, ja bei der leidenschaftlichen Erregung des Orients für gefährlich, ernannte aber dazu doch vier Legaten, den Bischof Julius von Puteoli (Pozzuoli), den Priester Renatus (der auf der Hinreise starb), den Diakon Hilarus und den Notar Dulcitius. Dann schrieb er mehrere Briefe an den Kaiser, an dessen Schwester Pulcheria, an die Äbte der Hauptstadt, an Bischof Julian von Kos, an die Synode und außer dem oben erwähnten Lehrschreiben weitere an Flavian. Indem er den Eifer des Patriarchen für den wahren Glauben lobte und ihn zu weiterem Kampfe ermunterte, wollte er dem Eutyches für den Fall, daß er widerrufe und sich seinem Versprechen gemäß der Entscheidung des Römischen Stuhles unterwerfe, eine milde Behandlung zugesichert wissen⁴³.

Die am 8. August 449 in der Marienkirche zu Ephesus eröffnete Synode diente dem alle rechtlichen Formen verletzenden Dioskorus nur als Werkzeug seiner Rache an Flavian und des Triumphes der Sache des Eutyches. Der in Byzanz verurteilte Monophysitismus, dessen Gegner Eutyches als Nestorianer brandmarkte, sollte mit dem Ansehen des Cyrillus und der vor 18 Jahren an demselben Orte gehaltenen Synode zur herrschenden Lehre erhoben werden. Der gewalttätige Alexandriner führte den Vorsitz, dem päpstlichen Legaten Julius ward nur die zweite Stelle eingeräumt, Flavian erhielt erst nach Juvenal von Jerusalem und nach Domnus von Antiochien (der gegen die alte

⁴² Mansi, Conc. Coll. VI 558 f. 593 596 f. 600.

⁴³ Leo M., Ep. 29—38.

Ordnung dem Juvenal nachgesetzt ward) seinen Platz. Dioskorus und sein Gefolge von Soldaten und fanatischen Mönchen erlaubten sich die rohesten Gewalttaten. Die päpstlichen Schreiben wurden gar nicht verlesen, Eutyches erhielt Gehör, nicht aber seine Ankläger; jener ward gerechtfertigt, diese, besonders Flavian und Eusebius, verurteilt. Nach Verlesung der kaiserlichen Schreiben ward die Revision des Prozesses gegen Eutyches vorgenommen. Die Lehre von zwei Naturen in Christus ward anathematisiert, die Dekrete von Nicäa und Ephesus (431) als allein maßgebende Normen erklärt. Wer nicht in die wütenden Rufe des Dioskorus einstimmt, ward von dessen Trabanten bedroht. Von den 135 Bischöfen verloren viele ganz die Besinnung und sagten willenslos das ihnen Vorgesprochene nach; manche verbargen sich, einige baten Dioskorus fußfällig, nicht über Flavian die Absetzung zu verhängen. Bis zum Abend blieben die meisten Bischöfe in der Kirche eingesperrt, fortwährend von wütenden Rotten bedroht; mehrere mußten sogar auf ein ganz unbeschriebenes Blatt ihre Namen setzen. Vergebens hatten die römischen Legaten gegen das tumultuarische und rechtswidrige Verfahren protestiert; der Diakon Hilarus entfloh mit Zurücklassung seiner Habe auf unbekanntem Wege nach Rom, dem Papste Bericht zu erstatten. Flavian, der noch eine schriftliche Berufung an Papst Leo und an eine in Italien abzuhaltende Synode verfaßt und den päpstlichen Legaten übergeben hatte, wurde abgesetzt. Er ward von den Mönchen des Barsumas mit Keulen mißhandelt und ins Gefängnis, darauf in das Exil geschleppt, wo er nach wenigen Tagen infolge der erlittenen schweren Mißhandlungen starb. Dioskorus, dem alles zu Willen war, forderte noch andere Opfer. In einer zweiten Sitzung (22. August), an der die päpstlichen Legaten nicht mehr teilnahmen, wurden nicht bloß Ibas von Edessa, Daniel von Karrä und Theodoret von Cyrus, sondern sogar Domnus von Antiochien, obschon er in allem zugestimmt hatte, verurteilt und abgesetzt.

Bald darauf verließ Dioskorus Ephesus und erwirkte von dem unerfahrenen Kaiser Theodosius II. eine Bestätigung seiner Synode, die die zweite ephesinische sein sollte. Es ward verboten, einen Bischof zu weihen, der die Ketzerei des Nestorius und des Flavian lehre, dem nicänischen Symbolum etwas beizufügen, sowie die Schriften des Nestorius und Theodoret zu lesen; die Absetzung der Bischöfe ward genehmigt. Theodoret wurde aus seinem Sprengel entfernt und in ein Kloster gesperrt, wo er bitterm Mangel litt, bis ihn seine Freunde unterstützten; er bewährte edle Standhaftigkeit und schrieb voll Freude über seine Leiden. Auch er appellierte gleich Flavian an den Stuhl Petri, wobei er das dogmatische Schreiben Leos verherrlichte und von diesem ein Urteil erwartete⁴⁴. Die orientalische Kirche kam

⁴⁴ Theod. II. bei Mansi, Conc. Coll. VII 495; IX 250. Theodoret von Cyr., Ep. I cit. und Ep. 121—124 129 130 135 138 139. Die Appellation Theodorets bei Leo M., Ep. 52 120. Theodoret forderte, der Papst möge bestimmt werden, τῇ ἀποστολικῇ χρῆσασθαι ἐξουσίᾳ καὶ εἰς τὸ ὑμέτερον ἀναδραμεῖν με κελεύσαι συνέδριον (Ep. 146 ad

in die größte Verwirrung. Die meisten Bischöfe beugten sich vor der herrschenden Partei; denen von Ägypten schlossen sich die von Palästina und Thrazien an, während die in Syrien, in Pontus und Kleinasien zwar aufseiten des gestürzten Flavian standen, aber nicht den Mut hatten, laut ihre Stimme zu erheben. Viele ließen sich die äußerste Erniedrigung gefallen; die syrischen Bischöfe, die jeden an die Einheit der Natur anstreichenden Ausdruck verabscheuten, baten den Eutyches um Verzeihung, nannten ihn ihren geistlichen Vater und entschuldigten ihr schmachvolles Benehmen mit den schwächsten Ausflüchten. Die orientalische Kirche war in einem trostlosen Zustande und um so mehr gefährdet, als es dem Dioskorus gelang, noch vor Ende 449 seinen bisherigen Agenten am Kaiserhofe, den Priester Anatolius, auf den Bischofsstuhl der Hauptstadt zu erheben, in dem er ein ganz willfähiges Geschöpf zu haben glaubte⁴⁵. Alle Katholiken, auch der Klerus und das Volk von Konstantinopel, erhofften nur noch von Rom Hilfe, wo, wie Theodoret (Ep. 121) sagte, „ein Funke der rechten Lehre“ erhalten war, „oder richtiger nicht ein Funke, sondern eine gewaltige Fackel, die den Erdkreis anzünden und erleuchten konnte“⁴⁶.

Der Papst täuschte diese Hoffnungen nicht. Die Festigkeit und Weisheit des großen Leo rettete die griechische Kirche in dieser traurigen Lage fast gegen ihren eigenen Willen. Er hielt (Oktober 449) eine Synode in Rom, worin er alles, was zu Ephesus geschehen war, für nichtig erklärte; er nannte die Versammlung Räubersynode⁴⁷. In seinem und seiner Synode Namen schrieb er an Theodosius II. Indem er sein oberstrichterliches Ansehen geltend machte, das auf Flavians Appellation den Kanones von Sardika gemäß einzutreten hatte, suchte er den Kaiser zum Aufgeben der Räubersynode und zur Einwilligung in die Abhaltung eines neuen Konzils zu bewegen, bis zu welchem alles in dem Stande bleiben sollte, in dem es vor jener Versammlung gewesen war. Die fromme Pulcheria mahnte er, sich bei ihrem Bruder zu verwenden; ihr erstattete der Legat Hilarus Bericht von dem zu Ephesus Vorgefallenen, und sie ward zuerst am Hofe von den Irrtümern des Eutyches überzeugt, gegen die sie nun eifrig zu wirken trachtete. Nach allen Seiten hin suchte der Papst die Ungerechtigkeit und Verwerflichkeit der Räubersynode zu zeigen; er warnte vor ihr durch Anastasius von Thessalonich den Klerus Illyriens wie

Renat.); er wollte durchaus im Okzident gerichtet werden (Ep. 119 ad Anat.) und brauchte auch das Wort ἐπικαλεῖσθαι (Leo M., Ep. 52, c. 5). Von Leo sagt er (Ep. 145, bei Migne, Patr. gr. 83, 1384): καὶ ὁ νῦν τὴν μεγάλην Ῥώμην ἰθύνων καὶ τῶν ὁρθῶν δογματῶν τὰς ἀκτῖνας ἐκ τῆς ἐσπέρας πάντοσε ἐκτείνων ὁ ἀγιώτατος Λέων τοῦτον ἡμῖν τῆς πίστεως τὸν χαρακτήρα διὰ τῶν οἰκείων γραμμάτων προσήνεγκεν.

⁴⁵ Theodor. Lect. erwähnt im Conc. oecum. VII act. 1 (Migne, Patr. gr. 86, 217 f.). Die Angabe Theodors, Dioskorus selbst habe ihn geweiht, hat in den andern Quellen keinen Anhaltspunkt.

⁴⁶ Über die Zuschriften der Byzantiner an den Papst: Leo M., Ep. 59, c. 1 (Migne, Patr. lat. 54, 867).

⁴⁷ Ephesinum non iudicium, sed latrocinium (Ep. 95).

Klerus und Volk von Konstantinopel. Als im Februar 450 Kaiser Valentinian III. mit seiner Mutter Galla Placidia und seiner Gemahlin Eudoxia (des Theodosius Tochter) nach Rom kam, bewog sie Leo zu nachdrücklichen Vorstellungen bei Theodosius, dem sie auch die oberstrichterliche Autorität des römischen Bischofs in das Gedächtnis riefen⁴⁸. Theodosius II., noch von Chrysaphius beherrscht, entgegnete, in Ephesus sei alles mit voller Freiheit und der Wahrheit gemäß verhandelt worden, jetzt herrsche Friede und Eintracht in allen orientalischen Kirchen. Vom Papste verlangte er die Anerkennung des neuen Bischofs Anatolius, der selbst nebst seinen Konsekratoren darum nachsuchte. Diese erteilte Leo nicht, er verlangte vielmehr vorerst Beweise der Rechtgläubigkeit des neuen Bischofs durch Verurteilung des Nestorius und des Eutyches, durch Erklärung seiner Anhänglichkeit an die Lehre der Väter und durch Annahme seines dogmatischen Schreibens an Flavian. Er ordnete zwei Bischöfe und zwei Priester als Legaten an den Kaiserhof ab, die weitere Unterhandlungen führen sollten. Der Papst hielt die Abhaltung einer neuen Synode in Italien nur dann für notwendig, wenn nicht alle Bischöfe der von ihm gegebenen Darlegung des Glaubens beitreten würden. Einstweilen bot ihm die Festigkeit der Pulcheria sowie zahlreicher Geistlichen und Mönche, vieler Vornehmen und des Volkes der Hauptstadt Trost und Hoffnung. Während Dioskorus, von der Verwerfung seiner Synode unterrichtet, den Bann gegen Leo auszusprechen wagte⁴⁹, fand das päpstliche Lehrschreiben, das bereits die Bischöfe Galliens unterschrieben hatten, auch im Orient Verbreitung und zahlreiche Unterschriften⁵⁰.

Bald traten in der Kaiserstadt wichtige Veränderungen ein. Theodosius II. starb am 28. Juli 450 infolge eines Sturzes vom Pferde. Er hinterließ keine Kinder, und so erlangte die tüchtige und glaubenstreue Pulcheria, schon längst neben ihrem Bruder als Augusta proklamiert, die Herrschaft, die sie mit dem zu ihrem Gemahl erhobenen Feldherrn Marcian teilte⁵¹. Chrysaphius, die vorzüglichste Stütze der Eutychianer, fiel in Ungnade. Das Herrscherpaar offenbarte sofort seine rechtgläubige Gesinnung, rief die um des Glaubens willen abgesetzten und verbannten Bischöfe zurück und ließ die sterblichen Überreste des Bekenners Flavian nach der Hauptstadt bringen und ehrenvoll in der Apostelkirche bestatten. Marcian meldete dem Papste seine Erhebung, empfahl seine Regierung dessen Gebeten und drückte

⁴⁸ Leo M., Ep. 43—51 53 54—61 69—71. Der Ausdruck *σύνδοδος ληστρικὴ* auch bei Theophan., Chronogr. (Bonner Ausg.) 86.

⁴⁹ Über das Anathem des Dioskorus gegen Leo: Conc. Chalced. act. sess. III, bei Mansi a. a. O. VI 1009 1048 1099. Vielleicht tat dies Dioskur erst später, bei Beginn des Konzils von Chalcedon; vgl. Duchesne, Hist. anc. de l'Église III 428.

⁵⁰ Über die Bischöfe Galliens Leo M., Ep. 67 68; über die Synode von Mailand im August oder September 451 Ep. 97. Im Juni 451 konnte Leo von seiner Ep. ad Flavian. sagen: „quam ecclesia universalis amplectitur“ (vgl. Ep. 88, c. 1). Vgl. Idacius, Chron., bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 10, 327.

⁵¹ Teetgen, The Life and Times of the Empress Pulcheria, London 1907.

ihm den Wunsch aus, durch eine unter der Autorität des Römischen Stuhles, der die oberste Aufsicht über den göttlichen Glauben habe, abzuhaltende Synode den Kirchenfrieden wiederherzustellen⁵². Die an Theodosius II. gesandten päpstlichen Legaten, an deren Spitze Bischof Abundius von Como stand, fanden die ehrenvollste Aufnahme, und Anatolius nahm in deren Beisein auf einer Synode (November 450) das dogmatische Schreiben Leos an seinen Vorgänger, das zur Unterschrift allen orientalischen Metropolitane zugestellt wurde, unter gleichzeitiger Verurteilung des Nestorius und des Eutyches an. Mehrere Prälaten, die sich dem Dioskorus angeschlossen hatten, bezeugten Reue und wünschten die Gemeinschaft des Apostolischen Stuhles. Der Kaiser und die Kaiserin meldeten dem Papste den erfreulichen Umschwung und luden ihn zu einer großen Synode in ihrem Reiche ein. Seinerseits sandte Anatolius drei Geistliche mit Briefen zum Erweise seiner Rechtgläubigkeit nach Rom. Leo erkannte jetzt, „mehr der Milde als der Gerechtigkeit folgend“ und aus Rücksicht auf des Kaisers Fürsprache, den neuen Bischof an, der sich als rechtgläubig erwiesen habe⁵³, und billigte die Beschlüsse seiner Synode, insbesondere die Maßregeln betreffs der reuigen Bischöfe, die einstweilen mit Wiedererlangung der Kirchengemeinschaft sich zu begnügen hätten. Er behielt sich das Urteil über Dioskorus, Juvenal und andere schwer Beschuldigte vor, dankte dem Herrscherpaar für seine Bemühungen um den Frieden der Kirche und ordnete neue Gesandte an dieses ab. Eine neue Synode hielt der Papst jetzt für überflüssig und unrätlich, wenigstens eine Vertagung auf eine gelegendere Zeit erwünscht. Denn Flavians Andenken war wiederhergestellt, Eutyches entsetzt, Eusebius von Doryläum genoß in Rom die Gemeinschaft der Kirche, Theodoret war vom Papste und vom Kaiser restituiert, der Glaube durch Unterzeichnung des päpstlichen Schreibens an Flavian völlig gesichert, das Urteil über die Gefallenen wurde vorbereitet. Dazu schien eine neue Erörterung der dogmatischen Frage, da das Urteil der Kirche feststand, gefährlich und unzulässig und die abendländischen Bischöfe konnten sich beim Eindringen der Hunnen nicht leicht von ihren Diözesen entfernen. Da aber der Kaiser bereits am 17. Mai 451, vor Empfang des abmahnenden

⁵² Marcian schreibt Ep. 73 (inter epp. Leon.) dem Papste die Vorstandschaft in Sachen des Glaubens zu (τὴν σὴν ἀγιστάτην ἐπισκοπεύουσαν καὶ ἄρχουσαν τῆς θείας πίστεως), wie nach Leo M., Ep. 5, c. 2 der Herr dem Petrus primum fidei verliehen hat. Die Worte Marcians σοῦ αὐθεντοῦντος heißen nicht: „auf deine Anregung“, sondern: „unter deiner Autorität“, wie sonst αὐθεντία in gleichzeitigen Akten vorkommt. Vgl. Theodor. Lect., Hist. eccles. I. 1, n. 43 (Migne, Patr. gr. 86, 168): ἔγραψαν Λέοντι . . . πᾶσαν αὐτῷ αὐθεντίαν παρέχοντες. Gelas., Ep. 42, ed. Thiel S. 478, wird der προπέτεια der Laien die αὐθεντία des Priestertums entgegengestellt.

⁵³ Über Anatolius vgl. Leo M., Ep. 104 ad Marcianum, c. 2: „Nos vestrae fidei et interventionis habentes intuitum, cum secundum suae consecrationis auctores eius initia titubarent, benigniores circa eum quam iustiores esse volumus“; c. 3: „Vestrae pietatis auxilio et mei favoris assensu episcopatum tantae urbis obtinuit.“

Schreibens Leos (vom 9. Juni), auf den 1. September dieses Jahres eine große Synode nach Nicäa in Bithynien berufen hatte, so trat Leo trotz der kundgegebenen Bedenken dieser Berufung bei und ordnete neben den schon vorher geschickten Legaten, dem Bischof Lucentius von Ascoli (Picenum) und dem Priester Basilius, noch den Bischof Paschasius von Lilybäum und den Priester Bonifatius ab, die mit Bischof Julian von Kos ihn auf der Synode vertreten sollten. Die persönliche Teilnahme lehnte er mit Berufung auf die alte Gewohnheit seines Stuhles und die Notwendigkeit seiner Anwesenheit in Italien ab, sprach aber das Recht des Vorsitzes kraft seines Primates seinen Legaten zu, unter denen Paschasius die erste Stelle einnehmen sollte. Er erteilte geeignete Ratschläge, warnte vor ehrgeizigen Übergriffen gegen die alte hierarchische Ordnung wie vor einer Wiederaufnahme von Untersuchungen über das kirchlich Feststehende; auch sollte die Verwerfung des Monophysitismus dem entgegenstehenden Extrem des Nestorianismus keinen Vorteil bringen.

Das nach Nicäa ausgeschriebene Konzil ward, weil der Kaiser in der Nähe sein und persönlich anwohnen wollte, nach Chalzedon verlegt und am 8. Oktober 451 in der dortigen Kirche der hl. Euphemia eröffnet. Weder früher noch später sah der Orient eine so große Zahl von Bischöfen (520 zu Beginn, am Schluß gegen 600) vereinigt; vom Abendlande waren außer den römischen Legaten nur zwei afrikanische Bischöfe zugegen. Für die äußere Geschäftsleitung waren sechs kaiserliche Kommissäre nebst mehreren Senatoren anwesend, die aber von der Synode selbst ausdrücklich geschieden wurden. Vorsitzende der Synode waren die päpstlichen Legaten; nach ihnen saßen Anatolius von Byzanz, Maximus von Antiochien, Thalassius von Cäsarea (Kappadozien), Stephan von Ephesus und die meisten andern Bischöfe; auf der entgegengesetzten Seite saßen Dioskorus und Juvenal mit den ihnen anhängenden Bischöfen. Aber bei Beginn der Verhandlungen mußte Dioskorus auf Antrag der päpstlichen Legaten seinen Platz verlassen und sich in die Mitte setzen. Nach Vorlesung der Klageschrift des Eusebius von Doryläum wurden die Akten seiner Räubersynode untersucht und sein ganzes schmachvolles Verfahren aufgedeckt. Viele seiner bisherigen Anhänger, besonders die Bischöfe von Palästina, verließen ihn, und die meisten Bischöfe erklärten ihn des Episkopates unwürdig. Manche seiner früheren Genossen bekannten ihre Schuld oder suchten sich mit der erlittenen Gewalt zu entschuldigen. Die ägyptische Partei brach in rohes Geschrei aus, als Bischof Theodoret, weil ihn Papst Leo wieder eingesetzt habe, eingeführt ward, wogegen die übrigen den Dioskorus laut als Mörder Flavians beschuldigten. Die kaiserlichen Kommissäre mahnten, solches Pöbelgeschrei sei unpassend für Bischöfe und für keinen Teil ersprießlich. Sie stellten die Forderung, über Dioskorus, Juvenal und vier andere Bischöfe die Absetzung auszusprechen, weshalb diese auch in der zweiten Sitzung (10. Oktober) fehlten. Hier verlas man das nicänische Symbolum, das

hier zuerst mit diesem Namen bezeichnete Symbolum von Konstantinopel, zwei Briefe des Cyrill sowie das dogmatische Schreiben Leos, das mit freudigen Akklamationen begrüßt ward: „Das ist der Glaube der Väter, das der Glaube der Apostel. So glauben wir alle. Petrus hat durch Leo gesprochen. So lehrten die Apostel.“ Das Schreiben ward als eine Regel des Glaubens anerkannt. Einige Bischöfe aus Palästina und Illyrien erklärten, daß ihnen die Übereinstimmung zwischen der Lehre Cyrills und der Darlegung im Schreiben Leos nicht klar sei, und begehrten Aufschub. Der Bischof Anatolius belehrte in einer eigenen Zusammenkunft die Zweifelnden und erläuterte die Ausdrücke im Schreiben Leos durch ganz ähnliche bei Cyrillus; nachher gaben auch jene Bischöfe ihre Unterschrift⁵⁴. Mehrere Bischöfe legten unter vielfachem Widerspruch Fürbitte für die Häupter der Räubersynode ein. In der dritten Sitzung (13. Oktober) traten Eusebius von Doryläum und drei Geistliche sowie ein Laie aus Alexandrien als Ankläger gegen Dioskorus auf. Dieser ward dreimal vorgeladen, und da er unter verschiedenen Vorwänden sich weigerte zu erscheinen, auf Grund der bereits erwiesenen Verbrechen zuerst von den päpstlichen Legaten, dann von den übrigen Bischöfen des bischöflichen Amtes entsetzt und aller geistlichen Rechte verlustig erklärt, wovon dem Klerus seiner Bischofsstadt wie dem Kaiserhofe und dem Volke Mitteilung gemacht ward. Gegen die Mitschuldigen des Dioskorus aber verfuhr man in der vierten Sitzung (17. Oktober) äußerst mild; man nahm sie wieder auf, da sie um Verzeihung gebeten, den Eutyches anathematisiert und Leos Schreiben unterzeichnet hatten und auch der Kaiser für schonendes Vorgehen war. Von den ägyptischen Bischöfen wollten 13, die dem Kaiser ein völlig ungenügendes Glaubensbekenntnis eingereicht hatten, den päpstlichen Brief nicht unterschreiben, weil es ihnen nicht gestattet sei, etwas ohne Wissen und Willen ihres Patriarchen zu tun; man würde sie sonst bei der Rückkunft in die Heimat töten; da Dioskorus abgesetzt sei, müsse man erst einen Nachfolger wählen, auf dessen Geheiß sie dann unterzeichnen würden. So wurde beschlossen, sie bis zu einer neuen Wahl für Alexandrien in der Hauptstadt verweilen zu lassen.

Anfänglich wollte die Synode keine neue Bekenntnisformel aufstellen, weil die Unterzeichnung des päpstlichen Schreibens zur Ausschließung des eutychianischen Irrtums hinreichend schien. Zuletzt wurde doch nach dem Wunsche des Hofes, der Beamten und vieler Bischöfe die Abfassung einer neuen Formel beschlossen. Eine von Anatolius verfaßte ward zwar von vielen ihm ergebenen Griechen gebilligt (21. Oktober), von den päpstlichen Legaten aber verworfen. Der Wortlaut dieser Formel ist nicht überliefert; wahrscheinlich enthielt diese nicht

⁵⁴ Die Mehrheit wollte eine neue Untersuchung anfangs nicht gestatten; sie hatte den Brief als τὸπος πίστεως anerkannt (Mansi, Conc. Coll. VI 971 f.; vgl. VII 113—116; man gab sie zu, „ut qui dubitant doceantur“ (ebd. VI 974 f.).

den Ausdruck „in zwei Naturen“ für den Gottmenschen Christus, der dem Lehrscheiden Leos entsprach, sondern bloß „aus zwei Naturen“, an dem die Anhänger des Dioskorus keinen Anstoß nahmen. Das in der fünften Sitzung (22. Oktober) aufgestellte Bekenntnis sprach aus: „Wir lehren alle einhellig einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, vollkommen nach der göttlichen und vollkommen nach der menschlichen Natur, wahren Gott und wahren, aus der vernünftigen Seele und dem Leibe bestehenden Menschen, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns der Menschheit nach, in zwei Naturen⁵⁵ ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Zerreißung, ohne Zertrennung, indem der Unterschied der Naturen keineswegs wegen der Einigung aufgehoben, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder Natur gewahrt ist, und beide in eine Person und eine Hypostase zusammenkommen.“ Ausdrücklich ward dabei der Brief Leos als eine Säule gegen die Ketzer bezeichnet, und in einer Ansprache an den Kaiser erkannte die Synode in dem römischen Bischof einen der Synode von Gott gegebenen Vorkämpfer gegen allen Irrtum. Man sprach sich auch gegen diejenigen aus, die eine weitere Glaubenserklärung nach der ephesinischen für unstatthaft hielten, da neue Irrtümer auch neue Glaubensdarlegungen erheischen. In der sechsten Sitzung am 25. Oktober, der Marcian und Pulcheria persönlich anwohnten, ward nach einer Ansprache des Kaisers, der auch einige kirchliche Verordnungen vorschlug, das Glaubensdekret neu verlesen und verkündigt. Vom Kaiser ward das öffentliche Disputieren über Glaubensfragen und das Anregen neuer Streitigkeiten verboten. Die Väter sahen das Konzil als beendet an; aber Marcian wollte noch mehrere Disziplinarfragen und Privatsachen erledigt wissen, die in den folgenden Sitzungen zur Sprache kamen. In der achten Sitzung (26. Oktober) sprachen Theodoret und drei andere Bischöfe zu ihrer vollen Rechtfertigung das Anathem über Nestorius; ebenso fand (neunte und zehnte Sitzung, 27. und 28. Oktober) Bischof Ibas von Edessa, nachdem er sich gerechtfertigt und den Nestorius wie den Eutyches anathematisiert hatte, die Aufnahme. In der fünfzehnten Sitzung (31. Oktober) wurden achtundzwanzig Kanones aufgestellt in Abwesenheit der päpstlichen Legaten, die nachher (1. November) gegen den die Erhöhung des Stuhles von Konstantinopel bezweckenden Kanon 28 feierlich Verwahrung einlegten. Die kaiserlichen Kommissäre erkannten an, daß der Primat und der vorzüglichste Ehrenrang vor allen dem Erzbischof von Altrom gebühre, es solle aber auch der von Neurom dieselben Ehrenvorrechte genießen. Bei dem Widerspruch der Legaten Roms suchte man besonders für diese Bestimmung die Anerkennung Roms zu erlangen, als man in einem ehrerbietigen Schreiben die Be-

⁵⁵ Daß in der Definition der fünften Sitzung (Mansi a. a. O. II 6) ἐν δύο φύσεσι statt ἐκ δύο φύσεων zu lesen ist, haben Tillemont, Walch, Neander, Gieseler, Jakobi u. a. wohl erkannt. Vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 470 A. 1.

stätigung der gefaßten Beschlüsse bei Leo nachsuchte, der aber nur das Glaubensdekret genehmigte⁵⁶.

Kaiser Marcian verhängte über Eutyches und Dioskorus die Verbannung und erließ 452 strenge Edikte gegen ihre Anhänger⁵⁷. Aber der Orient war, wenn auch der größten Gefahr enthoben, noch lange nicht beruhigt. Wohl gab es wenige Anhänger des strengen Monophysitismus, den Eutyches gelehrt hatte und der leugnete, daß die menschliche Natur Jesu Christi der unsrigen gleich gewesen sei, indem sie behaupteten, der Logos habe von Anfang an einen eigenen, himmlischen Leib gehabt, oder nach der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur sei diese umgewandelt, vergöttlicht worden. Diesen Eutychianismus bekämpften auch die Hauptvertreter des Monophysitismus im Sinne der Dyophysiten, d. h. der Definition von Chalzedon. Dioskorus und die bedeutendsten unter seinen Anhängern nahmen an, daß die Menschheit Christi wirklich und der unsrigen gleich war sowie daß man vor der Vereinigung mit dem Logos von zwei Naturen reden könne, nach der Vereinigung hingegen habe es nur eine Natur in Christus gegeben. In diesem Sinne erklärten sie die Lehre Cyrills vor der Übereinkunft von 433 und verwarfen darum die Definition der „zwei Naturen“ des Konzils von Chalzedon. Beide Parteien boten alles auf, um dieses Konzil als nestorianisch zu verdächtigen und außer Geltung zu setzen. So kam es gleich nach dem Konzil in verschiedenen Ländern des Orients zu Kämpfen, die von den Gegnern des Dyophysitismus hervorgerufen wurden.

In Palästina entstand ein Mönchsaufstand gegen Bischof Juvenal von Jerusalem, von der Kaiserinwitwe Eudokia unterstützt. Der alexandrinische Mönch Theodosius, der von Chalzedon gekommen war, trat an die Spitze derer, die zwar den Eutyches und die Lehre von einer Absorption der menschlichen durch die göttliche Natur verwarfen, aber die zwei Naturen nicht bekennen wollten. Er ward von seinem Anhang an die Stelle des vertriebenen Juvenal auf den Stuhl von Jerusalem erhoben und wütete gegen alle, die sich vom Konzil von Chalzedon nicht lossagen wollten. Es kam zu Blutvergießen und zur Vertreibung der rechtmäßigen Bischöfe. Von mehreren Seiten, auch von Papst Leo aufgefordert, schritt der Kaiser mit bewaffneter Macht ein, der Theodosius 20 Monate lang Trotz bot. Dann floh er auf den Berg Sinai. Ende 453 wurden Juvenal und die andern vertriebenen Bischöfe wieder eingesetzt; aber es blieben noch viele Monophysiten in Palästina⁵⁸.

Noch schlimmer ging es in Ägypten, wo die Partei des Dioskorus sehr mächtig war. Sie behauptete, zu Chalzedon habe man den hl. Cyrillus verurteilt und die Irrlehre des Nestorius bestätigt; von Leos dogmatischem Schreiben verbreitete man eine gefälschte Übersetzung. Obschon die ägyptischen Bischöfe, ihrem Patriarchen meist sklavisch unterwürfig, dem Dioskorus nur sehr schwer entsagten, so hatten sie doch, da er nach Paphlagonien

⁵⁶ Mansi a. a. O. VII 97 f. 118 f. 178 f. 423 f.

⁵⁷ Ebd. VII 475 f. 498 f. 502 f.

⁵⁸ Leo M., Ep. 109 116 117 123 139. Vita S. Euthymii abb. († 472) scripta a Cyrillo Scythopol., bei Cotelerius, Eccl. graecae monum. II 200. Evagr. Schol., Hist. eccles. 2, 5. Mansi, Conc. Coll. VII 483 487 506 510 514 620.

verbannt ward, wo er um 455 starb, dessen Erzpriester Proterius, der die Lehre von den zwei Naturen angenommen hatte, auf seinen Stuhl erhoben. Allein viele seiner Geistlichen und ihr Anhang im Volke zeigten sich unzufügig gegen ihn. In Alexandrien entstand ein blutiger Aufruhr. Kaiserliche Soldaten wurden von dem wütenden Pöbel in den ehemaligen Serapistempel getrieben und hier lebendig verbrannt; es bedurfte einer bedeutenden Streitmacht, um die Ruhe wiederherzustellen. Nach Kaiser Marcians Tod 457 erfolgte eine noch heftigere Empörung: Proterius ward im Baptisterium ermordet und auf den erzbischöflichen Stuhl wurde Timotheus Ailurus (Katze) erhoben, ein 452 von Proterius abgesetzter eifriger Monophysit, der alle widerstrebenden Bischöfe und Geistlichen absetzte, die Synode von Chalzedon und den Papst Leo samt Anatolius anathematisierte. Beide Parteien wandten sich an den neuen Kaiser Leo I. (457—474). Timotheus Ailurus forderte ein neues ökumenisches Konzil. Papst Leo drang auf Bestrafung der Mörder des Proterius, auf Einsetzung eines katholischen Patriarchen in Alexandrien und Aufrechterhaltung des chalzedonischen Konzils. Der Kaiser forderte von den Bischöfen seines Reiches Gutachten über die Autorität der Dekrete von Chalzedon und über die Sache des Ailurus. Fast alle — an 1600 — erklärten (458), die Beschlüsse von Chalzedon seien heilig und unverletzlich, Timotheus Ailurus verdiene schon seiner Verbrechen wegen nicht bloß Absetzung, sondern immerwährenden Ausschluß aus der Kirche. Nun wurden die Mörder des Proterius bestraft, Ailurus nach Gangra und dann nach Cherson verbannt, und Timotheus Salophakialos (der Weiße) als Patriarch von Alexandrien (460) eingesetzt, der bei aufrichtig katholischer Gesinnung durch seine weise Mäßigung viel zur Wiederherstellung der Ordnung beitrug⁵⁹.

Auch im antiochenischen Patriarchat kam es bald zu schweren Kämpfen. Der berühmte Abt Barsumas († 458) hatte dem Konzil von Chalzedon hartnäckig entgegengewirkt. Der Mönch Petrus, von dem Handwerke, das er im Akoimetenkloster der Hauptstadt trieb, der Gerber oder Walker (Fullo, γυαφεύς) genannt, kam nach Antiochien und bildete unter dem Schutze des Statthalters Zeno (Eidam des Kaisers) mit den Apollinaristen eine Partei gegen den Patriarchen Martyrius, der zuletzt, trotz der beruhigenden Zusicherungen des Kaisers und des Bischofs der Hauptstadt, Gennadius (seit 458), sein Amt niederlegte. Sogleich bemächtigte sich Petrus Fullo des erledigten Stuhles, führte den Monophysitismus ein und weihte nur diesem ergebene Bischöfe, darunter auch den abgesetzten Johannes zum Bischof von Apamea. Zwar befahl Kaiser Leo 470, den Usurpator nach Oasis zu verbannen; aber er entfloh und hielt sich verborgen, während Julian (471—475/476) den antiochenischen Stuhl einnahm⁶⁰. Berühmt wurde dieser Petrus besonders dadurch, daß er zu dem in der Kirche

⁵⁹ Liberatus, Breviarium causae Nestor. et Eutych. c. 12. Evagr. a. a. O. 2, 5 8 11. Theophan., Chronogr. (Bonner Ausg.) 173. Leo M., Ep. 145 156 f. 162 164 f. 169 f. Codex encycl. bei Mansi a. a. O. VI 541; VII 455. Gelas., Brevic. hist. Eutych. c. 4 5, ed. Thiel S. 514 f. Supplic. Episcop. Aeg. ad Leon. bei Mansi a. a. O. VII 525. Des Patriarchen von Alexandrien Timotheus Ailurus Widerlegung der auf der Synode zu Chalzedon festgesetzten Lehre. Armenischer Text herausgeg. von Ter-Mekerttschian und Ter-Minassiantz, Leipzig 1908. In Ägypten hießen die Katholiken gewöhnlich nur Dyophysiten.

⁶⁰ Theodor. Lect., Hist. eccles. I 1, n. 20—22. Theophan. a. a. O. 175 f. Liberat. a. a. O. c. 18. Niceph. Call., Hist. eccles. 15, 28.

üblichen Dreimalheilig (Trishagion) den Zusatz machte: „der du für uns gekreuzigt worden bist“, gleich als ob mit dem Sohne auch der Vater und der Heilige Geist gekreuzigt worden wären. Es sollte damit ausgedrückt sein, daß in Christus nach der Einigung nur die eine göttliche Natur vorhanden war, die dem Sohne mit den zwei andern göttlichen Personen gemeinsam ist. Das Gekreuzigtsein konnte wohl von Gott dem Sohne (nach seiner menschlichen Natur) ausgesagt werden, keineswegs aber von der göttlichen Dreieinigkeit; in einigen Kirchen wurde daher auch der Zusatz allein auf die zweite Person der Gottheit bezogen, wie z. B. in Jerusalem⁶¹. Diese andauernden monophysitischen Wirren sollten bald durch die politischen Ereignisse in Byzanz neue Nahrung erhalten und zu weiteren religiösen Kämpfen führen (s. unten 3. Abschnitt, § 3).

5. Die weitere Entwicklung des Mönchtums; die aszetische und mystische Literatur.

Das Mönchtum fand im Laufe des 5. Jahrhunderts vor allem im Orient eine gewaltige Verbreitung und bildete einen mächtigen Faktor im gesamten kirchlichen und religiösen Leben. Die Zahl der Klöster für Mönche wie für Nonnen wurde immer größer. Hervorragende Vorsteher von Klöstern besaßen oft großen Einfluß in kirchlichen Dingen, und vielfach wurden Mönche auf Bischofsstühle erhoben. Im Laufe der dogmatischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts zeigten sich aber auch die Schattenseiten dieses Mönchtums in jenen Scharen von Mönchen, die gewalttätig in die Verhandlungen über die kirchliche Lehre eingriffen. Doch fehlte es nicht an hervorragenden Vertretern der echten christlichen Aszese und ihrer Ausprägung im Mönchtum. Mehrere bedeutende, heilige Geistesmänner verfaßten Schriften als Anleitung zur Übung des aszetischen Lebens; so entstand eine reiche aszetische Literatur im Orient.

⁶¹ Das Trishagion war ein doppeltes: 1) ein älteres aus Is 6, 3: „Sanctus (dreimal) Dominus Deus Sabaoth“ (vgl. Const. apost. 8, 12); 2) ein jüngeres: „Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis, miserere nobis“, wie es noch jetzt am Karfreitage gebräuchlich ist, das unter Theodosius II. und dem Patriarchen Proklus aufkam. Über die Vorgänge unter Proklus s. Iob monach. bei Phot., Biblioth. cod. 222, ed. Bekker I. 6, S. 191. Theophan. a. a. O. 144. Cedrenus, Synopsis hist. I 599 600. Vgl. Hergenröther, Photius I 57 A. 11. Zu diesem letzteren Trishagion machte Petrus Fullo nach dem bei den Monophysiten beliebten, an sich orthodoxen Satze: θεός ἐσταυρώθη den Zusatz: ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. In einigen Kirchen suchte man dem häretischen Sinne des Zusatzes entgegenzutreten, den Ephräm von Antiochien (Ep. ad Zenob. Monoph., bei Phot. a. a. O. cod. 228) mit Beziehung auf Christus zugab. Kalendion ließ in Antiochien singen: Χριστὲ βασιλεὺς ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, was aber nach demselben wegfiel (Le Quien, Opp. Damasc. I 479). In Jerusalem sang man nach Ioann. Damasc., De hymno trisagio c. 26 (ed. cit. III 495): ἅγιος ὁ θεὸς καὶ πατὴρ, ἅγιος ἰσχυρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σαρκωθεὶς καὶ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἅγιος ἀθάνατος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ εἷς κύριος Σαβᾶωθ, ἐλέησον ἡμᾶς. Nach der Behauptung der Monophysiten soll der Zusatz schon seit Eustathius (4. Jahrh.) in Antiochien gebraucht worden sein und Bischof Marinus von Apamea unter Anastasius ihn vollkommen gerechtfertigt haben. Vgl. Zachar. Rhet., Hist. eccles. c. 12; Assemani, Bibl. orient. II 59 60; Mai, Nova Coll. X 375; Migne, Patr. gr. 85, 1165.

Weit verbreitet in den griechischen Klöstern war die „*Historia Lausiaca*“ des Palladius, eines Schülers des Origenisten Evagrius Ponticus. Er hatte auf weiten Reisen, besonders in Ägypten und Palästina, die mönchischen Einrichtungen näher kennen gelernt und schrieb zu deren Verherrlichung und Verbreitung um 420 seine dem kaiserlichen Kammerherrn Lausus gewidmete Sammlung von Mönchsleben, die jedoch mehr aszetischen als historischen Zwecken diene. Um die gleiche Zeit entstand eine andere „*Geschichte der Mönche in Ägypten*“, die später vielfach mit der Sammlung des Palladius verschmolzen wurde. Am meisten jedoch ragt als aszetischer Schriftsteller der hl. Nilus hervor, der Vorsteher von Mönchen bei Ankyra war, „ein prächtiger Typus eines Spirituals der Vorzeit“ (Bardenhewer), und eine reiche Sammlung von Abhandlungen und Sentenzen über das geistige und aszetische Leben sowie eine große Zahl von Briefen hinterließ. Von dem Eremiten Markus, einem Zeitgenossen des Nilus, besitzen wir zehn Abhandlungen über Gegenstände des Mönchslebens. Ferner sind einzelne Schriften erhalten von dem ägyptischen Einsiedler Arsenius († um 449) und von dem Bischof Diadochus von Photice in Epirus⁶².

In der Folgezeit (6. Jahrhundert) treffen wir im Orient als aszetische Schriftsteller Cyrillus von Skythopolis, der schon als Knabe durch ein Zusammentreffen mit dem berühmten Abte Sabas (518) einen tiefen und nachhaltigen Eindruck vom Einsiedlerleben erhielt. Später wurde er Mönch und schrieb Biographien von großen Meistern des Mönchslebens, wie Euthymius, Sabas, Cyriacus, Theodosius⁶³. Einer weiten Verbreitung in Mönchskreisen erfreute sich die unter dem Titel „*Geistliche Wiese*“ von Johannes Moschus († 619 in Rom) verfaßte Sammlung von Tugendbeispielen und Wunderberichten zeitgenössischer Aszetten, „eine blumenreiche Lebensbeschreibung des himmlischen Rosengartens“, wie das Widmungsschreiben ausführt. Etwas später lebte auf dem Sinai als Einsiedler und dann als Vorsteher eines Klosters der hl. Johannes, der von dem Titel seines berühmten Werkes Κλίμαξ („*Leiter*“) den Beinamen Klimakus erhielt († um 649). Darin schildert er unter dem Bilde einer zum Himmel führenden Leiter die innere Entwicklung und stete Vervollkommenung des geistlichen Lebens der Aszetten. Er unterscheidet 30 Stufen oder Sprossen der Leiter, entsprechend den 30 Jahren des verborgenen Lebens Christi. Ein Zusatz zu der Schrift unter dem Titel „*An den Hirten*“ hält den Vorstehern der Mönche ihre Pflichten vor Augen.

Durch solche Werke suchten die ernst gesinnten Aszetten eine weise Leitung des Mönchslebens zu schaffen. Allein neben zahlreichen Mönchen, die mit innerer geistiger Anstrengung und unter den größten äußern Entsagungen nach der christlichen Vollkommenheit strebten, gab es auch viele, deren Leben das Gegenteil von dem war, was nach der Lehre und dem Beispiel Christi das Ideal der vollkommenen Aszese sein sollte. Die schon berührten Ausschreitungen und Mißstände im Aszetentum (s. oben S. 494) traten noch mehr hervor, so daß auf zahlreichen Synoden Bestimmungen für die Mönche erlassen wurden, die jedoch vielfach nicht den gewünschten Erfolg hatten⁶⁴.

⁶² Migne, Patr. gr. 66, 1617 ff.; 65, 1167 ff.

⁶³ Vgl. Ehrhard, Das griechische Kloster Mär-Saba in Palästina: Röm. Quartalschr. 1893, 32 ff.

⁶⁴ Vgl. Hefele, Konziliengesch. II² an den im Register unter den Stichwörtern „*Abt*“, „*Klöster*“, „*Mönche*“ angegebenen Stellen.

Um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert erscheinen in der christlichen Literatur mehrere Schriften, als deren Verfasser von der handschriftlichen Überlieferung Dionysius Areopagita bezeichnet wird. Der Name Dionysius ist im Texte selbst (Ep. 7, 3) bezeugt, und in den Abhandlungen wird nahegelegt, der Verfasser sei identisch mit dem Areopagiten Dionysius, dem Schüler des hl. Paulus⁶⁵. Schon in dem Religionsgespräch, das 531 oder 533 die Katholiken mit den Vertretern der gemäßigten monophysitischen Partei der Severianer hatten, stützten sich die letzteren auf die Schriften des Areopagiten Dionysius, die jedoch von jenen als unecht zurückgewiesen wurden. Allein immer mehr setzte sich die Ansicht von der Echtheit der Schriften als Werken des Paulusschülers fest, so daß vom 7. Jahrhundert an kaum ein Zweifel darüber geäußert wurde. Auf den Wunsch Karls des Kahlen fertigte Scotus Erigena eine neue lateinische Übersetzung an, die im Abendlande sehr verbreitet wurde. Es ist nach den neuesten Untersuchungen jedoch gar nicht zu bezweifeln, daß die Werke erst um das Jahr 500 entstanden sind. Positive Ergebnisse über den wirklichen Verfasser hat die Forschung indes noch nicht geliefert. Die pseudodionysischen Schriften bestehen aus vier größeren Abhandlungen (*De divinis nominibus*; *De coelesti hierarchia*; *De ecclesiastica hierarchia*; *De mystica theologia*) und einer Sammlung von zehn Briefen. Neuplatonische Ideen liegen den Ausführungen zu Grunde und werden mit christlichen Wahrheiten durchsetzt; es ist gleichsam ein christianisierter Neuplatonismus. Die späteren Theologen, besonders aber die Aszeten und Mystiker des Mittelalters, haben die Werke, die sie insgesamt als Produkte des Areopagiten Dionysius ansahen, in weitgehender Weise benützt, so daß sie einen bedeutenden Einfluß auch auf die abendländische Theologie gewannen.

Auch im Abendlande breitete sich im Laufe des 5. Jahrhunderts das Mönchtum immer mehr aus, wenn es auch damals nicht die Bedeutung erlangte wie im Orient (oben S. 496 f.). Das orientalisch-mönchliche Leben blieb Schule und Vorbild für die abendländischen Aszeten. Wie Hieronymus, Rufinus und viele andere nach dem Osten zogen, um dort an der Quelle das asketische Leben kennen zu lernen, so wurden ebenfalls Johannes Cassianus und Honoratus im Orient für das Mönchtum gewonnen und mit Begeisterung erfüllt für die Pflege des vollkommenen Lebens. Johannes Cassianus ist der Verfasser der beiden bedeutendsten Schriften über das asketische Leben, die damals im Abendlande entstanden sind: „*De institutis coenobiorum*“ (426 vollendet) und „*Collationes Patrum*“ (vor 429 abgeschlossen). In der ersteren beschreibt er die Einrichtungen der Klöster Ägyptens und Palästinas und behandelt acht hauptsächlich geistige Krankheiten des Mönchslebens; die zweite berichtet Unterredungen über das geistige Leben, die er mit ägyptischen Anachoreten bei seinem Aufenthalte unter ihnen gehabt hatte. Ein wichtiger Mittelpunkt erleuchteten asketischen Lebens war in dieser Zeit Lerin in Südfrankreich, das eine Reihe hervorragender Männer als Vorsteher hatte. Von dort aus wurden Klöster in den Diözesen Lyon und Vienne gegründet; ebenso

⁶⁵ Apg 17, 34.

in Arles durch den hl. Cäsarius, Bischof dieser Stadt (503—543), der Lebensregeln für die Mönche wie für die Nonnen verfaßte⁶⁶. Auch in Rom und im übrigen Italien entstanden zahlreiche Klöster, aber ohne einheitliche Regel. Der Einfluß der orientalischen Regeln und der Schriften des Cassianus machte sich auch hier in den klösterlichen Einrichtungen geltend. Eine „Regula incerti auctoris“ ist vor dem hl. Benedikt in Italien entstanden⁶⁷. Spanien besaß ebenfalls Klöster im 5. Jahrhundert, nach den Priszillianischen Wirren, und in Afrika entwickelte sich zur Zeit des hl. Augustin und zum Teil durch ihn geweckt und beeinflußt das Klosterleben zu schöner Blüte. In seiner Schrift „De opere monachorum“ tritt er für die körperliche Arbeit der Mönche ein, und sein Brief an die Nonnen eines Klosters in Hippo (Ep. 211) bildet die Grundlage der sog. Augustinerregel.

6. Die kirchliche Theologie im Abendlande. Hieronymus und Augustinus.

Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts war die Theologie der abendländischen Kirche im Wesentlichen von der theologischen Entwicklung des Orients abhängig. Auch der hl. Ambrosius (oben S. 441 f.) hat nach seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Mailand die Werke griechischer Kirchenväter studiert, um die ihm fehlende theologische Bildung nachzuholen. Dabei war er eine echt römische Natur; seine gesamte literarische Tätigkeit wurde durch Rücksichten seiner Amtspflichten bestimmt. Allein die Form der Darstellung, die Art und Weise, wie er den aus griechischen Vätern geschöpften Inhalt verarbeitet, zeigt eine sehr bestimmte Eigenart. Am meisten für die Verbreitung der Werke griechischer Theologen im Abendland hat Tyrannius Rufinus aus Aquileja (geb. um 345) durch seine zahlreichen Übersetzungen gewirkt. Mehrere Schriften des Origenes (darunter „De principiis“), Reden und die Ordensregeln des hl. Basilius, Reden des hl. Gregor von Nazianz, die Kirchengeschichte des Eusebius, die pseudo-klementinischen Rekognitionen, die „Geschichte der Mönche“⁶⁸ und andere Werke griechischer Autoren wurden von ihm ins Lateinische übersetzt und so weiteren Kreisen des Abendlandes zugänglich gemacht. Die große Verehrung des Rufin für Origenes wurde Veranlassung zu dem unerquicklichen Streit mit Hieronymus (oben S. 535 ff.). Von den eigenen Werken des Rufinus ist für die Theologie das wichtigste sein Kommentar zum apostolischen Symbolum. Er starb in Messina auf Sizilien 410.

Einen großen und wohlverdienten Ruf wegen seiner hervorragenden Gelehrsamkeit genoß schon bei Lebzeiten der hl. Hieronymus.

⁶⁶ Migne, Patr. lat. 67, 1099 ff.

⁶⁷ Holden-Brockie, Codex regul. I 137 f.

⁶⁸ Der griechische Text ist wohl Original, der lateinische Text des Rufin Übersetzung, nicht umgekehrt. Vgl. Bardenhewer a. a. O. IV 149, A. 1.

Er wurde um 340 in Stridon, an der Grenze von Dalmatien und Pannonien⁶⁹, geboren und erhielt seine wissenschaftliche Ausbildung in Rom, wo er sich eine sehr tüchtige Kenntnis der lateinischen Klassiker wie auch der griechischen Sprache und der Rhetorik aneignete. Nach Vollendung seiner Studien in Rom, wo er von Papst Liberius die heilige Taufe erhielt, begab er sich nach Gallien zur weiteren Ausbildung; in Trier begann er auch, sich mit theologischen Schriften zu beschäftigen. Von Aquileja, wo er sich eine Zeit lang im Kreise von Klerikern den Übungen der Aszese und den wissenschaftlichen Studien gewidmet hatte, reiste er nach dem Orient, um dort in der Wüste Chalkis bei Antiochien ein fünfjähriges (374—379) strenges Anachoretenleben zu führen, das ihm innerlichen Frieden gab und zugleich für seine spätere wissenschaftliche Tätigkeit von Bedeutung wurde, indem es ihm Gelegenheit bot, die hebräische Sprache zu erlernen. Vom Bischof Paulinus von Antiochien wurde er damals zum Priester geweiht. Der Ruhm des hl. Gregor von Nazianz zog Hieronymus dann nach Konstantinopel, von wo er, durch Papst Damasus berufen, 382 nach Rom zurückkehrte. Hier förderte er mit allem Eifer das asketische Leben und begann seine Übersetzungsarbeit an der Heiligen Schrift. Aszese und exegetische Studien blieben jetzt die beiden Angelpunkte seines Lebens, dessen größten Teil er, nachdem er Rom 385 verlassen hatte, in seinem Kloster bei Bethlehem zubrachte (386—420). Die verdienstlichste Leistung des hl. Hieronymus ist seine Übersetzung der Heiligen Schrift, besonders des größten Teiles vom Alten Testament aus dem Hebräischen oder Aramäischen, sowie die Revision des lateinischen Bibeltexes überhaupt. Auch seine Erklärungsschriften zu zahlreichen biblischen Büchern enthalten eine Fülle von Gelehrsamkeit über biblische Archäologie, Textkritik und Kenntnis der älteren Literatur; allein sehr viele davon tragen die Spuren der Eilfertigkeit, mit der sie verfaßt wurden. Es findet sich vielfach Hin- und Herschwanen in den Ansichten, dürftiger Inhalt und unfertige Form der Darstellung sowie Mangel einer festen hermeneutischen Methode, besonders bezüglich des mystischen und allegorischen Sinnes. Daneben hat Hieronymus mehrere historische Werke verfaßt bzw. übersetzt (De viris illustribus, Chronik des Eusebius, Biographien von heiligen Mönchen) und in seinen zahlreichen Briefen reiche Mitteilungen über seine Zeit hinterlassen. In seinen dogmatischen Schriften überwiegt das polemische Interesse. Hieronymus war ein eifriger Verteidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit, „ein Mann von umfassendstem Wissen und zugleich von bewährtester und reiner Lehre“⁷⁰. Er schrieb gegen die Luciferianer (*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*), verteidigte gegen Helvidius und Jovinian die Vorzüge des jungfräulichen Lebens

⁶⁹ Bulić, Wo lag Stridon, die Heimat des hl. Hieronymus?: Festschrift für O. Bendorf, Wien 1898, 276—280; ders. in *Miscell. Geronimiana* 253—330. Bulić sucht die Lage von Stridon bei Grahovo, andere näher bei Aquileja.

⁷⁰ Ioann. Cassian., *De incarnatione* 7, 26.

(*Liber adv. Helvidium*; *Libri II adv. Iovinianum*), gegen Vigilantius die Heiligenverehrung und verfaßte einen Dialog gegen die Pelagianer. Die leidenschaftliche Natur des Gelehrten veranlaßt ihn oft zu Übertreibungen und zeigt sich besonders in der Polemik gegen Rufin in einer häßlichen Weise. An theologischem Gehalte stehen die Schriften des Hieronymus weit zurück hinter denjenigen seines Zeitgenossen, des hl. Augustinus.

Hieronymus war gelehrter, sprachlich und historisch gebildeter als Augustinus, dieser hingegen viel scharfsinniger und tiefer in der philosophischen Erkenntnis. Jener hatte sich wie Hilarius, Rufinus und Ambrosius vorzugsweise an den Griechen gebildet, dieser nach den früheren afrikanischen und abendländischen Lehrern, aber in viel mehr origineller und selbständiger Entwicklung. Hieronymus zeigte einen ans Leidenschaftliche streifenden und zu Übertreibungen fortreisenden Eifer, einen reizbaren, viele abschreckenden Charakter; Augustinus besaß besonnene Ruhe, weise Mäßigung, einen liebenswürdigen und gewinnenden Charakter, der das harmonische Gleichgewicht seiner Seelenkräfte bekundete. Überragte Hieronymus den Augustinus als Sprachkenner, Exeget und Kritiker, so ist ihm dieser als systematischer Denker, als tiefer Philosoph und als genialer Dogmatiker überlegen. Beide Männer kamen seit 395 in Briefwechsel und auch in Streit (über die Erklärung von Gal 2, 14), in dem Augustins richtige Ansicht, daß nämlich der Zwist in Antiochien nicht nur Schein, sondern ernst gemeint war, den Sieg davontrug⁷¹.

Der größte Kirchenvater des christlichen Altertums, der zugleich besonders im Abendland die Philosophie und die Theologie sowie das praktische christliche Leben in der maßgebendsten Weise beeinflußt hat, ist der hl. Augustinus. Geboren 354 zu Tagaste in Numidien als Sohn des Heiden Patricius, der erst kurz vor seinem Tode Christ wurde, und der hl. Monika, einer frommgläubigen christlichen Mutter, erhielt Augustinus seine Ausbildung zuerst in Madaura und dann in Karthago, wo er große Fortschritte in den Studien machte, aber ohne tieferen sittlichen und religiösen Halt dahinlebte. Zum größten Leidenwesen seiner Mutter trat er der Sekte der Manichäer bei, der er von seinem neunzehnten bis zu seinem achtundzwanzigsten Lebensjahre angehörte. Im Jahre 384 ging er nach Rom, um dort die Tätigkeit als Lehrer der Rhetorik, die er in Karthago begonnen hatte, fortzusetzen. Damals gehörte er innerlich nicht mehr zu den Manichäern, da er bei ihnen nicht die gewünschte Antwort auf alle jene Fragen fand, die sein nach Wahrheit strebender Geist stellte. Er wurde Skeptiker, und in dieser Geistesverfassung kam er noch im gleichen Jahre 384 nach Mailand, wo er durch die Vermittlung des römischen Stadtpräfekten Symmachus eine Lehrstelle für Rhetorik erhalten hatte. Durch das Studium der platonischen Schriften und die Vorträge des hl. Ambrosius lebhaft angeregt, durch das Beispiel der Entsagung so mancher Aszeten und mehrfache Erfahrungen innerlich umgewandelt, schloß er sich endlich rückhaltlos der katholischen Kirche an. Er legte im Herbst 386 sein

⁷¹ Über den Briefwechsel und den Streit zwischen den beiden großen Theologen s. Grützmaier, Hieronymus III, Berlin 1908, 114—137; Aßlauer, Die persönlichen Beziehungen der drei großen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Wien 1908.

Lehramt nieder, um in der Zurückgezogenheit auf dem Landgute eines Freundes (Cassiciacum) zu leben, und empfing zu Ostern 387 durch Ambrosius die heilige Taufe. Sein Entschluß, von nun an dem Dienste der Kirche und dem Streben nach Vollkommenheit in der Aszese sein Leben zu widmen, stand unerschütterlich fest. Er beschloß, in die Heimat zurückzukehren; allein die Krankheit und der Tod seiner Mutter, der 388 in Ostia erfolgte, hielten ihn eine Zeit lang hier und in Rom zurück. Schon jetzt begann er seine Polemik gegen die Manichäer, die in Rom sehr zahlreich waren. Nach seiner Rückkehr in die Heimat lebte er drei Jahre in der Zurückgezogenheit auf einem kleinen Gute bei Tagaste. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seiner Frömmigkeit verbreitete sich rasch in der Umgegend, so daß er 391 bei Gelegenheit eines Aufenthaltes in Hippo Regius in Numidien zum Presbyter der dortigen Kirche geweiht ward, 396 Koadjutor des greisen Bischofs Valerius und nach dessen bald darauf erfolgtem Tode selbst Bischof von Hippo wurde⁷². Von nun an war er der geistige Mittelpunkt des nordafrikanischen Episkopates und eine feste Säule der ganzen abendländischen Kirche. Bis zu seinem am 28. August 430 erfolgten Tode blieb er unermüdlich tätig für die kirchlichen Interessen; der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit aber liegt auf dem literarischen Gebiet.

Zunächst bekämpfte er den Manichäismus, was ihm gleichsam ein Herzensbedürfnis war, da er selbst viele Jahre hindurch von dieser Häresie festgehalten worden war. Schon in Rom und dann in der Einsamkeit zu Tagaste verfaßte er mehrere Abhandlungen gegen die falschen Lehren des Manichäismus⁷³, und später bot sich ihm mehrfach Gelegenheit, die Kontroverse gegen diese Häretiker fortzusetzen⁷⁴. Auch gegen die in einzelnen Lehrpunkten an manichäische Voraussetzungen anknüpfenden Priscillianisten richtete er im Jahre 415 eine Abhandlung⁷⁵. Ein lebhaftes Interesse wandte dann Augustinus der Beseitigung jener traurigen Spaltung des Donatismus zu, die der afrikanischen Kirche so schwere Wunden geschlagen hatte (oben S. 443 ff.). Er hörte seit seinem Eintritt in die kirchliche Wirksamkeit als Priester von Hippo nicht auf, durch Schriften und Predigten, durch Briefe und Disputationen mit Vertretern der Sekte dieses Schisma zu bekämpfen⁷⁶. Gerade in diesem dogmatischen Streite bot sich ihm Gelegenheit, die Lehre von der Kirche zu ergründen und darzustellen. In diese Frage vertiefte sich der gewaltige Geist des Augustinus immer mehr, und sie bildet auch in erster Linie den Gegenstand seines be-

⁷² August., *Confessiones*; *De utilitate credendi* c. 1. Possidius, *Vita Augustini*.

⁷³ Die ältesten dieser Schriften sind: *De moribus eccles. cathol. et de moribus Manichaeorum*; *De libero arbitrio*; *De Genesi contra Manichaeos*; *De vera religione*.

⁷⁴ *De utilitate credendi*; *De duabus animabus contra Manich.*; *Acta contra Fortunatum Manichaeum*; *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamentum*; *Contra Faustum Manichaeum* und gegen andere Hauptvertreter der Häresie (Felix, Sekundinus); *De natura boni contra Manichaeos*.

⁷⁵ *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*.

⁷⁶ Hauptschriften: *De baptismo libri 7*; *Contra litteras Petiliani libri 3*; *Breviculus collationis cum Donatistis*.

rühmtesten Buches „Von der Stadt Gottes“. Ausgehend von der apologetischen Absicht, die Kirche gegen den Vorwurf zu verteidigen, als ob sie schuld sei an den Unfällen des römischen Reiches, schildert er den Kampf der „Stadt Gottes“ mit dem „Reiche der Welt“. Er zieht dabei nicht bloß die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart und die Zukunft in Betracht, und so ist sein Werk nicht bloß die großartigste Verteidigungsschrift des Christentums gegen das Heidentum, sondern zugleich ein Monument der tief begründeten christlichen Weltanschauung über die Geschichte der Menschheit⁷⁷. Gegen die Arianer richtete Augustinus einige kleinere Abhandlungen⁷⁸. Auch mehrere dogmatische Werke ohne direkt polemischen Zweck verfaßte er, unter denen das bedeutendste die Trinitätslehre zum Gegenstand hat⁷⁹. Der Heiligen Schrift wandte er naturgemäß in hervorragender Weise sein Interesse zu. Die Frucht davon besitzen wir in zahlreichen exegetischen Abhandlungen, teils Untersuchungen und Kommentaren über einzelne biblische Bücher oder ausgewählte Stellen von solchen, teils Homilien, die er dem christlichen Volke seiner Bischofsstadt vortrug⁸⁰. Wie die letzteren, so legen auch zahlreiche Predigten und mehrere moraltheologische Abhandlungen von der praktischen Seelsorgstätigkeit des großen Bischofs Zeugnis ab. In allen Schriften spiegelt sich sowohl das tiefe Gemüt wie die Geistesschärfe dieses größten, vielseitigsten und genialsten aller Kirchenväter des Altertums wider. Im Vordergrund seines dogmatischen Interesses standen jedoch die Probleme der theologischen Anthropologie und der Gnadenlehre: die Lehren von der Sünde, der Erlösung, der Gnade, der Rechtfertigung und des Heiles, überhaupt von dem übernatürlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott. Diese hat er hauptsächlich ergründet und dargestellt in der Polemik gegen den Pelagianismus und gegen kirchliche Lehrer in Gallien, die seiner Gnadenlehre entgegentraten (s. unten S. 580 ff.).

Auch die christliche Dichtkunst des lateinischen Abendlandes fand in dieser Zeit zwei bedeutende Vertreter. Den ersten Rang nimmt darin Aur. Prudentius Clemens ein, von Geburt ein Spanier (aus Saragossa). Er stand zweimal an der Spitze der Verwaltung einer Provinz, wurde später in die oberste Rangklasse des kaiserlichen Hofdienstes aufgenommen, entsagte aber gegen Ende seines Lebens dem weltlichen Glanz, um in der Einsamkeit sich dem Dienste Gottes und der Sorge für sein Seelenheil zu widmen. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts (um 404—405) gab er eine Sammlung seiner poetischen Werke heraus: Hymnen zur Ehre Gottes und der Martyrer, eine Darstellung der Gottheit Christi, die Verteidigung des Christentums gegen die Bestrebungen der heidnischen Partei in Rom, eine Schilderung des

⁷⁷ De civitate Dei libri 22. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei, Leipzig 1911.

⁷⁸ Contra sermonem Arianorum; Collatio cum Maximino Arian. episcopo; Contra Maximum haereticum Arian. episcopum.

⁷⁹ De Trinitate libri 15. Andere Werke: Enchiridion ad Laurentium; De fide et symbolo; De fide rerum quae non videntur; De fide et operibus; De coniugiis adulterinis; De cura gerenda pro mortuis.

⁸⁰ Hervorzuheben sind: De Genesi ad litteram libri 12; Quaestiones in Heptateuchum; Enarrationes in Psalmos; Tractatus in Ioannis evangelium.

Kampfes des Guten mit dem Bösen in der menschlichen Seele. Ein Zeitgenosse und Freund des großen Kirchenlehrers Augustinus und des Sulpicius Severus war der andere christliche Dichter, der hl. Pontius Meropus Paulinus, geboren 353 zu Bordeaux als Sprosse einer sehr reichen Senatorenfamilie. Er war Schüler des Dichters Ausonius († etwa 395)⁸¹ und stieg zu glänzender Stellung empor. Später widmete er sich mit seiner Gattin Therasia einem Leben der Weltentsagung und der christlichen Vollkommenheit, empfing 393 zu Barcelona die Priesterweihe, wurde 409 Bischof von Nola in Kampanien (bei Neapel) und genoß als solcher bis zu seinem Tode 431 durch seinen Eifer für das kirchliche Leben wie durch seine hervorragenden Werke selbstloser christlicher Nächstenliebe allgemeine Verehrung. Von seinen Gedichten sind besonders zu erwähnen die panegyrischen Gesänge auf den heiligen Bekenner Felix von Nola, über dessen Grab er eine prächtige Kirche errichtet hatte.

7. Die Irrlehre des Pelagius und die Gnadenlehre des hl. Augustinus.

A. Pelagius und der pelagianische Streit.

Urheber der Irrlehre über die Gnade, die seinen Namen trägt, ist der britische Laienmönch Pelagius. Er kam gegen Ende des 4. Jahrhunderts nach Rom und lebte dort etwa zehn Jahre im Rufe großer Sittenstrenge, so daß er selbst von Augustin deshalb gerühmt ward. Beschäftigt mit der Auslegung paulinischer Briefe, mochte er mit den Lehren des Theodor von Mopsuestia bekannt geworden sein, die dessen Schüler Rufinus der Syrer unter Papst Anastasius I. (399—401) in Rom verbreitet zu haben scheint. Vieles daran entsprach seiner eigenen Geistesrichtung, die vorherrschend praktisch-ethisch war, und seiner Wahrnehmung, daß der Mensch mit festem Willen und beharrlichem Streben vieles erreichen könne und seine Trägheit auf geistlichem Gebiete nur mit der Schwäche der menschlichen Natur zu entschuldigen suche. Solche Anschauungen waren in ernst gerichteten christlichen Kreisen und bei Aszetten viel verbreitet. Durchaus Verstandesmensch und tieferer Spekulation abhold, wollte Pelagius überall der menschlichen Willensfreiheit, die durch die Manichäer bestritten war und durch die Lehre von der Notwendigkeit eines göttlichen Einwirkens auf den Menschen zur Vollbringung des Guten beeinträchtigt schien, zur Anerkennung verhelfen. Er gewann an einem früheren Sachwalter, dem talentvollen Caelestius, einen Anhänger, der seine Lehren bald noch offener aussprach als er selbst⁸². Anfangs blieben Pelagius und

⁸¹ Chr. Mohrman, Ausonius en zijn verhoudingen tot het christendom: *Studia catholica* IV (1928) 364—391.

⁸² Über den guten Ruf des Pelagius vgl. August., *De peccat. merit. et remiss.* 3, 1; *Ep.* 186; *Retract.* 2, 23. Als Briten bezeichnet ihn Prosper (*Carmen de ingrat.*); den Caelestius nennt Hieronymus (*In Ierem.* I. 1, Praef.; I. 3, Praef.) Scotus (Irländer oder Schotte). Die Erzählung des Marius Mercator (*Commonit.* c. 1, n. 2)

Caelestius, die mehr in der Stille arbeiteten, ziemlich unbeachtet. Um 410 reisten beide über Sizilien nach Afrika. Pelagius traf Augustinus nicht an und schrieb ihm ehrerbietig, worauf dieser freundlich antwortete. Während Pelagius nach Jerusalem reiste und bei Bischof Johannes gute Aufnahme fand, blieb Caelestius in Karthago zurück und suchte hier vergeblich die Priesterweihe zu erlangen. Er verbreitete seine Lehre ziemlich offen, und der Bischof Aurelius wurde vor ihm gewarnt. Der in Karthago weilende Mailänder Diakon Paulinus legte einer karthagischen Synode (411) mehrere Sätze vor, die Caelestius gelehrt habe, nämlich: 1) Adam war sterblich geschaffen und mußte sterben, mochte er sündigen oder nicht. 2) Adams Sünde hat ihm allein geschadet, nicht auch seinen Nachkommen. 3) Die neu-geborenen Kinder sind in dem gleichen Zustande, in dem Adam vor der Sünde war. 4) Durch den Tod und die Sünde Adams sterben weder alle Menschen, noch stehen durch Christi Auferstehung alle Menschen auf. 5) Auch die nicht getauften Kinder erlangen das ewige Leben. 6) Das Gesetz führt ebenso zum Himmelreiche wie das Evangelium. 7) Auch vor Christus gab es Menschen, die ohne Sünde waren; also kann der Mensch auch ohne Christus sündlos sein. Caelestius verteidigte sich, indem er sagte, es handle sich um eine von der Kirche noch nicht entschiedene Frage, die Vererbung der Sünde sei zweifelhaft, die Notwendigkeit der Taufe nehme er an. Während er für letzteres keinen Grund angab, wollte er die überlieferte Lehre von der Erbsünde mit der schwierigen Frage über die Fortpflanzung oder den Ursprung der Seelen vermischen. Die versammelten Bischöfe forderten aber den Widerruf jener Sätze; als Caelestius sich dessen weigerte, belegten sie ihn mit dem Banne⁸³. Er appellierte nun an den Römischen Stuhl, gab aber dieser Berufung keine Folge, sondern ging nach Ephesus, wo er sich die Priesterweihe zu verschaffen wußte.

Augustinus, der auf dieser Synode nicht zugegen gewesen war, vernahm, daß die verworfenen Irrlehren schon bei einigen Gliedern seiner Gemeinde Eingang gefunden hatten. Daher fühlte er sich verpflichtet, in Wort und Schrift dagegen aufzutreten. Von dem kaiserlichen Kommissär Marcellinus bei den eben beendigten Verhandlungen mit den Donatisten über die Lehre des Caelestius befragt, schrieb er sein diesem gewidmetes Werk

über Rufinus wird zwar von vielen angefochten, hat aber sehr gute Gründe für sich; der Zusammenhang mit Theodor von Mopsuestia ist durch argumenta interna et externa gestützt: durch die Tatsache der Flucht des Pelagianers Julian zu Theodor und durch den Kampf des letzteren gegen einen abendländischen Gegner des Pelagius in Betreff der Erbsündlehre (Phot., Biblioth. cod. 177). Den Zusammenhang zwischen Nestorianismus und Pelagianismus erkannten auch Cassian (De incarn. Christi 5, 1 f.; 7, 1) und Prosper (Epitaphium Nestor. et Pelag. haereseon). In Rom soll Pelagius schon mit einem Bischofe über die Worte Augustins (Conf. 10, 19 31 37) gestritten haben: „Da quod iubes et iube quod vis“ (August., De dono persev. n. 53).

⁸³ Marius Merc., Commonit. 2, 133. August., De grat. Chr. et pecc. orig. 2, 2 f.; De gestis Pelag. c. 11.

„De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum“ in drei Büchern, wovon das letzte noch den ihm später zugekommenen Kommentar des Pelagius zum Apostel Paulus berücksichtigte. Diesem Werke folgten von 412 bis 415 außer mehreren Briefen und Reden noch andere, wie „Über Geist und Buchstaben“, „Über Natur und Gnade“ (gegen des Pelagius Schrift „Von der Natur“), „Über die Vollendung der Gerechtigkeit des Menschen“. Je genauer er das System der Gegner kennen lernte, desto gründlicher ward auch seine Widerlegung. Er hatte den spanischen Priester Orosius nach Palästina gesandt, um sich unter der Leitung des Hieronymus weiter auszubilden, den er selbst über die Frage nach dem Ursprung der Seelen zu Rate zog, und der seinerseits der um sich greifenden Lehre des Pelagius kräftig entgegentrat. Hieronymus erhob sich in seinem Briefe an Ktesiphon und in den drei Dialogen gegen die Pelagianer, indem er schon durch Angriffe des Irrlehrers gegen seinen Kommentar zum Epheserbrief und sein Schreiben wider Jovinian beleidigt und ohnehin dem Johannes von Jerusalem und dem Origenismus abgeneigt war, dessen Spuren er in der pelagianischen Lehre von dem zum Guten völlig ausreichenden freien Willen und in der falschen Auffassung der Gnadenlehre zu finden glaubte. Noch wurde Pelagius von ihm wie von Augustinus geschont und dessen Name verschwiegen⁸⁴.

Im Juni 415 fand zu Jerusalem unter Vorsitz des Bischofs Johannes eine Versammlung des Klerus statt, auf der Orosius über die afrikanischen Verhandlungen mit Caelestius berichtete und auf Augustins Schriften und Briefe hinwies. Pelagius warf die ganze Schuld auf Caelestius, ließ Augustins dogmatische Autorität nicht gelten und verteidigte sich mit vieler Gewandtheit. Eine genaue Untersuchung wurde dadurch verhindert, daß Orosius nicht griechisch, Bischof Johannes nicht lateinisch sprach und der Dolmetscher sich Ungenauigkeiten zu Schulden kommen ließ. Endlich schlug Orosius mit den Seinigen vor: da beide Parteien der lateinischen Kirche angehörten, der Streitpunkt dort bekannter sei und besser gewürdigt werden könne, solle man sich an den Römischen Stuhl wenden und nach dessen Urteil sich richten. Bischof Johannes stimmte dem zu, und nachdem bis zur erfolgten Entscheidung Stillschweigen über den Streit auferlegt war, trennte man sich in Frieden. Bald danach trafen zwei von ihren Stühlen vertriebene und in Afrika lebende gallische Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix, in Palästina ein und überreichten dem Metropolit Eulogius von Cäsarea eine Klagschrift gegen Pelagius und Caelestius. Eulogius berief die Synode von Diospolis (Lydda), 20.—23. Dezember 415, auf der nur 14 Bischöfe erschienen. Aber die gallischen Bischöfe kamen nicht, da die Krankheit des einen auch den andern abhielt; Orosius, von Bischof Johannes verfolgt, war abgereist; die lateinische Klagschrift wurde in einer abgeschwächten Übersetzung und nicht vollständig zur Kenntnis der Bischöfe gebracht. Pelagius, des Griechischen kundig, half sich durch schlaue, zweideutige Antworten und täuschte die orientalischen Bischöfe, indem er mehrere der

⁸⁴ August., Serm. 170 174—176; De peccat. meritis et remiss. ad Marcellin. libri 3; De spiritu et littera; De natura et gratia; De perfectione iustitiae hominis.

ihm vorgelegten Sätze verwarf, die Annahme aller Dogmen der katholischen Kirche erklärte und mit dem Worte „Gnade“ Mißbrauch trieb, da er darunter nicht die übernatürliche und innere Heilsgnade, sondern ein bloß natürliches und rein äußeres Geschenk Gottes verstand. So sprach die Synode von Diospolis den Häretiker frei. Sie fand aber in der Kirche keine Anerkennung, ward vielmehr nachher von den Afrikanern und von Papst Innozenz I. verworfen. Die Bischöfe von Diospolis hielten durchaus am katholischen Glauben fest, ließen den Pelagius wirklich häretische Sätze verdammen, befanden sich aber in einem faktischen Irrtum, da dieser die verworfenen Lehren umdeutete und seine wahre Gesinnung verbarg⁸⁵.

Pelagius, der die in Diospolis gegebenen Erklärungen im Sinne seiner Irrlehre umgestaltete, rühmte sich seines Sieges, namentlich der von 14 Bischöfen gebilligten Lehre, der Mensch könne ohne Sünde sein und Gottes Gebote leicht erfüllen. Hieronymus, der in scharfer Weise Pelagius und auch den Bischof Johannes von Jerusalem angriff, hatte jetzt mit den ihm anhängenden Mönchen von der Partei des Pelagius vieles zu leiden. Ihre Klöster wurden überfallen und angezündet, die Bewohner mißhandelt; Hieronymus selbst flüchtete sich in einen Turm, um sich zu retten. Die Bischöfe Heros und Lazarus teilten durch Orosius die Verhandlungen von Diospolis den Bischöfen des prokonsularischen Afrika mit, die sich, 68 an der Zahl, 416 zu einer Synode in Karthago versammelten, das frühere Urteil gegen Caelestius bestätigten und über die Sache an Papst Innozenz berichteten. Bald danach hielten etwa 60 numidische Bischöfe eine Synode zu Mileve, die ebenfalls den Papst bat, der Verbreitung des dem Worte Gottes so entgegengesetzten Irrtums zu steuern. Beide Synoden erklärten den Pelagius und den Caelestius bis zum Widerruf der Kirchengemeinschaft für verlustig und erbaten in besondern Schreiben die päpstliche Bestätigung. Diesen Synodalbriefen folgte bald ein drittes, ausführliches Schreiben von Aurelius, Augustinus und drei andern Bischöfen, worin der Papst auf ein in Afrika verbreitetes Gerücht aufmerksam gemacht wurde, als begünstige man in Rom die pelagianische Lehre, und weiter ausgeführt ward, wie diese den freien Willen auf eine die Gnade ausschließende Weise vertrete und die Gnade im eigentlich christlichen Sinne ableugne. Auch ward noch ein Buch des Pelagius zu genauerer Würdigung vorgelegt. Innozenz I. untersuchte die Sache auf einer römischen Synode im Januar 417, antwortete in drei Briefen auf die afrikanischen Schreiben völlig zustimmend und entwickelte die dogmatische Frage näher, da er in der pelagianischen Lehre eine Verkenntung der ganzen Heilslehre, insbesondere des Verhältnisses der göttlichen Erhaltung zur Schöpfung erkannte, wonach der Mensch von Gott nur das Dasein, von sich aber festen Bestand, Tugend und Selig-

⁸⁵ August., *De gestis Pelag.* c. 1 f. 21; *Retract.* 2, 47; *Ep. quinque episcop. ad Innoc. I.*; *De pecc. orig.* c. 8 f.; *Contra Iulianum Pelag.* 1, 5, n. 19. Hieron., *Ep.* 79, al. 143. Mansi, *Conc. Coll.* IV 315 f. Hefele, *Konziliengesch.* II² 104—115.

keit erhalte. Er lobte die afrikanischen Bischöfe, daß sie sich, wie es sich gebühre, an den Stuhl des hl. Petrus gewendet hätten, und wiederholte den Bann gegen Pelagius und Caelestius, die nur im Falle des Aufgebens ihres Irrtums wieder aufzunehmen seien⁸⁶. Augustin hoffte ein baldiges Ende der Verirrung. Er schrieb, nachdem er die Akten der Synode von Diospolis erhalten hatte, das Werk „De gestis Pelagii“, um zu zeigen, daß auf der Synode die Irrlehre des letzteren eigentlich verurteilt worden war.

Caelestius war unterdessen von Ephesus nach Konstantinopel gekommen, um seine Irrtümer zu verbreiten. Aber der Bischof Attikus verurteilte ihn und warnte vor ihm die Bischöfe von Asien, Illyrien und Afrika. Von Konstantinopel vertrieben, wandte sich der Häretiker mit einer Appellation nach Rom, wo auf Innozenz I. († 12. März 417) Papst Zosimus gefolgt war. An diesen kam auch ein Rechtfertigungsschreiben des Pelagius, der erklärte: „Wir bekennen die Willensfreiheit in der Art, daß wir überzeugt sind, stets des göttlichen Beistandes zu bedürfen“, in einem weitläufigen Glaubensbekenntnisse seine Übereinstimmung mit der römischen Kirche beteuerte, seine Gegner aber indirekt des Manichäismus und Jovinianismus zu verdächtigen suchte. Zosimus verhörte in einer Versammlung des Klerus in der Klemensbasilika den Caelestius selbst, der sich sehr ehrerbietig benahm und ganz rechtgläubig stellte, indem er alles verdamnte, was Innozenz I. und der Römische Stuhl verdamme. Da auch die Bischöfe Heros und Lazarus vom Bischof Patroklos von Arles als unruhige und leichtfertige Menschen verdächtigt wurden und Praylus, der Nachfolger des Johannes auf dem Stuhle von Jerusalem, zu Gunsten des Pelagius schrieb, so glaubte Zosimus milder verfahren zu dürfen. Er gab dem Caelestius Bedenkzeit, ohne ihn noch vom Banne zu lösen, und wollte die Heterodoxie der beiden Männer nochmals untersuchen. In diesem Sinne schrieb er an die afrikanischen Bischöfe.

Es waren hier zwei Fragen zu unterscheiden: 1) Sind solche, die die Notwendigkeit der Gnade und der Kindertaufe sowie das Vorhandensein der Erbsünde leugnen, Häretiker? (Dogmatische oder Rechtsfrage.) 2) Lehren Pelagius und Caelestius wirklich diese Irrtümer? (Persönliche, tatsächliche

⁸⁶ August., *De gestis Pelag.* c. 11; Ep. 175—177 (al. 90 f.). Vgl. August., Ep. 186 (al. 106) ad Paulin., n. 2. Innoc. I., Ep., bei August., Ep. 181—183. Daß Innozenz mit der Gnadenlehre Augustins nicht übereinstimmte und die Gnadenmitteilungen durch die Würdigkeit der einzelnen bedingt sein ließ, ist falsch und seinem Gedankengang zuwider. Die Worte (Ep. ad Conc. Carth. n. 7): „Quis tantus illorum pectora error obcaecat, ut si ipsi nullam Dei gratiam sentiunt, quia nec digni sunt nec merentur etc.“, setzen keine von der Gnade unabhängigen Verdienste, kein meritum naturale voraus. Von den Briefen des Papstes sagt Augustinus (Ep. 186, c. 1): „Ad omnia nobis ille rescripsit eo modo, quo fas erat atque oportebat Apostolicae Sedis antistitem.“ In seinem Sermo 131, 10 sagte damals Augustinus: „Iam de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam; inde etiam rescripta venerunt; causa finita est, utinam aliquando finiatur error.“ Daher das geflügelte Wort: „Roma locuta, causa finita.“ Vgl. Adam, *Causa finita*: Festgabe Ehrhard (Bonn 1922) 1—22.

Frage.) Die Bejahung der ersteren war durch die Entscheidung des Innozenz gegeben und stand für Zosimus außer Zweifel; aber die der letzteren konnte man schließlich noch beanstanden, weil Innozenz nicht selbst die Rechtgläubigkeit der Angeklagten geprüft, sondern sich auf die afrikanischen Bischöfe verlassen hatte, deren Urteil man jetzt als voreilig darzustellen suchte; dann weil mehrere Ankläger verdächtig waren und die Unterwerfung unter die römische Kirche von den Angeklagten beteuert wurde, die sich inzwischen gebessert haben konnten. Allerdings fehlte Zosimus aus Mangel an Umsicht, indem er die Häretiker nicht durchschaute und ihre Heterodoxie bestreiten zu müssen glaubte; aber dem Glauben vergab er nichts, und auch Augustin hat sein Verfahren nicht verurteilenswert gefunden. Zosimus schrieb den afrikanischen Bischöfen zwei Briefe, worin er erklärte, er wolle die persönliche Sache des Pelagius und des Caelestius aufs neue untersuchen, da sie sich über falsche Anklagen und über die in ihrer Abwesenheit erfolgte Verurteilung beschwerten und auch katholische Bekenntnisse abgelegt hätten, da es ferner scheine, als habe man in Afrika voreilig geurteilt und verleumderischen Anklagen Gehör gegeben; die Ankläger sollten sich in Rom stellen und ihre Anschuldigungen erhärten, sonst werde er den Caelestius freisprechen⁸⁷.

Aber die afrikanischen Bischöfe waren ihrer Sache zu gewiß, als daß sie durch die trügerischen Beteuerungen der beiden Irrlehrer wankend geworden wären. Sie baten auf einer karthagischen Synode den Papst, in dieser Sache nichts weiter beschließen zu wollen, bis sie ihm vollständige Beweise geliefert hätten; das Bekenntnis der Angeklagten schien ihnen ungenügend und daher keiner Berücksichtigung wert. Zosimus erwiderte im März 418, unter Hervorhebung der oberstrichterlichen Autorität des Päpstlichen Stuhles und unter Verwahrung gegen den Vorwurf übereilter Untersuchung, daß bisher noch nichts von ihm entschieden sei und die Sache noch beim alten stehe, daß er keineswegs dem Caelestius vollständig Glauben geschenkt und nichts an den Dekreten seines Vorgängers geändert habe, übrigens mit den Afrikanern weiter verhandeln wolle. Dieses Schreiben kam am 29. April 418 in Karthago an, wo am 1. Mai eine vorher berufene große Synode von 214 Bischöfen stattfand. Hier wurden neun Kanones gegen die Lehre des Pelagius festgestellt, die folgende Behauptungen verwarfen: 1) Adam habe sterben müssen, mochte er sündigen oder nicht, nicht zur Strafe der Sünde, sondern aus bloßer Notwendigkeit; 2) die neugeborenen Kinder brauche man nicht zu taufen, oder doch nicht zur Vergebung der Erbsünde (gegen Röm 5, 12 und gegen die kirchliche Formel „zur Vergebung der Sünden“); 3) die Gnade Gottes, die uns durch Christus rechtfertigt, befreie nur von bereits begangenen Sünden, gebe aber keinen Beistand, um künftig Sünden zu vermeiden; 4) die Gnade stehe uns nur zum Vermeiden der Sünde bei, weil wir durch

⁸⁷ Mansi a. a. O. IV 350 353. Caelestius versprach, „se omnia damnaturum, quae Sedes Apostolica damnaret“ (August., De pecc. orig. c. 7, n. 8), und zwar „secundum sententiam bon. mem. praedecessoris tui Innocentii“ (August., Contra duas epist. Pelag. ad Bonif. I. 2, c. 4, n. 6).

sie besseres Verständnis der Gebote erlangen, gebe uns aber nicht die Kraft, das erkannte Gute zu lieben und zu vollbringen; 5) die Gnade der Rechtfertigung werde uns gegeben, damit wir durch sie leichter vollbringen, was wir durch die Kraft des freien Willens zu tun verbunden sind, als ob wir das auch ohne die Gnade, nur nicht so leicht vollbringen könnten (gegen Jo 15, 5); 6) nur aus Demut müssen wir uns nach 1 Jo 1, 8 als Sünder bekennen, nicht weil wir es wirklich sind; 7) die Heiligen meinten bei den Worten im Gebete des Herrn: „Vergib uns unsere Schuld“, nicht sich selbst, da ihnen die Bitte nicht mehr nötig sei, sondern andere Sünder im Volke, und sie sprächen diese Worte aus bloßer Demut. Damit war noch schärfer den verschiedenen Ausdrucksweisen der Pelagianer begegnet⁸⁸.

Inzwischen hatte Zosimus den Betrug des Caelestius entdeckt; auf eine neue Vorladung war dieser nicht erschienen, vielmehr aus Rom entflohen. Der Papst verurteilte jetzt sowohl ihn als den Pelagius und erließ im Sommer 418 ein Zirkularschreiben (Tractoria), das die Kirchenlehre über die bestrittenen Punkte genau auseinandersetzte und an alle Kirchen des Erdkreises versendet wurde. Auch Kaiser Honorius, den die afrikanischen Bischöfe angerufen hatten, erließ Verbannungsedikte gegen Pelagius und Caelestius (der deshalb aus Rom entflohen) wie gegen die hartnäckigen Pelagianer, die in Rom Unruhen veranlaßten, wogegen der frühere Stadtvikar Konstantius, jetzt Mönch, kräftig auftrat. Die Afrikaner und die meisten Bischöfe nahmen das päpstliche Urteil freudig auf, und allenthalben wurde es unterschrieben⁸⁹. Nur 18 italienische Bischöfe verweigerten die Unterschrift, darunter Julian von Eclanum in Apulien, der jetzt das Haupt der Pelagianer wurde, während Pelagius und Caelestius, der nach Konstantinopel zurückgekehrt war, vom Schauplatze verschwanden. Von der Kirche abgesetzt, wurden die Widerstrebenden vom Kaiser mit der Verban-

⁸⁸ Conc. Carth. bei Prosp., *Contra Collatorem* c. 5. Zosim., *Ep.* 10. Conc. Carth. 418 (Mansi a. a. O. III 810 f. 376—378). Zwischen can. 2 und den gewöhnlichen can. 3 wird in alten Handschriften als can. 3 der über den „locus medius, ubi beate vivunt parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt“, gesetzt, mit Anführung von Jo 3, 5. Diesen Kanon betrachten einige als apokryph, da er bei Dionysius und Isidor fehlt und Papst Zölestin als can. 3 denjenigen anführt, der nach Einrückung unseres Kanons der vierte wäre; andere glauben, daß er zwar vorgeschlagen, aber von den Bischöfen nicht angenommen ward. Allein der Kanon ist sicher echt, wie folgende Gründe beweisen: 1) das Referat des Photius (*Biblioth. cod.* 53, ed. Bekker S. 14); 2) der alte Kodex der Brüder Ballerini; 3) Ferrandus, der ihn ebenfalls in seinen Kanones gehabt zu haben scheint und neun dogmatische Kanones unserer Synode kennt; 4) die Worte Augustins (*De anima et eius origine* l. 2, c. 12, n. 17): „Novellos haereticos Pelagianos iustissime Conciliorum catholicorum et Sedis Apostolicae damnavit auctoritas, eo quod ausi fuerint non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum etiam praeter regnum coelorum.“

⁸⁹ Von der Tractoria Zosimi, die nach Marius Mercator „per totum orbem missa subscriptionibus SS. Patrum est roborata“, finden sich Fragmente bei August., *Ep.* 190, al. 157. Prosp., *Contra Collat.* Papst Caelestin., *Ep. ad episc. Gall.* (431), c. 5 ff. August., *Ep.* 201.

nung bestraft. Weitere Gesetze gegen die Pelagianer wurden 425 und 430 erlassen. Julian, 421 aus Italien vertrieben, setzte den Kampf in mehreren Schriften fort bis zum Jahre 454, da er nach langem Umherirren, auch im Orient, auf der Insel Sizilien im Elend starb. Er hatte mehrere Streitschriften mit Augustinus gewechselt, war längere Zeit bei Theodor von Mopsuestia in Zilizien gewesen, hatte bei Papst Zölestin zugleich mit Caelestius vergebens Gehör sowie in Konstantinopel den Schutz des Nestorius gesucht; hier fand er energischen Widerstand vonseiten des abendländischen Laien Marius Mercator. Auf dem ephesischen Konzil 431 wurden mit Nestorius zugleich auch die Irrtümer des Pelagius verdammt⁹⁰.

Außer Julian suchte noch ein Diakon Anianus die Sache des Pelagius durch Schriften und durch Übersetzungen griechischer Homilien zu vertreten⁹¹. Einige Bischöfe der Provinz Aquileja hingen ebenfalls dieser Irrlehre an; mehrere kehrten jedoch später zur kirchlichen Einheit zurück. Papst Leo I. tadelte 442 in Briefen an den Erzbischof von Aquileja und den Bischof Septimus von Altinum, daß man dort pelagianische Geistliche ohne ausdrückliche Abschwörung ihrer Irrtümer in die Kirche aufnahm, und befahl, zur Entgegennahme der Abschwörung Synoden zu halten. Noch später trat ein italienischer Bischof Seneca, ein ungebildeter Greis, öffentlich als Verteidiger pelagianischer Lehren auf und exkommunizierte sogar einen ihm widersprechenden Priester. Papst Gelasius erließ 493 ein strenges Schreiben mit ausführlicher Belehrung an ihn und die saumseligen Nachbarbischöfe, worin er auch rügte, daß bei Senecas Anhang gottgeweihte Jungfrauen mit Mönchen in einem Hause zusammenlebten und dort Augustinus und Hieronymus verlästert würden. Auch an den dalmatinischen Bischof Honorius richtete Gelasius eine Aufforderung, gegen die Pelagianer jener Gegend einzuschreiten, und da dieser Ausflüchte suchte und die Namen der Angeber wissen wollte, erklärte er ihm, diese Namen seien gleichgültig, der Papst aber habe über die ganze Kirche zu wachen und müsse auf Beseitigung der Irrtümer dringen⁹². In Gallien und in England fanden sich

⁹⁰ Marius Mercator reichte 429 dem Kaiser Theodosius II. sein „Commonitorium adv. haeresim Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Iuliani“ sowie sein „Commonit. super nomine Coelestii“ ein. Nestorius erbat sich in zwei Briefen von Papst Zölestin Aufschluß über die pelagianischen Lehren; als er diesen erhalten hatte, hielt er, der geistigen Verwandtschaft seiner eigenen Lehre mit jenen nicht bewußt, vier Reden gegen die Pelagianer (latein. Auszug bei Marius Mercator, griech. Opp. Chrysost. X 733, ed. Montfaucon). Über das Konzil von Ephesus vgl. Ep. ad Caelestin. c. I, n. 4, bei Mansi a. a. O. IV 1330 f. 1471 f. Prosp., Contra Collat. c. 41.

⁹¹ Anianus, Diakon von Celeda (wohl in Italien), wird von Hieronymus (Ep. 143, 2. August., Ep. 200) als Freund des Pelagius und Verfasser einer heftigen Streitschrift angeführt. Sein Leben liegt sehr im Dunkeln, selbst über seine Person ward gestritten. Er übersetzte mehrere Homilien des Chrysostomus (Hom. 7 de laud. S. Pauli; Hom. 8 in Matth.) ins Lateinische. Auf Chrysostomus beriefen sich die Pelagianer gerne, da er die Ausflüchte der Nachlässigen bekämpfte und als Volksredner den freien Willen sehr hervorhob; aber mit Unrecht hat man ihn und andere griechische Väter einer pelagianisierenden Richtung gezogen.

⁹² Über die Pelagianer in Aquileja Mar. Mercat., Commonit. II; Leo M., Ep. 1 ad Aquil. Ep., ed. Ballerini S. 589; Ep. 2 ad Sept. Alt., ebd. S. 594; über Seneca Gelas., Ep. 6 ad episc. Pic., ed. Thiel S. 325—335. Das Schreiben an Bischof Honorius Gelas., Ep. 4 5, ebd. S. 321—325.

gleichfalls Pelagianer. In Gallien wurden 429, 446 und 447 Synoden gegen sie gehalten, und im Auftrage des Papstes Zölestin reiste der Bischof Germanus von Auxerre, in Begleitung des Bischofs Lupus von Troyes, nach England zur Bekämpfung der dort zahlreichen Pelagianer. Zu dem gleichen Zwecke unternahm er einige Jahre später eine zweite Reise dorthin, in Begleitung des Bischofs Severus von Trier. Doch fand im allgemeinen das dürre, gemüthlose und rationalistische System des Pelagius mehr in gebildeten Kreisen, und auch da nur mit vielfachen Milderungen, Eingang als beim Volke, etwa die Briten ausgenommen, bei denen noch 519 eine Synode in Wales gegen die Pelagianer gehalten wurde und Bischof David von Menevia viele aus ihnen bekehrte.

B. Die pelagianische Irrlehre.

Der Pelagianismus wurde erst nach und nach vollständig ausgebildet oder auch je nach dem Stande der Polemik verändert. Der Streit drehte sich 1) um die Lehre von der Erbsünde und deren Folgen, 2) um die Lehre von der Gnade. In ersterer Beziehung blieb sich Pelagius im wesentlichen stets gleich, in letzterer ward er fortwährend zu weiteren Zugeständnissen oder neuen Ausflüchten genötigt.

1. Nach Pelagius gibt es keine Erbsünde, sondern nur persönliche aktuelle Sünden. Daraus folgt: 1) Der Mensch ist noch in dem Zustande, in dem ihn Gott erschaffen hat, die persönlichen Tatsünden ausgenommen; er wird geboren ohne Tugend und ohne Laster. Auch die neugeborenen Kinder sind in dem Zustande, in dem Adam vor der Sünde war. 2) Die sündige Tat hat dem Adam allein geschadet, nicht seinen Nachkommen. Da aber Pelagius diesen Satz verwerfen mußte, so lehrte er nun: Adams Sünde hat seinen Nachkommen nur moralisch geschadet, durch das böse Beispiel, nicht aber vermöge der physischen Fortpflanzung. Da keine Sünde von Adam auf uns überging, kann uns auch keine Strafe der Sünde treffen. Der leibliche Tod ist nicht Folge der Sünde, sondern bloße Naturnotwendigkeit. Adam war sterblich erschaffen und sein Tod ganz unabhängig von der Sünde. Hierin nahmen die Vertreter der Irrlehre eine verschiedene Haltung ein: anfangs erklärten sie die Lehre von der Erbsünde für eine unwichtige, der freien Spekulation überlassene Frage; nachher aber verwarf besonders der durch keine Rücksichten mehr gebundene Julian diese Ansicht als eine verderbliche, da selbst die Lehre von Gott davon wesentlich berührt sei, indem der Gott der „Traducianer“ nicht als der Gott des Evangeliums gelten könne, vielmehr als Urheber des Bösen betrachtet werden müsse. Dem Caelestius gegenüber hatte Augustin mit Recht die Wichtigkeit der Frage hervorgehoben, insbesondere, daß mit der Erbsünde die Erlösung fällt und im Gegensatze von Adam und Christus das Wesen des Christentums liegt. Gegen Julian, der die Bedeutung der Kontroverse anerkannte, führte er den Schrift- und Traditionsbeweis, den er durch Erfahrungs- und Vernunftgründe noch unterstützte⁹³. Als sich die Katholiken gegen die Behauptung erhoben,

⁹³ August., De nupt. et concup. 2, 28. Das erste Buch dieser Schrift hatte Augustinus nach den Schriften De gestis Pelag. und De gratia Christi et de pecc. orig. 419 verfaßt, um den Vorwurf zurückzuweisen, als werde die Ehe durch die Erbsündlehre verdammt. Als er von Julians Gegenschrift in vier Büchern Auszüge erhielt, verfaßte er 420 das zweite Buch, um besonders den Unterschied der katholischen und der manichäischen Lehre von der bösen Natur des Menschen darzu-

die neugeborenen Kinder seien in demselben Zustande wie Adam vor der Sünde, gab Pelagius einen Unterschied zwischen beiden insofern zu, als die Säuglinge das Gebot nicht erfassen können, Adam aber es verstanden habe. Dagegen wurde bemerkt, die katholische Lehre setze einen Unterschied bezüglich der Sünde und vertrete die Notwendigkeit der Taufe zur Hebung des sündlichen Zustandes auch für die Neugeborenen. Die Pelagianer gaben diese Notwendigkeit zu, schwankten aber in der Angabe des Grundes. Bald sagten sie, die Kinder würden getauft zur Erlangung des Himmelreiches, bald, es geschehe zur Erlangung der Heiligung, deren Begriff sie aber nicht feststellen konnten; nur wenige meinten, diese Kinder hätten freiwillige Sünden auf sich. Katholischerseits ward hervorgehoben: die Taufe werde gespendet „zum Nachlaß der Sünden“, auch den Neugeborenen; die Pelagianer gaben dies zu in dem Sinne, daß sie diejenige Taufe erhielten, durch die den Gefallenen Sünden nachgelassen würden, die aus sich und kraft ihrer Natur zur Tilgung der Sünden geeignet sei; durch die Taufe sollten die Unmündigen der Gemeinschaft Christi und seiner Kirche teilhaft, nicht aber eigentlich mit einer mechanischen Sündenvergebung bedacht und der Selbsttätigkeit überhoben werden. Bisweilen räumten die Pelagianer ein, der Leibestod sei Sündenstrafe in gewissem Sinne, leugneten aber beharrlich den Übergang des geistigen Todes als Folge der Erbsünde.

Augustin und die Katholiken zeigten: Nach der Heiligen Schrift war Adams leiblicher Tod Folge seiner Sünde; ist nun dieser Tod auf alle Menschen übergegangen, so muß dies auch für dessen Ursache, die Sünde, gelten, denn sonst wäre Gott ungerecht. Ferner wendet die Kirche bei der Taufe Exorzismen an, um die Täuflinge der Gewalt Satans zu entreißen; sie setzt also voraus, daß sie vor der Taufe sich in der Gewalt Satans befinden. Das menschliche Leben ist so vielen Beschwerden und Mühsalen unterworfen, die unmöglich ohne irgend eine Schuld von dem gütigen Schöpfer ihm aufgebürdet werden konnten. Das Erlösungsbedürfnis ist allgemein, also auch die Sünde, selbst bei Kindern vor persönlicher Versündigung. Christus ist für alle gestorben, auch für die Neugeborenen; also haben alle gesündigt, und wenn sie nicht mit persönlicher Schuld behaftet sind, so muß eine der ganzen Menschheit zukommende Schuld sie beflecken. Als Folgen der Ursünde erscheinen: 1) der leibliche Tod, der Verlust der Möglichkeit, nicht zu sterben (*posse non mori*), sowie die damit zusammenhängenden Beschwerden des Erdenlebens, insbesondere Unwissenheit und Begierlichkeit; 2) der geistige Tod, der Verlust der übernatürlichen Gnade samt Verkümmern der geistigen Vermögen⁹⁴. Notwendige Bedingungen des Übergangs der Erbschuld auf die einzelnen Menschen sind: 1) deren leibliche Abstammung von Adam, dem physischen und moralischen Haupte der Menschheit; 2) der geistige und moralische Zusammenhang zwischen

legen. Bald danach schrieb er das Werk „*Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonif. Papam*“, und als ihm die vier Bücher des Julian vollständig zukamen, die sechs Bücher „*Contra Iulianum*“ (421), denen das „*Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurent.*“ folgte. Nach Julians Antwort begann er sein letztes, unvollendet gebliebenes Werk gegen ihn (*Opus imperfectum*).

⁹⁴ Über den leiblichen Tod August., *Contra duas epist. Pelag.* I. 4, c. 24; über den geistigen *De civ. Dei* 22, 13; über die Exorzismen *De nupt. et conc.* I, 20. Daß Augustinus das Wesen der Erbsünde in die Konkupiszenz gesetzt habe, widerlegen zahlreiche Stellen und die Berufung auf Jak 1, 14: *De nupt. et conc.* I, 24; *Contra duas epist. Pelag.* I, c. 13; *C. Iulian.* 6, 5.

Natur und Person, Geschlecht und Individuum, sowie zwischen der freien Willensentscheidung Adams und dem davon kraft göttlichen Ratschlusses abhängig gemachten Lose des ganzen Menschengeschlechtes. Nur in einem Punkte, betreffs des Ursprungs der Seelen (ob sie durch den Zeugungsakt entstehen, oder jedesmal von Gott geschaffen werden), blieb Augustin unsicher; er fühlte aber doch, daß die Lehre von der Erschaffung der Seelen bei der Bildung der Leiber durch Gott im einzelnen (Kreatianismus), für die sich griechische Väter klarer ausgesprochen hatten, festgehalten werden müsse, was 447 Papst Leo I. und 498 Papst Anastasius II. nachdrücklich vertraten⁹⁵.

2. Weiter leugneten die Pelagianer die Notwendigkeit der innern Gnade Gottes zum Vollbringen des Guten. 1) Nach Pelagius konnte der Mensch ohne Sünde sein und alle Gebote Gottes erfüllen aus eigenen Kräften. Als ihm die von der Kirche gelehrtete Notwendigkeit der Gnade entgegengehalten ward, beteuerte er, auch er vertrete die Gnade, verstand aber darunter zunächst die natürliche Willensfreiheit, wie sie mit der Schöpfung gegeben ist; die vernünftige Natur selbst war ihm die Gnade⁹⁶. Es wurde ihm entgegnet, das sei doch nicht die Gnade im eigentlichen, übernatürlichen Sinne, die biblische Charis. In Bezug auf die Naturgaben und die Willensfreiheit stehen sich Gerechte und Sünder, Gläubige und Ungläubige gleich; läßt man nur die in der Schöpfung erhaltenen Wohltaten Gottes als Gnade gelten, so wird dadurch die eigentliche Gnade der Erlösten geleugnet. Daher nahm Pelagius noch einen Beistand der Gnade an, der die Gläubigen auszeichnet: Gottes Gesetz und Offenbarung, insbesondere dann die Predigt und das Beispiel Christi⁹⁷. 2) Allein dies ist bloß eine äußere, keine innere Gnade und konnte nicht genügen. Später nahm dann Pelagius in gewissem Sinne eine innere Gnade an, aber nur für die Erkenntnis, nicht für den Willen: es war eine unmittelbare göttliche Erleuchtung des Geistes, die auf die menschliche Willensentscheidung Einfluß übt. Aber die Kirche mußte die Anerkennung einer innern Willensgnade verlangen, die nicht bloß verliehen wird, damit wir erkennen, was zu tun und zu lieben ist, sondern auch, damit wir das Erkannte tun und das Gelaubte lieben. Zur Anerkennung einer solchen innern Willensgnade wollten sich die Pelagianer in keiner Weise verstehen. Dagegen mußten sie 3) die Sündenvergebung als Gnade gelten lassen; allein sie sahen darin eine nur auf die Vergangenheit sich beziehende Nichtanrechnung der Sünde, nicht verbunden mit innerer Heiligung und Kräftigung; die Besserung selbst ward den Willenskräften der Natur zugeschrieben, und es wurde keine vor

⁹⁵ August., *De anima* I, 6; 3, 7; *De gen.* 10, 27; *Ep.* 166, n. 13. Leo M., *Ep.* 15 ad Turrib., c. 10. Anastas. II., *Ep.* 6, ed. Thiel S. 634–637. Für den Kreatianismus werden angeführt: Aristot., *De gener.* 2, 3; Lactant., *Inst. div.* 2, 12; 3, 18; Opif. Dei c. 19; Hilar., *De Trin.* I, 10; Ambros., *De Noe et arca* c. 4; *De parad.* c. 11; Hieron., *Ep.* 28 ad Pammach. de error. Ioann. Hieros. n. 22, l. 3; Apol. adv. Rufin.; In *Eccles. c. ult.*; Cyrill. Alex., In Ioann. I, I, c. 9; Adv. Nestor. I, 4; Theodoret, *Graec. affect.* I, 5; *Hist. eccles.* 5, 8. Für den Generationismus: Tertullian, Rufinus, Makarius, viele Lateiner bei Hieron., *Ep.* 76 ad Marcellin. (viele Stellen bezweifelt). Die „*Synodica episc. Afric.*“ von 523, n. 24 (Mansi, *Conc. Coll.* VIII 591 f.) wollte nichts bestimmen.

⁹⁶ August., *De natura et gratia* c. 6; *De gratia Christi* c. 4.

⁹⁷ August., *Ep.* 177 ad Innoc.; *De spir. et lit.* c. 2, n. 4; c. 8, n. 13; *De grat. Chr.* c. 38 f. 41 f.

der Sünde bewahrende Gnade anerkannt⁹⁸. Ferner nahmen die Pelagianer später 4) die Gnade der Gotteskindschaft an, die das über den Kräften der Natur stehende Himmelreich eröffne; aber selbst diese ward rein äußerlich gedacht, vorzugsweise in das Beispiel Christi gesetzt, das zu einem vollkommen tugendhaften Leben anrege; überhaupt wurde die heiligmachende habituelle Gnade von ihnen nie ganz im katholischen Sinne erfaßt⁹⁹.

Der Pelagianismus erkannte nicht bloß die eigentliche Heilsgnade, die innere Willensgnade nicht an, sondern gab auch die Notwendigkeit der anerkannten Arten der Gnade nicht zu; diese sollte bloß zur Erleichterung des guten Lebens dienen. Gesetz, Lehre, Beispiel Christi usw. verleihen nur einen Beistand, daß wir leichter vollbringen können, was wir kraft des freien Willens, wenn auch schwerer, tun könnten. Schon vor Christus gab es ja Gerechte, und auch das Beispiel Christi war nicht absolut notwendig. Das Gesetz ward dem Evangelium gleichgesetzt, und als die Katholiken dies bestritten, nannte man sie Gegner des Gesetzes und Manichäer. Selbst von diesen Gnaden aber ward behauptet, sie würden durch die Kräfte der Natur erlangt und nach den (natürlichen) Verdiensten der Menschen erteilt. Die Pelagianer stützten sich dafür auf folgende Erwägung: Gibt Gott ohne Rücksicht auf die Verdienste der Menschen den einen die Gnade und andern nicht, so geschieht es nicht ohne Ansehen der Person, nicht unparteiisch, sondern willkürlich und ungerecht. Bezüglich der Möglichkeit, auch ohne die Gnade Gottes Gebote zu erfüllen, beriefen sie sich auf die auch von den Katholiken anerkannte Wahrheit, daß Gott nichts Unmögliches befiehlt; wenn sie aber daraus folgerten, daß der Mensch bloß aus eigenen Kräften, zumal im jetzigen Zustande, das Gesetz erfüllen könne, so folgerten sie zu viel, da sich durchaus nur ergibt, daß Gott die notwendigen Mittel dazu nicht versagen könne. Endlich sagten die Pelagianer: Wird das wirkliche Gutes tun des von Natur zum Guten freien Menschen unter die Abhängigkeit von der Gnade gestellt, so daß er ohne diese nichts vermöchte, so hört die Freiheit auf, die eben in der Möglichkeit, Gutes zu tun, besteht. Darauf wurde geantwortet: Die Gnade, die für uns im jetzigen Zustande heilend wirkt und die volle Gesundheit der Seele wiederherstellt, gibt die Möglichkeit, nicht die Notwendigkeit. Sie ist ein freies Geschenk; somit kann von Ungerechtigkeit keine Rede sein. Ohne die Gnade können wir das Gute nicht tun, mit ihr aber vermögen wir es. Wie Adam trotz der ursprünglichen Gerechtigkeit seine Wahlfreiheit behielt, so daß er sich für die Sünde entscheiden konnte,

⁹⁸ Julian zählte (August., Op. imperf. I, 92) die Gnaden also auf: 1) die Erschaffung aus nichts, 2) die Begabung mit Gefühl und Vernunft, mit dem Ebenbilde Gottes und der Willensfreiheit, 3) die fortwährenden Wohltaten Gottes gegen uns, 4) der Beistand des Gesetzes und der Lehre, die guten Beispiele, 5) die Sündenvergebung. Eine *gratia praeservans* ward nicht angenommen. Vgl. Conc. Carth. 418, can. 3—5.

⁹⁹ Die *gratia adoptionis* fügte Julian hinzu. August., De *gratia* Chr. c. 30: „Istam gratiam qua iustificamur, i. e. qua caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum (Röm 5, 5), in Pelagii et Coelestii scriptis numquam eos inveni, quemadmodum confitenda est, confiteri.“ Es handelte sich übrigens vor allem um die *gratia actualis interior*, um die unmittelbar übernatürliche, für sich bestehende, innere Gnade, deren Notwendigkeit ad singulos actus die Pelagianer bestritten. Vgl. Innoc. I., Ep. ad Conc. Carth.; August., Ep. 175, al. 90; Ep. quinque episc. (ep. 95); De nat. et gr. c. 26; De grat. Chr. c. 26; Caelestin., Ep. ad Gall. c. 3.

so hebt auch bei den andern die Gnade den freien Willen nicht auf, noch macht sie ihn unnütz, da dieser der zuvorkommenden Gnade beistimmen und zu der wirkenden Gnade mitwirken muß. Gnade und Freiheit gehören zusammen, jedoch so, daß erstere vorausgeht; sie schließen sich aber nicht aus, so daß letztere keinen Raum hätte, wo erstere eintritt.

C. Die Gnadenlehre des hl. Augustinus.

Der vorzüglichste Bekämpfer des Pelagianismus, der hl. Augustinus, hatte vielfachen Anlaß, die angefochtenen Dogmen eingehend zu behandeln, wobei nicht selten manche Ausdrücke schroff erscheinen und Mißverständnisse herbeigeführt werden konnten. Nur wenige Zeitgenossen und wenige spätere Gelehrte haben den tiefen Sinn Augustins allseitig erfaßt. Es erging ihm wie dem Apostel Paulus, dessen Lehre er hauptsächlich entwickelt: seine Lehre ward von Freunden und Feinden vielfach in widersprechender Weise gedeutet, mit einseitigen Parteirücksichten nach einzelnen Stellen und mit Vernachlässigung anderer Texte dargestellt. Augustin ging vom glückseligen Urzustande des Menschen aus, der nach ihm sicher ein über die bloßen Naturschranken erhabener war, ausgezeichnet durch die Gemeinschaft mit Gott, durch Heiligkeit und Gerechtigkeit. Geschmückt durch die Gnadengaben Gottes, war der erste Mensch auch dem Leibe nach insofern unsterblich, als er bei Bewahrung seiner Heiligkeit dem Tode entgangen wäre; ging aber diese verloren, so unterlag er dem Tode und allem, was sich daran knüpfte. Diesen glücklichen Zustand verlor Adam durch seinen schwer sündhaften Abfall von Gott, durch den ihm und seinen Nachkommen die Güter des Urzustandes verloren gingen. Seit dem Sündenfalle ist der Mensch nicht mehr in dem normalen Zustande; er hat die heiligmachende Gnade eingebüßt und ist dem Tode und den Gebrechen des Leibes, der Unwissenheit und der Begierlichkeit, der Empörung des Fleisches wider die Herrschaft des Geistes unterworfen. So ward das Ebenbild Gottes in ihm entstellt, er selbst der Gewalt des Satans untertan¹⁰⁰. Aber das Ebenbild Gottes wurde nicht vernichtet, und die Gewalt des Teufels war keine absolute; der Mensch hörte nicht auf, Vernunftgeschöpf zu sein, die Wahlfreiheit ging nicht verloren. Nur ist infolge der Sünde der freie Wille des Menschen sehr verschieden von dem des Adam vor dem Falle. Während Pelagius und Julian unter dem freien Willen das völlige Gleichgewicht zwischen gut und böse, die ganz gleiche Leichtigkeit, für das Gute oder das Böse sich zu entscheiden, verstanden¹⁰¹, war dies nach Augustin nur eine besondere Beschaffenheit des freien Willens im Menschen, daß er zum vornherein nicht mehr zum Bösen als zum Guten geneigt war; diese Qualität ging aber durch die Erbsünde unter, nicht so der freie Wille selbst¹⁰². Der gefallene Mensch kann sich noch für das Gute da und dort entscheiden, aber zum Bösen hat er mehr Neigung, mehr Leichtigkeit; die in ihm mächtige Begierlichkeit stört das Gleichgewicht und hebt die höhere sittliche Freiheit auf. Erst die Gnade

¹⁰⁰ August., C. Julian. I. 1; Op. imperf. III 56; VI 22; Enchir. c. 25—27.

¹⁰¹ Den freien Willen dachte Julian (bei August., Op. imperf. III 177) als „libra, quam ex utraque parte per aequalia momenta suspendere possimus, ut voluntas, quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera“.

¹⁰² In den Schriften gegen die Pelagianer (z. B. De spir. et litt. c. 33; De pecc. mer. et rem. 2, 18) hält Augustinus die Wahlfreiheit nicht minder fest als in den gegen die Manichäer verfaßten, und setzt deren Vereinbarkeit mit der Gnade voraus.

stellt dieses Gleichgewicht wieder her; der Mensch bleibt aber frei auch unter der Einwirkung der Gnade Gottes. Nun hat man Augustins Lehre so verstanden, daß man ihm folgende Sätze beilegte: 1) Der natürliche Mensch hat nach der Sünde nur Freiheit zum Bösen, nicht zum Guten. 2) Die Gnade Gottes wirkt auf eine unwiderstehliche Weise. 3) Gott bestimmt ohne alle Rücksicht auf menschliches Tun und Lassen durch einen einzigen und unwiderruflichen Ratschluß die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammung (absolute Prädestination). Diese Sätze sind aber keineswegs Augustins wirkliche Lehre.

1. Augustin setzt überall voraus, daß der Mensch tatsächlich von Gott für ein übernatürliches Ziel bestimmt ist, indem er dabei stets von dem objektiv und faktisch Gegebenen ausgeht. Wenn er nun sagt, der gefallene Mensch könne nicht mehr das Gute tun, so meint er das übernatürliche, zum ewigen Leben verdienstliche Gute. Wenn er die bloß natürlichen guten Werke der Ungläubigen Sünden und Laster nennt, so hebt er damit den Mangel des übernatürlichen, von Gott gewollten Tugendcharakters hervor; er schließt sich ebenso an den biblischen (Röm 14, 23) als an den platonischen Sprachgebrauch an, der einen Gattungsnamen für den der besondern Art gebraucht. In der Tat läßt er natürlich gute Werke als solche gelten, kennt neben der göttlichen (übernatürlichen) Liebe eine doppelte menschliche, eine erlaubte und unerlaubte; er spricht dem Menschen die physisch-formelle Freiheit oder Macht der Selbstbestimmung zum Guten und zum Bösen auch nach dem Falle zu und spricht ihm nur die moralisch-reale Freiheit ab, die aus dem guten Gebrauche der ersten und der Gnade erlangt wird, jenes Freisein vom Joch der Sünde, für das Gott den Menschen bestimmt hatte. Der menschliche Wille ist nach ihm verwundet, geschwächt, verdorben, weil er jener höheren Freiheit entbehrt, aber er ist keineswegs zerstört¹⁰³.

¹⁰³ Vgl. J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, Freiburg 1871, bes. S. 128 ff. — Augustinus (C. Julian. 4, 3, 33) spricht den Ungläubigen jenes „opus bonum“ ab, „per quod solum homo potest ad aeternum Deum regnumque perducī“; das übernatürlich verdienstliche Werk ist schlechthin „opus bonum“, und „peccatum“ das, was nicht aus dem Glauben ist (Röm 14, 23). Mit Bezug auf Röm 2, 14 heißt es De spir. et litt. c. 27 28 von den Heiden: „Quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter colentium quaedam tamen facta vel legimus vel novimus vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus.“ Auch wird Serm. 349 (al. 51) de temp. n. 1 f. „caritas divina, humana licita“ und „humana illicita“ unterschieden. Vgl. Ep. 144 (al. 130), n. 2; Ep. 138 (al. 5), c. 3; Conf. 6, 10, 16; 11, 21; De spir. et litt. c. 28, n. 48; In Io. tr. 10; Enarr. in Ps. 31, n. 4. Wenn Julian (C. Julian. 4, 3, 14) die natürlichen Tugenden der Heiden hervorhob und behauptete, die Natur und Beschaffenheit der Tugend sei ganz unabhängig vom Ziel und Endzweck, um dessentwillen man sie übe (hoc tantummodo intuentum quod agitur, nec causam quaerendam cur agatur), so betonte Augustin die Wichtigkeit der Absicht, des Endzwecks, ohne dessen Moralität alle Tugenden nur Schein sind, und bezog alle Handlungen auf das Ziel der übernatürlichen Seligkeit, von dem aus sie nach Gottes Ordnung betrachtet werden sollen. Was den Menschen nicht wahrhaft gerecht machen, nicht zur vollen Seligkeit führen kann, ist ihm nicht wahrhaft gut. Der große Lehrer, der die Willensfreiheit kräftig gegen die Manichäer verteidigt hatte, wußte sehr gut, daß ein scharfes Betonen der Gnade leicht als Leugnung der Willensfreiheit mißdeutet werden könne (De grat. Chr. c. 47), aber nirgends gab er den früheren Standpunkt zu Gunsten eines gewissen Fatalismus

2. Die Gnade Gottes wirkt nach Augustin keineswegs in der Art, daß der Mensch ihr nie zu widerstehen vermag. Vielmehr lehrt er in früheren und späteren Schriften: 1) Der Gnade zustimmen oder nicht zustimmen ist Sache unseres Willens; Gott wartet auf uns, bis wir zustimmen¹⁰⁴. 2) Nicht die Gnade allein wirkt, sondern der Mensch mit der Gnade; beide wirken zusammen¹⁰⁵. 3) Der Glaube und die guten Werke sind in der Art Geschenke Gottes, daß sie zugleich Werke und Taten des Menschen sind und nicht ausschließlich der Gnade zugeschrieben werden können¹⁰⁶. 4) Wir können daher durch die Gnade, aber wegen unseres Mitwirkens wahre Verdienste haben und mit Paulus uns in Gott rühmen¹⁰⁷. 5) Oft entbehrt die Gnade ihrer Wirkung wegen des entgegenstehenden menschlichen Willens¹⁰⁸. 6) Gott läßt jedem die Freiheit, die Gnade zu gebrauchen oder nicht, damit er gerecht über ihn richten kann¹⁰⁹. 7) Die wirklich guten und zum Heile dienenden Akte erkennen kein Band der Notwendigkeit¹¹⁰. 8) Die Gnade bereitet den Willen des Menschen vor, ohne daß deshalb seine eigene Tätigkeit aufgehoben und er in eine unausweichliche Notwendigkeit versetzt würde. Wohl nahm Augustin eine sicher wirksame Gnade (*gratia efficax*) an, der tatsächlich nicht widerstanden werden kann. Das hängt zusammen mit seiner Auffassung der absoluten Herrschaft Gottes über alles, auch über den menschlichen Willen, wobei jedoch die Freiheit des Willens bestehen bleibt. Gott kann die Gnadenverteilung so einrichten, daß ihr der menschliche Wille

auf. Heißt es *Enchir. c. 30*: „*Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum*“, so ist gleich darauf klar gesagt, welche Freiheit verloren ging: „*libertas ad iuste faciendum, libertas a peccato*“, die ethische, wovon 2 Petr 2, 19 und Jo 8, 36 die Rede ist; der Mensch geriet in die „*servitus sub peccato et miseria*“ (*De corr. et grat. c. 13*; *Enchir. c. 106*; *De grat. et lib. arb. c. 16*; *Op. imperf. 1, 94*; *Contra duas epist. Pelag. ad Bonif. 3, 8*; 4, 3). Noch 420 schreibt Augustinus (a. a. O. ad Bonif. 1, 2, 4 5): „*Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam, propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino: Si vos Filius liberaverit, tunc veri liberi eritis, utique liberi ad bene iusteque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccet.*“ Den hier gemachten Unterschied zwischen *liberum arbitrium* und *libertas* hält Augustinus anderwärts zwar nicht in den Worten, aber in der Sache fest. Vgl. *Op. imperf. 1, 176*.

¹⁰⁴ *De spir. et litt. c. 34, n. 60 f.*; *In Ps. 49 85 144*; *C. Iulian. 4, 8*; *De pecc. mer. et rem. 2, 6*; *De divers. quaest. 83, q. 68, n. 5*; *De praedest. Sanctor. c. 11*; *De dono persev. c. 13*.

¹⁰⁵ *De grat. et lib. arb. c. 5*; *In Ps. 70, sermo 7, n. 2*; *sermo 169, c. 11*: „*Qui te fecit sine te, non iustificat te sine te.*“

¹⁰⁶ *Retract. 1, 23*: „*Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et caritatis.*“

¹⁰⁷ *Ep. 168 (al. 106) ad Paulin. n. 6 8 10*; *Conf. 11, 4*; *In Ps. 118 conc. 19*; *In Io. tr. 102 107*; *De perfect. iustit. c. 14*; *Ep. 188 (al. 143) ad Iulian., n. 7 8*; *De grat. Chr. c. 17*; *De spir. et litt. c. 32*; *De pecc. mer. et rem. 2, 9*.

¹⁰⁸ *De pecc. mer. et rem. 2, 17*; *Ad Simplician. l. 1, q. 2*; *In Io. tr. 12 19 22 37 42*; *De nat. et grat. c. 13*; *Contra duas epist. Pelag. 4, 9*; *De spir. et litt. c. 31, n. 53 f.*

¹⁰⁹ *De spir. et litt. c. 33, n. 58*.

¹¹⁰ *De nat. et grat. n. 78*: „*In recte faciendo nullum est vinculum necessitatis.*“

vollständig frei Folge leistet. Dabei bleibt in Gott als dem absoluten Sein das göttliche Vorherwissen mitwirkend, vermöge dessen Gott alles so einzurichten vermag, daß ihm kein menschlicher Wille widersteht, daß dieser seinen Heilsplan nicht hindert: lenkt Gott doch auch nach der Schrift die Herzen der Könige wie Wasserbäche ¹¹¹.

3. Augustin vertrat keine absolute Prädestination zum ewigen Leben und zum ewigen Tode. Eine göttliche Vorherbestimmung erkannte stets die Kirche an, aber das Wie derselben war Geheimnis. Auch der große Bischof von Hippo scheute sich nicht, seine Unwissenheit hierin einzugestehen und zu erklären, man müsse Gottes Ratschlüsse eher anbeten und bewundern als zu ergründen trachten ¹¹². Dennoch versuchte er auch das große Geheimnis der „wenigen Auserwählten“ bei „vielen Berufenen“ aufzuhellen. Die göttliche Vorherbestimmung setzt bei ihm stets das göttliche Vorherwissen voraus und verhält sich zu ihm wie das Wollen zum Erkennen; in gewissem Sinne ist die Prädestination selbst Präsenz und die von Ewigkeit vorherbestimmte Gnade ein Geschenk der Präsenz. Letztere ist gleichsam die Leuchte und Richtung gebende Norm, die der göttlichen Allmacht die einzelnen Gnaden darstellt, die sicher ihre Wirkung auf den Menschen nicht verfehlen. Die Präsenz geht der Prädestination vorher wie die Berufung der Rechtfertigung (Röm 8, 29 30); sie geht dem Ratschlusse Gottes voraus, und da sie alles Zukünftige umfaßt, schließt sie auch notwendig die Kenntnis aller Taten der Menschen ein. Ausdrücklich heißt es: das Vorherwissen könne ohne Vorherbestimmung sein, nicht umgekehrt ¹¹³. Es ist häufig die Rede von der Vorherbestimmung der Gnade, dann wieder von der

¹¹¹ Contra duas epist. Pelag. 2, 9; Retract. 1, 10. Wichtig ist die Stelle Ad Simplic. l. 1, q. 2: „Si vellet etiam (Deus) ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intellegent et sequerentur. Verum est ergo: Multi vocati, pauci vero electi; illi enim electi, qui congruenter vocati; illi autem, qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est: Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei (Rom 9, 16), quia etiamsi multos vocat, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo iis vocari aptum est ut sequantur. Falsum est autem, si quis dicit: Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis, quia nullius Deus frustra miseretur; cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.“ Für die Lehre von der unwiderstehlichen Gnade wird besonders die Stelle De corrept. et grat. c. 12, n. 38 angeführt: „Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.“ Abgesehen von der Lesart „inseparabiliter“, die Scipio Maffei (Istoria teol. l. 12, c. 7, n. 2 f.), Jakob Merlin (Vera clavis Opp. S. August. P. 3, Wien 1740, 101 f.) unter Berufung auf die Haltung der bajanistisch gesinnten Löwener Editoren, auf das „inseparabiliter“ bei Cassian, Collat. 13, 8 und die Wahrscheinlichkeit, daß auch bei August. a. a. O. n. 17 wohl „inseparabilem fortitudinem“ zu lesen ist, vertreten haben, ist die Stelle nach dem oben Gesagten zu erklären. Gott kann eine dermaßen wirksame Gnade geben, die unausweichlich und unüberwindlich wirkt, wie die Gnade des Paulus (Apg 9, 5), ohne irgend welche Gefahr für die menschliche Willensfreiheit. Wenn es a. a. O. c. 43 45 heißt: „Deo volenti saluum facere hominum nullum resistit arbitrium“, so ist eben Gottes entschiedener Wille samt allen göttlichen Attributen vorausgesetzt in der Verleihung der gratia efficacis, die auch den härtesten Sinn zur Umkehr bringen kann.

¹¹² De corrept. et grat. c. 8, n. 17 19; c. 9, n. 28; De spir. et litt. c. 34.

¹¹³ August., De praedest. Sanct. c. 10.

Vorherbestimmung zur Seligkeit. Augustin liebt es, die Gnadenerteilung wie alles Geschehen vom Standpunkte Gottes aus zu betrachten, als wahre Söhne Gottes nur die als solche Ausharrenden zu bezeichnen, biblisch-bildliche Ausdrücke zu gebrauchen, was alles seine Darstellung oft schwer verständlich macht¹¹⁴. Die Ausscheidung aus der „verdammten Masse“, d. i. aus der durch die Sünde dem Verderben verfallenen Menschheit, ist eben die volle, für die einzelnen wirksame Erlösung, die Vorherbestimmung zur Gnade, die Gnadenmitteilung und Verherrlichung. Diejenigen, die das Heil nicht erlangen, bleiben in der Masse zurück; sie sind vermöge des göttlichen Vorherwissens prädestiniert zur Strafe, aber nicht zur Sünde. Auch an ihnen geht Gottes gerechter Wille in Erfüllung; sie erfahren in ihren Peinen die Macht desjenigen, dessen Barmherzigkeit sie in seinen Gaben verachteten¹¹⁵. Überall denkt sich Augustin den Menschen als abhängig von Gott, dem Urheber alles Guten¹¹⁶; zu ihm verhält sich des Menschen Geist wie das Auge zur Sonne, und zwar nicht erst von der Sünde an, sondern vom Anfange seines Daseins¹¹⁷.

¹¹⁴ De dono persev. c. 17 f.: „Ista igitur sua dona, quibuscumque Deus donat, procul dubio donaturum se esse praescivit et in sua praescientia praeparavit.“ In Ps. 150: „Praedestinatio nostra non in nobis facta est, sed in occulto apud ipsum in praescientia.“ Ad Simpl. l. 1, q. 2, n. 6: „Unde quod dictum est (Eph. 1, 4): ‚Quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem‘, non video quomodo sit dictum nisi in praescientia.“ Zu Röm 8, 29 f. In Io. tr. 45: „Nobis praescitis, praedestinis, iustificatis“; De nat. et grat. c. 5; De corrupt. et grat. c. 9; De praedest. Sanct. c. 10, n. 19; De dono persev. c. 14 17. Bisweilen wird der eine Ausdruck für den andern genommen, hie und da die Prädestination auf jene, die selig werden, beschränkt; es ist da von der „praedestinatio ad gratiam“ die Rede, die „praeparatio beneficiorum“ ist (die „praedestinatio ad poenam“, Enchir. c. 100). Der Zusammenhang zwischen Präsenz und Prädestination wird so oft hervorgehoben, um die sichere Wirkung der „electio secundum propositum“ als aus der ersteren hervorgehend zur Anerkennung zu bringen. 1 Tim 2, 4 wird keineswegs abweichend von den griechischen Vätern erklärt, die *θέλημα πρῶτον* und *δεύτερον*, voluntas antecedens und consequens unterscheiden. Dies zeigen die Stellen In Io. tr. 12, n. 12; De spir. et litt. c. 33, n. 58; De catechiz. rudibus c. 26, n. 52: „Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici.“ Retract. 1, 10, 2: „Verum est omnino omnes homines hoc posse si velint; sed praeparatur voluntas a Domino.“ Vgl. De pecc. mer. et rem. 2, 39. Überall wird betont, daß die Selbsttätigkeit des Menschen die Gnade nicht ausschließt, dieser vielmehr der Hauptanteil an der Erlangung des Heiles gebührt. De grat. Chr. c. 25: „Velle et operari operatur in nobis Deus, non quia nos non volumus aut non agimus, sed quia sine ipsius adiutorio nec volumus aliquid boni nec agimus.“ Vgl. De grat. et lib. arb. c. 6, n. 13; De pecc. mer. et rem. 1, 39, 69; De divers. quaest. 83, q. 66, n. 6; In Ps. 109, n. 2.

¹¹⁵ Die discretio (1 Kor 4, 7) ex massa damnata (De pecc. orig. c. 26; De nupt. et concup. 1, 26. Enchir. c. 99) wird bisweilen auch dem Menschen zugestanden (Serm. 234 [al. 87] de div. n. 3; In Ps. 57, 143).

¹¹⁶ De pecc. mer. et rem. 2, 5.

¹¹⁷ Die Frage der Prädestination und der damit zusammenhängenden Probleme bei Augustin ist auch in den letzten Jahren vielfach behandelt worden; vgl. die in der Literatur genannten Schriften, auch Mausbach (Ethik Aug. II² 1 ff.). Eine Einigkeit ist noch nicht erzielt worden. Die Untersuchung ist schwierig, weil Augustin keine vollständige Darlegung seines Systems gibt, sondern in polemischen Schriften verschiedene Seiten des Problems behandelt. Dabei treten drei Grundgedanken klar hervor: Die Errettung der Auserwählten aus dem allgemeinen Ver-

In einem weiteren wichtigen Punkte der Gnadenlehre änderte Augustin in ganz bestimmter Weise seine Meinung, wie er sie in mehreren vor seinem Episkopate verfaßten Schriften vorgetragen hatte. Er hatte nämlich angenommen, daß der Glaube nicht ein Geschenk Gottes, sondern ganz unsere eigene Tat sei¹¹⁸. Eine reifere Betrachtung und ein tieferes Forschen in der Schrift (bes. 1 Kor 4, 7) belehrte ihn, daß auch unser Glaube Werk und Gabe Gottes sei, und bald hatte er Anlaß, diese Wahrheit gegen verschiedene Widersacher zu vertreten.

8. Freunde und Gegner der augustinischen Gnadenlehre. Der sog. Semipelagianismus.

In seiner groben, das christliche Gefühl abstoßenden Form war der Pelagianismus überwunden worden; aber der Irrtum, der die menschliche Selbsttätigkeit auf Kosten der Gnade erhebt, erneuerte sich bald in gemilderter Gestalt. Die kirchlichen Entscheidungen hatten noch manche Fragen, besonders über das nähere Verhältnis von Gnade und Freiheit und über die Prädestination, offen gelassen, die der kirchlichen Wissenschaft anheimfielen und die vor allen Augustinus behandelte, ohne für seine Erklärung größeres Ansehen zu beanspruchen, als einem einzelnen Lehrer zukommen kann. Schon frühzeitig nahmen einzelne Anstoß an manchen Ausführungen und Aussprüchen des berühmten Gottesgelehrten. Um 426 und 427 hatten einige Mönche des Klosters zu Adrumet (heute Sousse) Bedenken gegen seinen Brief an den römischen Priester Sixtus (Ep. 194) erhoben. Sie meinten, die menschliche Freiheit und Gottes gerechtes Gericht werde darin aufgehoben; die Vorgesetzten dürften für Ungehorsame nur noch beten, nicht aber sie zurechtweisen, da ihnen ja Gott nicht die Gnade zur Erfüllung der

derben des Menschengeschlechtes erfolgt durch Gott ohne Rücksicht auf die Verdienste des Menschen. Gott erscheint als die absolute Quelle alles Guten, sein allmächtiger Wille verleiht Gnade und Auserwählung. Dabei bleibt die menschliche Willensfreiheit bestehen und die Auffassung Augustins vom Wirken Gottes vereinigt die Gnade und die Freiheit. Zur prinzipiellen Beurteilung des verschiedenen Standpunktes gegenüber Augustins Gnadenlehre vgl. De San, Tractatus de Deo uno II, Löwen 1897; M. Jacquin in *Revue d'hist. ecclés.* V (1904) 265—283 725—754. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*. Tl. II: *Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta S. Augustinum et D. Thomam*, Freiburg i. d. Schweiz 1907.

¹¹⁸ August., *Retract.* I, 23; 2, 1; *De praedest. Sanct.* c. 3 4. Die zwei Bücher an Simplician von Mailand, den Nachfolger des hl. Ambrosius († 4. April 397), bezeichnet er selbst als Wendepunkt (*De dono persev.* c. 20): „Plenius sapere coepi in ea disputatione, quam scripsi ad bon. mem. Simplicianum episc. Mediol. in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui“ (vgl. c. 21). Der Irrtum findet sich in den zwischen 393 und 397 verfaßten Schriften, wie in der *Expositio quarundam propositionum ex ep. ad Rom.*; *Expos. ep. ad Gal.*; *Inchoata expos. ep. ad Rom.* Vorher äußerte er sich noch anders, z. B. *De Gen.* c. Man. I, 8, n. 13 f.; *De duab. anim.* c. 14, n. 24; *De vera relig.* c. 18, n. 36; *De lib. arb.* I, 2. Gegen Buonaïuti, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale* (Rom 1916) vgl. Casamassa, *Il pensiero di S. Agostino nel 396—397* (Rom 1919) und Concetti, *Esame della genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale di Buonaïuti* (Fermo 1922).

Gebote gegeben habe. Augustin erklärte in Briefen an den Abt Valentin und in besondern Schriften (*De gratia et libero arbitrio*; *De correptione et gratia*) seine Lehre näher, und obschon hier manche schroffe Sätze sich fanden, scheinen die Mönche, die zum großen Teil ihm geneigt waren, sich doch dabei beruhigt zu haben. Vitalis von Karthago, der sich besonders an Cyprian hielt, meinte, der Anfang des Glaubens und des guten Werkes, das Wollen des Guten (Röm 7, 18), gehe vom Menschen aus, der mit seiner Freiheit der ihm in der Erlösung und Lehre Christi sowie in der Predigt der Kirche zuvorkommenden Gnade zustimme und auf Grund seiner gläubigen Annahme von Gott die Rechtfertigung erlange. Augustin wies ihn darüber zurecht (Ep. 217) und zeigte ihm, daß man alsdann nicht nötig habe, für die Ungläubigen die Bekehrung zum Glauben zu erleben; den biblischen Satz, daß Gott in uns das Wollen und das Vollbringen wirke, hielt er mit Recht gegen jede Einsprache aufrecht. Während diese Streitigkeiten keine weitere Bedeutung erhielten, entstand im südlichen Gallien in den dortigen Mönchskreisen eine Opposition gegen die Gnaden- und Prädestinationslehre des hl. Augustinus, die zu längeren und wichtigeren Lehrstreitigkeiten führte. Zahlreiche fromme und gelehrte Männer erhoben Bedenken gegen verschiedene Äußerungen in Augustins Schriften, namentlich in dem Buche „Von der Zurechtweisung und der Gnade“ an Abt Valentin und die Mönche von Adrumet. Auch sie glaubten, die menschliche Freiheit sei durch Augustin verkümmert, und wenigstens der fromme Affekt, das Ringen des Gott um Beistand anflehenden Menschen sei nicht der Gnade, sondern der Freiheit beizulegen, gleichwie auch diese nach Empfang der Gnade sich in ihr bewahre und erhalte. Mehrere Geistliche und Mönche in Marseille (daher der Name „Massilier“ für die Vertreter dieser Richtung; im 17. Jahrhundert kam die Bezeichnung „Semipelagianer“ für sie auf) suchten einen Mittelweg zwischen den Lehren des Pelagius und jenen des Augustinus unter Festhaltung der gegen ersteren erlassenen kirchlichen Entscheidungen zu gewinnen.

Haupt dieser Richtung war Johann Cassian, Abt des Klosters von St. Viktor in Marseille. Er hatte als Mönch in Palästina und Ägypten mit seinem Freunde Germanus das Leben der Aszeten kennen gelernt, war um 400 nach Konstantinopel gekommen, wo ihn Chrysostomus zum Diakon weihte, und wurde um 405 von dessen Freunden nach Rom gesandt. Später kam er nach Südgallien, erhielt hier die Priesterweihe und stiftete bei Marseille zwei Klöster: eines für Männer und eines für Frauen. Fromm und geachtet, nahm er überall auf das Praktische und Sittliche Bedacht, ohne sich um eine dialektische Entwicklung der Glaubenslehren zu bekümmern. Er wollte dem Dogma der Kirche treu bleiben, bekannte die Erbsünde, obschon er deren Folgen bedeutend abschwächte; er gab auch die Notwendigkeit einer innern beistehenden (aktuellen) Gnade zu, wollte aber die erste Gnade einer selbständigen guten Willensregung des Menschen zuschreiben;

nur so glaubte er die Willensfreiheit retten zu können, wenn die Anfänge des Heils und die Beharrlichkeit im Guten wenigstens für einige Fälle ihr beigelegt würden ¹¹⁹.

Seine Lehre ist folgende: 1. Im Glauben ist Anfang, Vermehrung und Vollendung zu unterscheiden. Der Anfang des Glaubens umfaßt: 1) die Annahme des Glaubens mit Geist und Herz, 2) die daraus erwachsende Heilsbegierde, 3) das Gebet und die Anrufung des göttlichen Beistandes. Diese drei menschlichen Tätigkeiten werden den bloßen Naturkräften zugeschrieben und im Gegensatze zu der Vermehrung des Glaubens gedacht. Erläutert wird dies durch das Gleichnis: Der Kranke würde den Arzt nicht herbeirufen, wenn er nicht schon zum voraus eine gute Meinung von ihm hätte, die Überzeugung nämlich, er könne und wolle ihn heilen. Wie nun diese gute Meinung von dem Geschick und der Bereitwilligkeit des Arztes, dann dessen Berufung und die Sehnsucht nach Herstellung der Gesundheit nicht zu dem eigentlichen Werke der Heilung gehören, nicht Tätigkeiten des Arztes sind, ebenso wenig können unsere Sehnsucht nach Christus, dem geistigen Arzte, und unser Vertrauen auf ihn seiner heilenden Gnade zugeschrieben werden, sondern sie gehören dem geistig erkrankten Menschen an ¹²⁰. Hier wird die Gnade einseitig als bloß heilende gefaßt und die zukommende Gnade ganz geleugnet; das auch von Augustin, aber nicht in solcher Weise gebrauchte Gleichnis darf nicht nach jeder Seite hin durchgeführt werden. Wachstum des Glaubens ist das gute Werk, das vollständig der Gnade angehört. Der Mensch kann hier bloß wollen, sich sehnen, ringen, nichts weiter. Die Gesundheit wollen und nach ihr ringen, ist noch nicht die Gesundheit selbst, ja nicht einmal ihr Anfang. Der Anfang des guten Werkes ist Sache der Gnade, gleichwie der Beginn der wieder auflebenden Gesundheit Sache des Arztes ist. Die Vollendung im Glauben umfaßt das Beharren im Glauben und in den guten Werken bis zum Lebensende, die wieder Sache des Menschen ist. Der Genesene kann sich vor neuen Störungen seiner Gesundheit hüten und diese bewahren, ebenso der Gläubige im Guten ausharren. Hier ist das Gleichnis schon auf dem Naturgebiet nicht richtig und die ewige Seligkeit als vom Menschen vollkommen und eigentlich verdient gedacht. 2. Der Heilsprozeß gestaltet sich so: Der Mensch glaubt an Christus als Erlöser, findet an der Erlangung des Heiles Wohlgefallen, das sich zur Sehnsucht steigert, ringt danach, im Hinblick auf seine schwachen Kräfte aber ruft er Gott an, pocht und bittet. Erst nach diesen als rein menschlich gedachten Tätigkeiten tritt die eigentlich übernatürliche Gnade ein als Lohn für das gottgefällige Ringen, nicht als Gottes freies Geschenk. 3. Die Gnade wird eingeteilt in die anfängliche, die nichts anderes ist als das natürliche Vermögen, Böses und Gutes zu unterscheiden, und in

¹¹⁹ Cassian., Collat. 13, 9: „Etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnumquam bonarum voluntatum prodire principia.“ Kurz gibt Augustinus (De dono persever. n. 42) die Lehre an: „Initium fidei et usque in finem perseverantiam sic in nostra constituunt potestate, ut Dei dona esse non putent.“

¹²⁰ Das Gleichnis vom Arzte (vgl. August., De nat. et grat. c. 26, n. 29; In Io. tr. 12, n. 1 usw.) ist Collat. 13, 12 ausgeführt. Collat. 18, 14 wird hervorgehoben, die Worte „Non inveni tantam fidem in Israel“ seien ein Lob, das nicht am Platze wäre, hätte Christus selbst den Glauben geschenkt; es heiße auch nicht „dedi“, sondern „inveni“.

die Erlösungsgnade, die die Wiedergeburt in Christus in sich einschließt und durch den guten Gebrauch der ersteren (der Naturgnade) verdient wird. Hier ward die pelagianische Vorstellung von der Natur als Gnade wieder aufgenommen und ein rein menschliches Verdienst gelehrt, das die höhere Gnade zu erwerben vermöge. Gott ist als Urheber alles Guten anerkannt, aber nur insofern er Schöpfer, Lehrer und Gesetzgeber ist, nicht insofern als er selber „Wollen und Vollbringen wirkt“. Nach dieser Ansicht könnte die Predigt des Evangeliums keine Wirkung haben, wäre nicht im Menschen etwas, was für sich frei, ohne das Bedürfnis weiterer Gnade, damit übereinstimmt; es blieb doch im Menschen eine Empfänglichkeit für das Heil, ein Fünkchen guten Willens; der Kampf, der seit der ersten Sünde in ihm sich regt, ist ihm gewissermaßen nützlich. So konnte der Anfang des Guten bisweilen als von Gott, wie bei Matthäus und Paulus, bisweilen als vom Menschen selbst ausgehend, wie bei Zachäus und dem Schächer am Kreuze, gedacht werden. Den Satz, daß die Gnade umsonst verliehen werde, glaubte man damit aufrechtzuhalten, daß dasjenige, was die Gnade dem Menschen verleiht, weit höher sei als das menschliche Verdienst und dieses zu jener in keinem Verhältnis stehe. Es wurden zwei Dinge als das Heil wirkend bezeichnet: Gehorsam und Glaube, so daß der Anfang des Heiles vom Erlösten, nicht vom Erlöser ausgehe, und der Wille des Menschen sich den Beistand der Gnade erwerbe, nicht aber die Gnade sich den menschlichen Willen unterwerfe¹²¹.

Damit standen aber viele andere Fragen in Verbindung. Der Satz, daß Gott alle selig machen will, ward mit der Bedingung festgehalten: wenn sie selbst nach ihren natürlichen Kräften es wollen, während nach der katholischen Lehre Gott das Heil aller will, wenn sie mit der zuvorkommenden und beistehenden Gnade es wollen. Die theologische Unterscheidung zwischen dem allgemeinen, vorausgehenden Willen Gottes sowie dem besondern, nachfolgenden ward von den Massiliern außeracht gelassen. — Ebenso lehrten sie: Christus ist für alle gestorben und verleiht allen das ewige Leben, die mit natürlichem Verlangen und Ringen es verdienen. Da nun der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen nicht aus der Gnade Gottes, sondern aus den natürlichen Verdiensten hergeleitet wird, so gibt es bei den Massiliern keine umsonst verliehene Vorherbestimmung zur Gnade. — Sie lehrten weiter: Zwischen dem Glauben und den guten Werken besteht der Unterschied, daß jener, weil mit natürlichen Kräften erworben, von Gott bloß vorhergewußt, diese aber, weil mit dem Beistande der Gnade gewirkt, nicht bloß vorhergewußt, sondern auch vorherbestimmt werden. Der Glaube fällt nach ihnen nicht unter die göttliche Prädestination, sondern nur unter die Präsenz. Sowohl die Massilier als Augustin und die Katholiken nehmen eine Prädestination zur Gnade und zur Seligkeit an; aber nach letzteren ist der Glaube selbst eine Gnade, fällt also unter die Vorherbestimmung zur Gnade, nach ersteren fällt er nicht unter diese, weil er eben keine Gnade ist. Der Unterschied liegt weniger in der Prädestinations- als in der Gnadenlehre. Ferner wird beiderseits anerkannt, daß die Vorherbestimmung auf dem Vorherwissen beruhe und es voraussetze. Das Vorherwissen, theoretisch betrachtet, ist reines Wissen; praktisch gefaßt,

¹²¹ Collat. 13, 9 11 12 15 18; De instit. mon. 12, 14. August., Ep. 225 226. Carm. de ingratis. v. 274 f.

schließt es zugleich eine Veranstaltung und ein Wirken ein, das daraus hervorgeht. Diese praktische Präsenz ist die Prädestination, durch die die nötigen unfehlbar wirkenden Heilsgnaden vorbereitet werden. Für die Massilier, die kein Wirken Gottes zum Anfang des Glaubens gelten ließen, fiel dieser nur unter die spekulative Präsenz. Der Grund des Unterschiedes liegt wieder in dem Satze, der Glaube werde nicht durch die Gnade verliehen. Die schwierige Frage: warum einige durch die äußere Predigt des Evangeliums zum Glauben berufen werden, andere nicht, jene die Taufe erlangen, diese vor der Taufe sterben, beantworteten die Massilier dahin, daß Gott von den ersteren vorherwisse, daß sie die natürlichen Kräfte gut gebrauchen, von den letzteren aber, daß sie dieselben mißbrauchen würden. Aber so würde Gott Verdienste und Mißverdienste anrechnen, die nicht existieren, die bloß hypothetisch möglich sind, was undenkbar ist. Die Massilier beriefen sich auch bisweilen auf ältere Väter, die vor dem Ausbruche dieser Streitigkeiten sich minder genau und eingehend ausdrücken, aber doch nirgends positiv die semipelagianische Lehre stützen können. Nicht alles, was von Cassian und seinen Freunden vorgetragen ward, hat die Kirche verurteilt, insbesondere hat sie niemals ihre Behauptung verdammt, Christus sei für alle Menschen gestorben, und die Gnade Gottes sei nicht unwiderstehlich.

Von dieser in Gallien verbreiteten Lehre Cassians wurde Augustin durch zwei seiner dortigen Verehrer, Tiro Prosper und Hilarius, in besondern Briefen in Kenntnis gesetzt. Er antwortete 429 in zwei Schriften, die zusammengehören: „De praedestinatione“ und „De dono perseverantiae“, in denen er die Partei Cassians zu überzeugen suchte. Er sah sie als Brüder an, die zwar über einige wichtige Punkte im Irrtum, aber doch weit vom Pelagianismus entfernt seien; er teilte mit, wie er selbst jenen Irrtum früher gehegt habe, aber dann durch die Worte des Apostels Paulus (1 Kor 4, 7; 7, 25. 2 Kor 3, 4 5. Eph 2, 8. Phil 1, 29; 2, 13. Röm 9, 16; 11, 35) eines besseren belehrt worden sei.

Augustin weist nach, daß der Glaube ausdrücklich als Werk Gottes bezeichnet werde (Jo 6, 28 29): Gott verleihe ihn ohne alles menschliche Verdienst; es widerstrebe Gott, jemand wegen solcher Sünden zu bestrafen, die er nur bei längerem Leben begangen haben würde, im Gegenteil lasse er Menschen früher sterben, damit sie nicht durch die Bosheit verdorben würden (Weish 4, 11). Er zeigt den Unterschied zwischen der natürlichen Fähigkeit, den Glauben aufzunehmen, die der Mensch vor den unvernünftigen Geschöpfen voraushat, und dem wirklichen Besitze des Glaubens: jene ist Sache der Natur, diese der Gnade. Christus ist nicht bloß Vollender, sondern auch Urheber unseres Glaubens (Hebr 12, 2). Dem wirklichen Glaubensakte, der Zustimmung des Verstandes, geht ein Denken über das Objekt des Glaubens voraus, das dieses dem Willen als ein Gut darstellt. Dieser fromme Gedanke stammt aus der Gnade und bringt zugleich mit der Gnade einen freien Willensakt hervor, der gleich der Zustimmung selbst übernatürlich ist. Der Glaube ist darum nicht die absolut erste Gnade, nicht das erste übernatürliche Werk. Endlich sind noch die Gebete der Kirche für Ungläubige und Sünder, daß sie sich bekehren, sowie für die Frommen, daß sie im Guten beharren mögen, sowie das Gebet des Herrn wohl zu beachten; die Notwendigkeit der Gnade zu allem Guten und zur Beharrlichkeit ist

allenthalben bezeugt¹²². So vertrat Augustin bis ans Ende seines Lebens mit aller Entschiedenheit die kirchliche Lehre von der Gnade.

Prosper von Aquitanien, der inzwischen mehrere Schriften gegen die „Überreste der Pelagianer“ verfaßt hatte, begab sich mit Hilarius nach Rom zu Papst Zölestin, um dessen Beistand gegen die neuerungssüchtigen Lästler Augustins und ihre Irrtümer anzurufen. Zölestin erließ 431 ein Schreiben an die Bischöfe Galliens, worin er sie zur Unterdrückung falscher Lehren wie zur persönlichen Ausübung des Predigtamtes auffordert und sie ermahnt, daß sie ihren Priestern nicht gestatten sollen, leichtfertig vorwitzige Fragen aufzuwerfen, und den Verleumdern Augustins Stillschweigen auferlegt. Wenn er die schwierigeren Fragen vermeiden wissen wollte, so sprach er sich doch genügend gegen Cassians Irrtum aus. Der Papst wollte keine Entscheidung gegen die noch immer nicht mit Namen genannten Irrenden geben, sondern nur eine Belehrung über den Glauben, die vorerst ausreichend schien¹²³. Cassian selbst starb 432 im Frieden mit der Kirche; seine Anhänger verteidigten aber noch immer seine Lehre, weshalb Prosper († 463) fortfuhr, deren Einwendungen zu widerlegen und die Unhaltbarkeit ihres Standpunktes nachzuweisen. Viele weiteren Theologen in Gallien vertraten im 5. Jahrhundert gegen die Sonderlehren Augustins einen ähnlichen Standpunkt wie Cas-

¹²² August., *De praed. Sanct. und De dono persev.* bildeten ursprünglich eine Schrift in zwei Büchern; erst später wurde die Abhandlung in zwei Schriften getrennt. Biblische Beweise in ersterer Schrift c. 2 7 14 mit Verteidigung der Kanonizität des Buches der Weisheit. Unterscheidung des „posse habere fidem“ (potentia obedientialis) und des „habere fidem“. Über die *pia cogitatio* vgl. August., *Contra duas epist. Pelag.* 2, 8: „Quis non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus enim credit, nisi prius cogitet esse credendum, et hoc vult Apostolus non esse ex nobis, sed ex gratia.“ Vgl. *De dono persev.* c. 8 13.

¹²³ Caelestin. I, *Ep. 21 ad episc. Gall.*, bei Mansi, *Conc. Coll.* I 454 f.; ebd. c. 2 Lob Augustins; c. 3: „Profundiores vero difficilioresque partes occurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere, quia ad confitendum gratiam Dei, cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas Apost. Sedis nos scripta edocuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuit praefixis sententiis esse contrarium.“ Ebd. c. 12: „His ergo . . . regulis ita . . . confortati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum fateamur auctorem et non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quam fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere.“ Die beigefügten Kapitel oder Autoritäten (Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei, bei Migne, *Patr. lat.* 50, 531–537) sind später, aber noch im 5. Jahrh., dem Briefe Zölestins zugefügt worden. Daß die Dekretale Zölestins noch keine Endentscheidung sein sollte, sah Prosper wohl, der darum seine Hoffnung auf dessen Nachfolger Sixtus III. setzte. Vgl. *C. Collat.* c. 21, n. 60: „Confidimus Domini protectione praestandum, ut quod operatus est in Innocentio, Zosimo, Bonifacio, Coelestino, operetur et in Xysto et in custodia Dominici gregis haec sit pars gloriae huic reservata pastori, ut sicut illi lupos abegere manifestos, ita hic depellat occultos.

sian¹²⁴; andere teilten zwar die Lehre Cassians nicht, waren aber doch der Lehre Augustins abhold, wie der Priester Gennadius von Marseille¹²⁵.

Der literarische Kampf dauerte nahezu ein Jahrhundert fort, beschränkte sich jedoch auf die Kreise der Theologen. Hatte Prosper in besonnener Weise die Gnadenlehre Augustins dargestellt, so entstellten sie andere in der schroffsten Weise, während wieder andere eine Vermittlung anzubahnen suchten. Zu letzteren gehörte der unbekannte Verfasser des Werkes „Von der Berufung aller Völker“, der Augustins und Prosopers Lehre in geistvoller Weise zugleich mit vieler Schonung für die Gegner verteidigt und die Harmonie zwischen der Gnade und dem freien Willen aufzeigt. Die Gnade (als allgemeine und besondere, als äußere und innere unterschieden) wird als notwendig zur Seligkeit, aber nicht als unwiderstehlich wirkend, sondern als naturgemäß den Menschen anziehend gedacht und die Unergründlichkeit der Geheimnisse Gottes ernst und würdig hervorgehoben¹²⁶. Dagegen hat der Verfasser des Buches „Praedestinatus“ die Lehre Augustins von der Vorherbestimmung in boshafter Weise entstellt, um sie dann zu widerlegen. Dem großen Lehrer wird die Ansicht zugeschrieben, Gott habe einige Menschen zum ewigen Verderben bestimmt, die darum auch ohne Gnade blieben und unrettbar der Sünde und der Hölle verfielen¹²⁷.

Wirklich hegte einen solchen Irrtum der gallische Priester Lucidus, der die Ansicht vertrat, Gott wolle nicht das Heil aller Menschen, sondern nur das der Auserwählten, er habe einen Teil der Menschen zu Gefäßen der Schmach bestimmt, die sich nie zu Gefäßen der Ehre erheben könnten; in diesen seien auch die Sakramente wirkungslos und der ewige Tod ihnen unvermeidlich. Aber Lucidus wurde 475 auf dem Konzil von Arles durch Faustus, Bischof von Riez, zum Widerruf gebracht, und außer ihm finden sich sonst keine Prädestinarianer, abgesehen von dem Afrikaner Monimus. Im Auftrag des Bischofs Leontius von Arles stellte Bischof Faustus die Verhandlungen der Synode über Gnade und Vorherbestimmung in den zwei Büchern „Von der Gnade Gottes und der Freiheit des menschlichen Geistes“ zusammen, in denen er den Augustinus mit Verehrung anführt, die Gnadenlehre aber in eigentümlicher Weise behandelt, indem er das Wollen dem Menschen und Gott das Vollbringen zuschreibt und die Wirkung der eigentlichen Gnade des Christentums (besondern Gnade) von der Art, wie der Mensch die sittlich-religiöse Naturanlage (allgemeine Gnade) verwendet hat,

¹²⁴ Zu ihnen gehören Hilarius, Bischof von Arles 428/29—449 (vgl. den Brief Prosopers in August. Ep. 225,9); Valerianus, Bischof von Cemele (heute Cimiez), † um 450 (Homiliae, bei Migne a. a. O. 52, 691—756); Vincentius von Lerinum (Commonitorium); Faustus von Reji (Riez), seit etwa 462 Bischof dieser Stadt.

¹²⁵ Gennadius setzte 495 das Buch des Hieronymus De vir. ill. fort und äußerte sich hier (c. 38) tadelnd über Augustins Vielschreiberei, die ihn zu Irrtümern geführt habe. Vgl. Bardenhewer a. a. O. IV 595—599.

¹²⁶ Das Buch „De vocatione omnium gentium“, bald dem Prosper, von Quesnel dem römischen Diakon und nachherigen Papste Leo mit Unrecht zugeschrieben (Ballerini, Opp. Leon. M. in Diss. II Quesnell. § 2. Migne, Patr. lat. 55, 376 f.), nennt Papst Gelasius unter den Büchern bewährter Orthodoxie.

¹²⁷ Der „Praedestinatus“ wird von mehreren dem jüngeren Arnobius, Verfasser eines Kommentars zu den Psalmen (c. 470), zugeschrieben. Migne, Patr. lat. 53, 583—672.

bedingt sein läßt¹²⁸. Faustus, der auch die Körperlichkeit der menschlichen Seelen und der Engel behauptete, weil nur Gott reiner Geist sei, und deshalb von Claudianus Mamertus, Priester von Vienne, bekämpft wurde¹²⁹, erregte durch seine Äußerungen über die Gnade in weiten Kreisen Anstoß. Sehr eifrig traten noch nach seinem Tode (493) die in Konstantinopel weilenden szythischen Mönche seiner Schrift entgegen. Durch den afrikanischen Bischof Possessor, der sich in der östlichen Kaiserstadt befand, wandten sie sich 520 an Papst Hormisdas mit der Frage, was von den Büchern des Faustus zu halten sei. Der Papst erklärte einfach, Faustus gehöre nicht zu den Kirchenvätern, und seine Schriften hätten kein anderes Ansehen als die anderer Schriftsteller, wie schon Papst Gelasius (494) erklärt habe; man müsse also auch ihn prüfen und nur das mit der wahren Lehre Übereinstimmende annehmen, so sei das Lesen seiner Schriften erlaubt; hinreichende Normen seien die Heilige Schrift, die Aussprüche der Konzilien und der Väter; Augustins Schriften an Prosper und Hilarius sowie die Kapitel, die der Apostolische Stuhl festgestellt habe, seien zu empfehlen. Aber die Mönche wollten die Bücher des Faustus verurteilt sehen und sandten sie deshalb an die afrikanischen Bischöfe, die sich im Exil auf der Insel Sardinien befanden¹³⁰. In deren Auftrag verteidigte der hl. Fulgentius, Bischof von Ruspe, Augustins Lehre ohne Härte und Übertreibung in drei Büchern und schrieb auch ein eigenes (verlorenes) Werk in sieben Büchern gegen Faustus, auf welche Schriften die Bischöfe in ihrer Antwort 523 hinwiesen. Sie sprachen darin ihren Glauben den Massiliern gegenüber aus, die sie mit Schonung als irrende Brüder behandelten, widerlegten deren Gründe und forderten mit Berufung auf das Schreiben des Papstes Hormisdas an Possessor zum Studium der Werke Augustins auf. Mit Bezug auf Röm 9, 13 erklären die Bischöfe: In Jakob wurden nicht menschliche Werke, sondern Gottes Gaben erwählt und geliebt; Jakob ward durch Gottes Erbarmen, nicht für das Verdienst einer künftigen guten Tat erwählt, und Gott wußte vorher, daß er ihm den Glauben und die guten Werke verleihen werde. Wie an Jakob die Barmherzigkeit seiner unverdienten Güte, so zeigte Gott an Esau das Gericht seiner gerechten Strenge, weil er auch nach der Beschneidung den alten irdischen Menschen beibehielt¹³¹.

Wie Fulgentius in Sardinien und Afrika, so verteidigten in Gallien die Gnadenlehre Augustins die Bischöfe Avitus von Vienne (490 bis 523) und Cäsarius von Arles (501—542)¹³². Letzterer wandte sich an Papst Felix IV. mit der Bitte um Abhilfe und Unterstützung gegen die sehr tätigen Anhänger des Cassian und des Faustus. Felix sandte ihm eine Anzahl Sentenzen von Augustin, Prosper und einigen Päpsten, die sich auf die strittigen Lehrpunkte bezogen. Cäsarius veranstaltete nun bei Gelegenheit der Einweihung einer von dem Praefectus Praetorio

¹²⁸ Über Lucidus vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 597 ff.

¹²⁹ Claudian. Mamertus, De statu animae libri 3.

¹³⁰ Possessor ad Hormisd. et Horm. ad Poss., Ep. 115 124, ed. Thiel, Ep. Rom. Pont. 916 f. 926 f.

¹³¹ Fulgentius, De veritate praedestinationis et gratiae Dei libri 3. Migne a. a. O. 65. Ep. synod. episc. Afric., bei Mansi, Conc. Coll. III 591 f. Opp. Aug., ed. Migne, Patr. lat. 45, 1779 f. Hefele a. a. O. II² 697 ff.

¹³² Rauschen, Grundriß der Patrologie 8⁻⁹ 392 f. (Cäsarius v. Arles) 408 (Avitus).

für Gallien, Liberius, erbauten Basilika im Juli 529 eine Synode von 14 Bischöfen zu Orange (Arausio), die die von Rom gesandten Sentenzen in 25 Kanones nebst einem eigenen Bekenntnis gegen die Semipelagianer feststellte und von den Anwesenden, darunter auch acht vornehmen Laien, unterschreiben ließ. Darin wurde gelehrt, Adams Sünde habe dem Leibe und der Seele nach ihm und den Nachkommen geschadet; die Gnade sei zu allen guten Handlungen notwendig und gehe ihnen voraus; sie wirke selbst unsern Wunsch und unsere Gebete, den Anfang des Glaubens, die Liebe zu Gott, die Beharrlichkeit im Guten; alle Getauften können unter Mitwirkung Gottes das vollziehen, was ihr Seelenheil erheischt, und Gott bestimme niemand zum Bösen vorher. Da sich noch immer Anhänger von Cassian und Faustus in Gallien fanden, gegen die Bischof Cyprian von Toulon auf einer Synode zu Valence (um 530) die Notwendigkeit der zuvorkommenden innern Gnade nachwies, sandte Cäsarius einen ausführlichen Bericht mit den Akten seiner Verhandlungen durch den Priester-Abt Armenius nach Rom an seinen Freund, den Priester Bonifatius, damit er von Papst Felix die Bestätigung erwirke. Als Armenius in Rom eintraf, war eben dieser Bonifatius zum Nachfolger des verstorbenen Felix (530) gewählt worden. Bonifatius II. ließ nun diese Akten verlesen und gab nebst einer dogmatischen Erörterung der semipelagianischen Sätze in seiner Antwort den Dekreten der zweiten Synode von Orange seine Approbation. Infolge dieser päpstlichen Bestätigung erhielten die Beschlüsse dieses Provinzialkonzils allgemeine Geltung in der Kirche¹³³. Die Person des längst verstorbenen Faustus wurde nicht verurteilt; in der Provence verehrte man ihn auch später noch als Heiligen¹³⁴, ähnlich wie den Cassian¹³⁵. Die Massilier von 428—530 waren nicht formelle, sondern nur materielle Häretiker; streng genommen gab es keine semipelagianische Häresie, da die Opposition gegen Augustins Lehren noch keine Opposition gegen die Kirche war. Verurteilt wurde nur die Leugnung der Notwendigkeit der innern Gnade zu jeglichem Heilsakt, insbesondere zum Anfang des Glaubens und zur Beharrlichkeit im Guten. Über die Frage, in welcher Weise die unfehlbare Wirkung der Gnade eintritt, und über die Prädestination (mit Ausnahme der Verwerfung einer göttlichen Vorherbestimmung zum Bösen) ward von der kirchlichen Autorität noch nichts entschieden.

¹³³ Über die Synode von Orange Mansi a. a. O. VIII 712 f. 721 f. Ernst, Die dogmatische Geltung der Beschlüsse des zweiten Konzils von Orange: Zeitschr. f. kath. Theol. 1906, 650 ff. Synode von Valence Cypr. Diac. bei Mansi a. a. O. VIII 723. Hefele a. a. O. II² 738 ff. Bonif. II Ep., bei Mansi a. a. O. VIII 735 f.

¹³⁴ Den kirchlichen Kult des Faustus mißbilligte Baronius (Annales ad an. 490, n. 42), ihn verteidigte Stilling (Acta SS. Bolland., Sept. VII 651).

¹³⁵ Über den Kult Cassians Cuper, Acta SS. Bolland., Iul. V 458 f. Seine Person ward geschont, wenn auch seine Schriften (seit Gelasius) als „apokryph“ galten und mehrfach verurteilt wurden. Manche suchten sie von den darin enthaltenen Irrtümern zu reinigen, wie Eucherius von Lyon. Vgl. Gennadius, De vir. ill. c. 63. — Cassiod., De instit. script. c. 29. Ado, Chron. a. 425.

9. Die römische Kirche bis zum Untergang des weströmischen Reiches; die päpstlichen Vikariate in Thessalonich und Arles.

Die römischen Bischöfe übten in den kirchlichen Streitigkeiten, die das Abendland sowohl wie den Orient im 5. Jahrhundert bewegten, eine ihrer Stellung entsprechende Tätigkeit aus. Zugleich nahm die Bedeutung der päpstlichen Erlasse und Entscheidungen in kirchlichen Verwaltungs- und Disziplinarangelegenheiten immer mehr zu, und je mehr die kaiserliche Regierung, besonders in Rom selbst, geschwächt wurde, desto kräftiger trat das Papsttum hervor. Bei der Wende des 4. Jahrhunderts finden wir auf dem Sitze Petri Papst Anastasius I. (399—401), der in den Streit zwischen Rufinus und Hieronymus über Origenes eingriff (oben S. 537) und auf den Innozenz I. (401—417) folgte. Dieser trat kräftig für die gerechte Sache des Johannes Chrysostomus ein, gab eine Lehrentscheidung in Betreff des Pelagianismus und wahrte das Recht seines Stuhles über die wichtigeren Angelegenheiten (*causae maiores*) der Bischöfe. Während Alarich Rom einnahm (410), befand er sich zu Ravenna, wohin er sich im Namen der Römer begeben hatte, um den Kaiser Honorius zum Friedensschlusse mit den Goten zu bewegen¹³⁶. Sein Nachfolger Zosimus, Grieche von Geburt (regierte 21 Monate), erließ seine „Tractoria“ gegen Pelagius und Caelestius¹³⁷. Bonifaz I. (418—422), dem der hl. Augustin sein Werk „Gegen die zwei Briefe der Pelagianer“ widmete, hatte anfangs einen Nebenbuhler in der Person des Archidiacons Eulalius, der aber vom Kaiser verbannt wurde, weil er entgegen dem kaiserlichen Befehl, vor der Entscheidung über die zwiespältige Wahl von Rom fernzubleiben, in die Stadt zurückgekehrt war und sich gewaltsam des Laterans bemächtigt hatte¹³⁸. Höchst wichtig waren die Dekrete Zölestins I. (422—432) in Sachen der Semipelagianer und des Nestorius. Unter ihm ward der schon unter Zosimus 418 begonnene Streit mit den Afrikanern über die Appellationen nach Rom fortgeführt.

Eine karthagische Synode von 393 hatte den Priestern und niederen Klerikern (nicht aber den Bischöfen) die Appellationen nach Rom untersagt; nach dem zweiten Konzil von Mileve und dem von Karthago 418 sollte das Plenarkonzil mit dem Primas, das für die Bischöfe die zweite richterliche Instanz war, für die übrigen Geistlichen die dritte und letzte bilden. Unter Zosimus appellierte trotzdem der abgesetzte Priester Apiarius von Sicca an den Papst, der die Berufung annahm und Legaten nach Afrika sandte. Zosimus berief sich auf die nicänischen Kanones, hatte aber die von Sardika (can. 5 und 14) im Auge, die in den römischen Sammlungen unmittelbar den nicänischen angereiht waren, wie auch jene Synode als Komplement der Synode von Nicäa galt. Die Afrikaner kannten die Kanones von Sardika nicht, denn diese fanden sich nicht in ihren Exemplaren der nicänischen

¹³⁶ Coustant, Epist. Rom. Pont. 739 f. Mansi, Conc. Coll. III 1047 f. 1051 f. 1125 f. Zosim., Hist. V 44, Bonner Ausg. S. 633.

¹³⁷ Mansi a. a. O. IV 347 f. Oben S. 584—586.

¹³⁸ Ebd. IV 391; VIII 752 f.

Kanones; sie befragten daher über die nicänischen die Orientalen und beharrten im Prinzip bei ihrer Regel, während sie sich einstweilen tatsächlich der römischen Anforderung fügten. Zölestin nahm sich durch seinen Legaten, den Bischof Faustinus, ebenfalls des Apiarius an; aber eine Synode von Karthago erwies 424 dessen eingestandene Vergehen. Zölestins Antwort ist nicht vorhanden; sicher konnte dem mit Recht verurteilten Apiarius seine Appellation nichts nützen. Tatsache aber ist, daß trotz dieser vereinzelter Opposition nach wie vor aus Afrika Berufungen nach Rom stattfanden¹³⁹. Für das römische Urteil in Sachen der Bischöfe führte Augustin frühere Beispiele an, und nachher urteilte Leo d. Gr. in Sachen des Bischofs Lupicinus. Auch von andern Klerikern finden sich später Appellationen¹⁴⁰.

Auf Zölestin folgte Sixtus III. (432—440), der seine Dispensationsrechte bezüglich der Anhänger des Nestorius ausübte, wie es Innozenz I. den Anhängern des Bonosus gegenüber getan hatte¹⁴¹. An Sixtus wandten sich die Erzbischöfe Euthérius von Tyana und Helladius von Tarsus nebst andern nestorianisch gesinnten Prälaten des Orients mit der Bitte um Revision der ephesinischen Beschlüsse, damit er so den Erdkreis vor dem herrschenden Irrtum rette, wie einst Damasus ihn vor dem Apollinarismus gerettet hatte¹⁴². So hoch stand ihnen das Ansehen des Römischen Stuhles, daß sie ihn für berechtigt hielten, die Dekrete des Konzils von Ephesus umzustoßen. Den Namen „des Großen“ erwarb sich Sixtus' Nachfolger, der frühere Archidiakon Leo (440—461), von dem wir noch 96 Reden und über 140 Briefe besitzen, glänzende Zeugnisse seines großen und weitblickenden Geistes wie seines tatkräftigen Wirkens zum Wohl der ganzen Kirche. Er rettete 452 Rom vor den Hunnen, indem er Attila zum Rückzug über den Mincio bewog, und bewirkte 455, daß der Vandalenkönig Genserich bei seinem Überfall Roms das Leben der Bewohner schonte. Leo war sich vollkommen seines hohen Berufes bewußt und handelte demgemäß nicht nur in Sachen des Eutyches und der Orientalen, sondern auch gegen ehrgeizige Metropolen des Abendlandes und erklärte, daß eine Übertretung der Dekretalkonstitute seiner Vorgänger ohne Nachsicht bestraft werden müsse. Er übte gleich letzteren sein Gesetzgebungs- wie sein Dispensationsrecht aus, auch bezüglich der Weihen des Maximus von Antiochien und des Anatolius von Konstantinopel. Der Stuhl des Petrus, dessen Glanz „auch in einem unwürdigen Erben nicht aufhört“,

¹³⁹ Über Apiarius und die Appellationen nach Rom Capelli, *De appellat. eccl. Afric. ad Rom.* Sedem, Rom 1722; Phillips, *Kirchenrecht V*, § 217, S. 274 ff.; Hefele, *Konziliengesch.* I² 357 ff.; II² 133 ff.

¹⁴⁰ August., *Ep.* 209 (*Caelest.*, *Ep.* I, ed. Coustant a. a. O. 1056) n. 8: „Existunt exempla, ipsa Sede Apostolica iudicante vel aliorum iudicata firmante quosdam pro culpis quibusdam nec episcopali spoliatis honore nec relictos omnimodis impunitos.“ Vgl. Leo M., *Ep.* 12; Greg. M., *Ep.* I. 4, n. 13 (Klage des Priesters Adeodat 593); *Ep.* I. 12 n. 8 (Klage des Diakons Donadeus 601).

¹⁴¹ Seine Dispensation *Ep.* 2, n. 2, ed. Coustant a. a. O. 1238 f. Beispiele von Dispensationen bei Innoc. I., *Ep.* 17 ad Ruf. n. 9, ebd. S. 385; Siric., *Ep.* I, n. 19, ebd. S. 636; Bonif. I., *Ep.* 4 ad Ruf., ebd. S. 1019.

¹⁴² *Ep.* Eutherii et Hellad. ad Sixt. III., bei Coustant a. a. O. 1245 f.

entfaltete unter ihm nach allen Richtungen seine wohlthätige und kräftigende Wirksamkeit¹⁴³. Der Sardinier Hilarus, einst (449) Leos Legat in Ephesus, schlichtete während seines Pontifikates (461—468) auf Bitten der Bischöfe kirchliche Streitigkeiten in Gallien und Spanien, widerstand der Begünstigung der Sekten in Rom unter Kaiser Anthemius und hielt im November 465 eine Synode mit 40 italienischen, 3 gallischen und 2 afrikanischen Bischöfen. Unter seinem Nachfolger Simplicius (468—483) fand das abendländische römische Kaisertum sein Ende; der letzte weströmische Kaiser Romulus Augustulus erlag 476 dem Herulfenfürsten Odoaker, der jetzt unter oströmischer Oberhoheit König von Italien wurde. Papst Simplicius und die folgenden Päpste Felix III. (483—492), Gelasius I. (492—496) und Anastasius II. (496—498) wurden besonders durch das acacianische Schisma in Anspruch genommen (s. unten S. 632 ff.).

In Rom gab es damals zahlreiche Manichäer, die zur Zeit des Papstes Leo I. (seit 440) sehr gefährlich wurden. Bei ihren Zusammenkünften fanden sinnliche Ausschweifungen statt. Leo ordnete deshalb mit Zuziehung der weltlichen Behörden eine strenge Untersuchung gegen sie an; sie wurden in ihren Schlupfwinkeln aufgesucht und ihre grobe Unzucht sowie ihre Verzweigung in alle Weltgegenden wurde festgestellt. Man erkannte sie gewöhnlich an ihrer Weigerung, beim Abendmahle den konsekrierten Wein zu genießen, daher wurde von Leo und Gelasius an dem Gebote der Kommunion unter beiden Gestalten festgehalten. Leo mahnte 444 die Bischöfe Italiens zur Wachsamkeit, da die aus Rom verbannten Manichäer in andern Gegenden Italiens sich festzusetzen suchten. Viele verbargen sich unter der Maske des Mönchtums, pochten auf ihre Armut und Ascese wie auf ihre Martyrer. Infolge der gemachten Feststellungen erließ Kaiser Valentinian III. am 19. Juni 445 ein Gesetz, das die Strafen des Sakrilegiums über die Manichäer verhängte, sie aller Würden und Rechte verlustig erklärte und ihnen das Wohnen in den Städten wie alle Rechtsgeschäfte verbot, da eine so verabscheuungswürdige Beleidigung der Gottheit nicht übersehen und die Greuelthaten nicht ungestraft gelassen werden dürften, durch die nicht bloß die Leiber der Getäuschten, sondern auch die Seelen auf eine nicht zu sühnende Weise befleckt würden¹⁴⁴. Dennoch pflanzten sich die Sektierer im geheimen fort und verbreiteten die Schriften ihrer Gelehrten, unter denen Agapius und Faustus von Mileve die berühmtesten waren¹⁴⁵. Einige von

¹⁴³ Leo M., Opp., ed. Ballerini, 3 Bde., Venedig 1753—1757. Migne, Patr. lat. Bd. 54—56. Hervorzuheben sind hier Leo M., Ep. 12 ad episc. Afric., c. 4 5; Ep. 4, c. 5 (vg. Zosim., Ep. 9, c. 4, ed. Coustant a. a. O. 970) und Ep. 104 105. J. Rivière, Le dogme de la Rédemption après St. Augustin. St. Léon: Revue des sciences relig. IX (1929) 11—42, 153—187.

¹⁴⁴ Leo M., Sermon. 16, c. 4; 24, c. 4, 34, c. 5; 42, Sermon. 4 de Quadrag. c. 5; Ep. 7 ad episc. Ital. Gelas., Ep. 37, c. 2, ed. Thiel, Epist. Rom. Pont. 451 f. Valentin. III, Const., bei Leo M., Ep. 8, ed. Ballerini S. 626. Anathem. c. Manich. bei Muratori, Anecd. bibl. Ambros. II, Mailand 1698, 112. Prosp., Chron. a. 443. Cod. Theod. XVI, 5 6 (a. 381). Isid. Pel., Ep. I. 1, n. 52. Dufourcq, De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo, Paris 1900.

¹⁴⁵ Über Agapius Phot., Biblioth. cod. 179. Faust. bei August., C. Faust. 5, 1f. Bruckner, Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Gesch. des abendländischen Manichäismus, Basel 1901.

ihnen suchten verschiedene orientalische Philosopheme mit dem Christentum zu verschmelzen; ein gewisser Aristokritus lehrte in seiner „Theosophie“, Judentum, Heidentum, Christentum seien ein und dasselbe Dogma, und bekämpfte sogar den sonst so gefeierten Mani.

Nachdem die Präfektur von Illyrien 379 von Gratian an Theodosius abgetreten worden und dadurch zur östlichen Reichshälfte gekommen war, hatten die Päpste von Damasus an die Bischöfe von Thessalonich zu Apostolischen Vikaren bestellt, um durch diese Stellvertreter ihre Hoheitsrechte den dortigen Kirchen gegenüber besser zu wahren (oben S. 440 u. 479). Dieses Vikariat erhielt sich während des 5. Jahrhunderts und äußerte seine Wirksamkeit in der kirchlichen Verwaltung, obschon bereits der Einfluß der Bischöfe von Konstantinopel anfang sich fühlbar zu machen¹⁴⁶. Papst Bonifaz I. bestätigte 419 den Bischof Rufus von Thessalonich als päpstlichen Vikar. Damals führten einige illyrische Bischöfe darüber Klage, daß der für Patras bestellte, aber vom Volke nicht angenommene Bischof Perigenes zum Erzbischof von Korinth erhoben wurde. Sowohl von Rufus als vom Papste Bonifaz I. selbst abgewiesen, wandten sie sich an den ihnen entgegenkommenden Attikus von Konstantinopel und schrieben auf sein Anstiften eine Synode nach Korinth zur Erledigung der Sache aus. Der Papst erklärte die Berufung der Synode für nichtig, weil sie nicht von dem allein berechtigten Apostolischen Vikare ausgegangen sei und eine in Rom endgültig entschiedene Sache wieder aufnehmen wolle¹⁴⁷. Indessen erlangte Attikus im Juli 421 ein kaiserliches Edikt, das in diesen Provinzen die Entscheidung wichtigerer Angelegenheiten ohne die Kenntnisnahme des mit den Privilegien von Altrom ausgestatteten Oberhirten von Neurom untersagte und zu Gunsten einer wirklichen Neuerung sich auf die „alten Kanones“ berief¹⁴⁸. Bonifaz I. forderte jedoch nachdrücklich sein altes Recht, mahnte die illyrischen Bischöfe zum Gehorsam gegen den Vertreter des Apostolischen Stuhles und erwirkte auch von Kaiser Honorius, daß er seinem Neffen Vorstellungen zu Gunsten der „alten Ordnung“ machte, damit die römische Kirche nicht unter christlichen Fürsten verliere, was sie unter den heidnischen bewahrt hatte¹⁴⁹. Theodosius II. nahm seinen Erlaß zurück und bezeichnete, ohne des Attikus zu gedenken, die illyrischen Bischöfe als Anstifter des Geschehenen. Der Umstand jedoch, daß der neue Erlaß in seinem Gesetzbuche keine Stelle erhielt, während jenes Edikt Aufnahme fand, von wo es aus auch in den Kodex des Justinian übergang, zeigt, wie sehr man am östlichen Kaiserhof das Interesse der Bischöfe der Residenz wahrzunehmen und ihren Vergrößerungsgelüsten für die Folge eine Stütze zu sichern

¹⁴⁶ S. oben S. 440 A. 188. W. Völker, Studien zur päpstl. Vikariatspolitik im 5. Jahrh.: Zeitschr. f. Kirchengesch. XLVI (1927) 370—380.

¹⁴⁷ Theodoret, Hist. eccles. 2, 22. Sozom., Hist. eccles. 6, 23.

¹⁴⁸ Das Gesetz des Theodosius II. in L. 45 Cod. Theod. XVI, 2; L. 6 Cod. Iust. I. 2.

¹⁴⁹ Über den Brief des Honorius Hardouin, Conc. Coll. max. II 1135.

bemüht war. Solche Versuche erneuerten sich nochmals unter demselben Kaiser, aber wiederum erfolglos. Zölestin I. mahnte 425 die illyrischen Bischöfe zum Gehorsam gegen den Apostolischen Vikar. Sixtus III. hielt 437 ebenso dessen Rechte dem byzantinischen Patriarchen Proklus gegenüber aufrecht. Leo d. Gr. tat dasselbe, wies aber ebenso kräftig die Übergriffe des Vikars zum Nachteil der Metropolen und Bischöfe zurück. Der Vikar ordinierte die Metropolen, diese die übrigen Bischöfe; der Vikar konnte Synoden aus allen Provinzen berufen, nur Appellationen und wichtigere Fälle kamen an den Römischen Stuhl. Durch die vom Papste delegierten Fakultäten war der Erzbischof von Thessalonich mit solcher Macht ausgestattet, daß er bisweilen sogar Patriarch genannt ward¹⁵⁰.

Die Entwicklung der Metropolitanverfassung in Gallien erregte einen Streit zwischen den Bischöfen von Vienne und Arles, mit dem sich die Synode von Turin 401 befaßte. Etwas später, durch Schreiben vom 22. März 417, übertrug Papst Zosimus dem Bischof Patroklos von Arles das Recht, alle Bischöfe der ehemaligen Provinz Narbonensis zu weihen und unterwarf ihm die Provinz Vienne wie die beiden von Narbonne. Zugleich bestimmte er, daß kein Kleriker aus ganz Gallien nach Rom kommen solle ohne Empfehlungsschreiben des Bischofs Patroklos. So wurde dieser in einem gewissen Sinne päpstlicher Vikar für Gallien, ohne daß ihm jedoch die gleichen Rechte verliehen wurden, wie sie der Bischof von Thessalonich für Illyrien besaß. Die Wahl war hinsichtlich der Persönlichkeit des Patroklos keine glückliche, da dieser durch ehrgeizige Intrigen nach Vertreibung des Bischofs Heros sich den Bischofssitz verschafft hatte. Die folgenden Päpste trennten diese Provinzen wieder und ließen dem Erzbischof von Arles nur die Provinz Vienne. Die Bischöfe von Arles suchten jedoch sich Rechte von Obermetropolen über andere Bischöfe anzueignen und den Römischen Stuhl durch falsche Angaben zu täuschen. Als der Bischof Hilarius von Arles, ein seeleneifriger Oberhirte, für Diözesen außerhalb seiner Provinz ohne weiteres Bischöfe weihte und so Rechte eines Primas beanspruchte, mußte gegen ihn Leo d. Gr. 445 einschreiten, der auch ein den päpstlichen Primat und den ihm schuldigen Gehorsam einschärfendes Edikt von Kaiser Valentinian III. erwirkte; dem Hilarius entzog er die Metropolitanengewalt über die Provinz Vienne. Nach dem Tode des Hilarius ward 449 Ravennius für Arles erwählt, den der Papst gern anerkannte. Als die Bischöfe der Provinz die Bestätigung der Privilegien dieser Kirche erbaten, der Bischof von Vienne aber dagegen Einsprache erhob, entschied Leo 450, daß die Kirchen von Valence, Tarantaise, Grenoble, Genf bei Vienne verbleiben, die übrigen Bistümer zu Arles gehören sollten. Als nachher Mamertus von Vienne durch die Weihe eines Bischofs für Die

¹⁵⁰ Daß Theodorus Lector den Bischof von Thessalonich Patriarchen nannte, tadelte Theophanes (Chron. S. 250, Bonner Ausg.).

ungeachtet des Widerspruchs der Bevölkerung diese Anordnung überschritt, ließ Papst Hilarus 463 durch den Erzbischof Leontius von Arles die Sache auf einer großen Synode der Provinzen Vienne, Lyon und beider Narbonne untersuchen und entschied 464 dahin, der unrechtmäßige Schritt des Mamertus solle durch nachträgliche Bestätigung vonseiten des Leontius wieder gutgemacht, jener für den Fall weiteren Widerstandes mit dem Verluste aller Suffraganate bedroht werden. Nachher unter Anastasius II. hatte der Erzbischof von Vienne wieder vorübergehenden Erfolg; aber Papst Symmachus stellte 6. November 513 die von Leo I. angeordnete Teilung zwischen Arles und Vienne vollständig wieder her und ernannte den Cäsarius von Arles zum päpstlichen Vikar, ebenso Vigilius den Auxanius und Aurelian, Pelagius I. 557 den Sapaudus, Gregor I. den Virgilius von Arles¹⁵¹.

Das Vikariat von Arles sowohl als die Metropolitanverfassung konnten sich infolge der politischen Veränderungen auf dem Gebiete von Gallien nicht recht entwickeln. Man suchte eher die innerhalb der Grenzen der neuen Reiche gelegenen Bistümer in nähere Beziehung zueinander zu bringen. Zu Turin beschwerten sich 401 die Bischöfe der zweiten narbonnensischen Provinz über Bischof Prokulus von Marseille, der, weil er sie geweiht habe und der Glaube von seiner Kirche zu ihnen gekommen sei, ihr Metropolit sein wollte, obschon er nicht zu ihrer Provinz gehörte; es ward ihm der Vorrang nur für seine Person, nicht für seinen Stuhl zugestanden. Nachher ward Aix als Metropole anerkannt. Die Erzbischöfe von Narbonne (wie Rustikus, der sich 458 die Entscheidung kanonischer Fragen von Papst Leo I. erbat), von Lyon (wie Viventius 517), Tours (wie Perpetuus 465, Euphronius 567), sowie die von Sens und Bourges behaupteten im ganzen ihre Stellung den Suffraganbischöfen gegenüber. Embrun, obschon die politische Hauptstadt der Seealpen, war doch bis 438 nur Suffraganat von Arles. Im Jahre 439 ward zu Riez der unrechtmäßig für jenen Stuhl geweihte Bischof Armentarius vom Erzbischof Hilarius von Arles abgesetzt; aber nachdem dieser durch Leo I. in seine Schranken gewiesen war, wurde noch unter diesem Papste Embrun als Metropole anerkannt. Papst Hilarus nahm 464 den Erzbischof Ingenius von Embrun gegen Auxanius von Aix in Schutz und bestimmte eine Synode unter Leontius von Arles, die den Streit schlichten sollte¹⁵².

¹⁵¹ Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles und Vienne um den primatus Galliarum: Neues Archiv XIV 250 ff.; XV 9 ff. 233 ff.; separat Hannover 1890. Schmitz, Der Vikariat von Arles: Histor. Jahrb. 1891, I ff. 245 ff.; Die Rechte der Metropolen und Bischöfe in Gallien vom 4. bis 6. Jahrhundert: Archiv f. kath. Kirchenrecht 1894, 3 ff. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I 84 ff.; La suprématie d'Arles: Mém. de la Société des Antiquaires de France, 6^e sér., II (Paris 1892) 155—238. W. Völker (oben S. 609 A. 146) 355—369.

¹⁵² Konzil von Valencia 374 bei Mansi, Conc. Coll. III 491 f.; von Turin 401, can. 2, bei Hefele, Konziliengesch. II² 85. Zosim., Ep. I, bei Mansi a. a. O. IV 359. Bonif. I. (422), Ep. 12. Leo M., Ep. 10 11 40—42 65 66 167. Hilar., Ep. 8—11, ed. Thiel S. 146 f. Symmach., Ep. 14, ed. cit. S. 722 f. Greg. M., Ep. I. 5, n. 53—55, bei Mansi a. a. O. IX 1231 f.

Dritter Abschnitt.

Die Kirche bei der Auflösung der römischen Kultureinheit.

(Vom Ende des 5. bis zum Ende des 7. Jahrhunderts.)

1. Die äußere Lage der Kirche nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches.

A. Der Fall des Heidentums im byzantinischen Reiche und in den ehemaligen Provinzen des Römerreiches im Westen.

Seit dem 5. Jahrhundert war der Fall des Heidentums im Römerreiche eine vollendete Tatsache. Wohl gab es noch immer zahlreiche Heiden; allein einen Einfluß auf das öffentliche Leben im Reiche übte das Heidentum nicht mehr aus. Die Nachfolger des Kaisers Theodosius I. fuhrten fort, die von diesem getroffenen Maßnahmen gegen die Tempel und die Anbeter der falschen Götter auszuführen. Die heidnischen Kultusstätten samt den Götzenbildern wurden vernichtet, wie es in Karthago durch die Comites Gaudentius und Jovius geschah. Doch sollten solche Tempel verschont werden, die einen höheren Kunstwert besaßen¹. Die durch das Hereinfluten barbarischer Völker im weströmischen Reiche verursachten Wirren kamen zwar vielfach den Heiden insofern zugut, als sie bei solchen allgemeinen Drangsalen mehr geschont werden mußten² und als dadurch die staatliche Verwaltung in vielen Gebieten des Reiches sehr erschwert ward, so daß die kaiserlichen Gesetze nicht allenthalben zum Vollzug kamen. Allein das Christentum drang überall siegreich vor, und immer mehr nahmen die noch heidnisch gebliebenen Bewohner des Reiches, im Abendlande vielfach durch das Eindringen der Barbaren dazu getrieben, den christlichen Glauben an. Doch ging diese Entwicklung nicht so rasch vonstatten, als man angesichts der Maßregeln der christlichen Kaiser im 4. Jahrhundert anzunehmen geneigt wäre. Wenn Theodosius II. 423 sich so ausdrückte, als zweifle er, ob es in seinem Reiche noch Heiden gebe³, so darf man daraus keineswegs schließen, daß dies sich wirklich so verhielt; nur war ihre Zahl bedeutend verringert. Gegen die Annahme, im oströmischen Reiche sei damals das Heidentum so gut wie erloschen gewesen, sprechen verschiedene Tatsachen. Im geheimen lebte es noch an verschiedenen Orten, zum Teil in der Gestalt von Sekten fort, zu denen die Hyspistarien (Verehrer des Aller-

¹ L. 3 Cod. Iustinian. I. 11 (Arcad. et Hon.): „Volumus publicorum operum ornamenta servari.“

² Über die Heiden in Afrika August., De civ. Dei 18, 54, 1.

³ Das Gesetz von 423 Cod. Theod. XVI, 10, 22; dasjenige Valentinians III. vom Jahre 425 ebd. 5, 63. Unter Theodosius II. entstand die Legende von den sieben zur Zeit des Decius (250) in Ephesus entschlafenen Jünglingen, die, nach zwei Jahrhunderten erwacht, den Triumph des Kreuzes mit Staunen wahrnahmen. Theodosius ließ über ihrer Höhle eine prächtige Kirche erbauen, deren Reste ausgegraben wurden. Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern (Progr. des Gymn. Metten), Leipzig 1910.

höchsten) in Kappadozien gehörten, die auch jüdische Gebräuche angenommen hatten und den afrikanischen Himmelsverehrer (Coelicolae) wie den Messalianern (Euphemiten) verwandt waren⁴. Die neuplatonische Schule in Athen ward erst 529 auf Befehl des Kaisers Justinian geschlossen⁵. Unter diesem Kaiser gab es im Reiche noch viele Heiden, und Spuren des Heidentums fanden sich selbst in Konstantinopel⁶. Die Mainotten im Peloponnes wurden erst im 9. Jahrhundert zum Christentum bekehrt⁷. In Mesopotamien blieben die Harranier Heiden, und zwar mit der größten Zähigkeit. Als der Kalife Mamun 830 sie mit dem Tode bedrohte, wenn sie nicht eine der geduldeten Religionen annehmen wollten, gaben sie sich für Sabier aus (babylonische Vorfahren der Mendaiten), blieben aber ihrem Sternendienste und ihren grausamen Opfern ergeben⁸. Die Strafgesetze gegen

⁴ Die Hypsistariier, Verehrer des θεός ὕψιστος, auch ὑπανίσταται, ὑψιανοί, hatten eine aus Parsismus und Judentum gemischte Lehre, von letzterem die Speisegesetze und den Sabbat. Dieser Sekte gehörte bis zu seinem Mannesalter Gregor von Nazianz, der Vater des berühmten gleichnamigen Theologen, an. Vgl. Greg. Naz., Or. 18, n. 5 (Pariser Ausg. I 333), wonach sie τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα verehrten. Nach Greg. Nyss., C. Eunom. or. 2 (Migne, Patr. gr. 45, 484) ließen sie Gott, ὕψιστος oder παντοκράτωρ genannt, nicht als Vater gelten. Vgl. Boehmer, De Hypsistariis, Berlin 1824; Ullmann, De Hypsistariis, Heidelberg 1823, und dessen Bemerkungen in den Heidelb. Jahrb. 1824; Böhmmer, Einige Bemerkungen zu den Ansichten über die Hypsistariier, Hamburg 1826; Schürer, Die Juden im bosporanischen Reich und die Genossenschaften der σεβόμενοι τὸν θεόν daselbst, aus den Sitzungsber. der preuß. Akad., Berlin 1897. Die Coelicolae in Afrika, gegen die Honorius 408 und 409 Gesetze erließ (Cod. Theod. I. XVI, tit. 5, 13; 8, 19), sollen von jüdischen Proselyten abstammen, und ihre Taufe war wohl die jüdische Proselytentaufe. Vgl. L. 12 Cod. Just. I. 9; Basilicor. I. I. 1, 42; Schmidt, Hist. Coelicolarum, Helmstedt 1704. Auch werden afrikanische Abelonier genannt (אבא עליון von אבא, πατήρ ὕψιστος, oder nach August., De haeres. c. 87 von Abel, nach Bochart, Geogr. sacra II 16 vom arabischen theabala, اهابال: ab uxore se continere). Sie enthielten sich des Gebrauchs der Ehe (August. a. a. O. Praedestinatus c. 87. Fabric., Cod. pseudepigr. Vet. Test. 134 f.). In Phönizien gab es θεοσεβεῖς, vielleicht Sprößlinge eines älteren Religionssystems, das den Sabäismus dem Monotheismus unterordnete, wenn sie nicht aus einem späteren Eklektizismus hervorgingen. Cyrillus von Alex. (De ador. et cultu, bei Migne, Patr. gr. 68, 282) erwähnt sie als zwischen Juden und Heiden stehend. Nach Epiph., Haeres. 80, 1 f. gab es heidnische Euphemiten, die zwar Götter annahmen, in ihren Proseuchen aber bloß den Pantokrator verehrten und dort μετὰ πολλῆς λυχναψίας καὶ φώτων zusammenkamen. Sie ordneten ihren Polytheismus dem Monotheismus unter; was wir von ihnen wissen, paßt mit Ausnahme des Judaisierens ganz auf die Hypsistariier.

⁵ An der Schule zu Athen waren berühmt: Plutarch, Syrianus, Hierokles, Proklus, Marinus, Isidor, Amelius, Olympiodorus u. a. Über das Ende der neuplatonischen Schule Agathias, Histor. 2, 30; Ioan. Malalas, Chronographia II 63 82, ed. Ven. 1733; Theophan., Chronographia 153; Procop. Caes., Hist. arcana c. 26, ed. Ven. 377.

⁶ Der Monophysit Johann von Ephesus, der „Heidenvorsteher“, ward von Justinian ermächtigt, Heiden zu bekehren (Assemani, Bibl. orient. II 85). Unter Tiberius (578—582) ward Anatolius von Antiochien wegen Götzennopfers in Konstantinopel hingerichtet (Evagr. Schol., Hist. eccles. 5, 18).

⁷ Über die Mainotten Const. Porphyrog., De adm. imp. c. 50.

⁸ Über die Harranier Procop. Caes., De bello pers. 2, 13.

den Abfall zum Heidentum sowie gegen heidnische Gebräuche, Opfer und Augurien wurden nicht bloß in dem Gesetzbuche Theodosius' II., sondern auch in dem Justinians, der den Götzendienst mit Todesstrafe bedrohte, und noch in späteren Rechtssammlungen, selbst in den Basiliken des 10. Jahrhunderts, beibehalten und über vorkommende Fälle heidnischer Gebräuche kirchliche Entscheidungen gegeben⁹.

Ähnlich war es im Abendlande. Auf den Inseln Sardinien und Korsika blieben viele Heiden übrig, während manche Getaufte wieder in den Götzendienst zurückfielen, so daß Gregor d. Gr. 594 den Abgefallenen Sardiniens (Barbarazini) Missionare sandte und den korsischen Bischof Petrus 597 wegen seiner erfolgreichen Bekehrung der Heiden auf seiner Insel belobte¹⁰. Auf dem Berge Cassinum in Unteritalien ward in einem Apollotempel geopfert, bis der hl. Benedikt ihn in eine Kapelle des hl. Martinus umwandelte¹¹. In Rom bestanden noch im 6. Jahrhundert neben dem Pantheon, das 610 als christliche Kirche eingeweiht ward, ein Janus- und ein Fortunatempel¹². Die Gladiatorenspiele wurden hier 404 abgeschafft, die Luperkalien erst 495 von Papst Gelasius. Dieser Papst hatte noch gegen die Behauptung des Senators Andromachus und anderer Römer zu kämpfen, diese Abschaffung führe Krankheiten und besonders die Pest herbei¹³. Nach dem Untergang des weströmischen Reiches (476) fand sich in Italien, Spanien und Gallien ein buntes Gemisch von Völkern, aber die Einwanderer nahmen allmählich zum großen Teil die Sitten der Eingeborenen und damit das Christentum an. Nur blieben auch hier bei den Bekehrten noch viele heidnische Gebräuche lange Zeit herrschend¹⁴.

B. Die Völkerwanderung und das Christentum in den neugebildeten Reichen des Abendlandes.

Ein gewaltiger Drang hatte frühzeitig die Völker des Nordens in Bewegung gesetzt gegen das römische Weltreich, das im 5. Jahrhundert im Westen den anstürmenden Nationen erlag, während das Ostreich nur mit äußerster Mühe sich ihrer erwehrte. Für die Kirche war die Völkerwanderung von entscheidender Bedeutung. „Es war nicht ein Wandern einzelner nomadisierender Horden oder ein stetes Umher-

⁹ Cod. Iustin. I. 11, 7 f. Phot., Nomocan. 9, 25 (Pitra, Iuris eccles. Graec. historia et monum. II, Rom 1864—1868, 552 f., woselbst auch die Stellen der Basiliken verzeichnet sind). Über Gesetze für und gegen die Juden s. F. Nau, Deux épisodes de l'hist. juive sous Théodose II (423—438) d'après la vie de Barsauma le Syrien: Revue des études juives LXXXIII (1927) 186—206.

¹⁰ Über Korsika und Sardinien vgl. Greg. M., Ep. I. 4, n. 23 f.; I. 8, n. 1. P. Martini, Storia eccl. di Sardegna I, Cagliari 1839, 134 f.

¹¹ Greg. M., Dial. I. 2; Ep. I. 8, n. 18 ad Sync.

¹² Procop., De bello goth. I, 25 28. Paul Diac., Hist. Longob. 4, 37. Salvian., De gubern. Dei 6, 2—4. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste I, Freiburg 1901, 1—26.

¹³ Gelas., Tract. 6, adv. Andromach. Thiel, Epist. Rom. Pont. I 598—607.

¹⁴ Salvian. a. a. O. 2, 8. Maximus Taurin., Sermones, bei Migne, Patr. lat. 57, 184 ff., an zahlreichen Stellen.

schweifen abenteuernder Kriegsscharen, welches so gewaltige Veränderungen hervorrief, sondern große, längst seßhafte Völker verließen mit Weibern und Kindern, mit ihrem Gesinde und ihrer Habe die alten Sitze und suchten sich in weiter Ferne eine neue Heimat. Die Lage der einzelnen, der Gemeinden, der ganzen Völker wurde da mit Notwendigkeit völlig verändert; die alten Besitzverhältnisse lösten sich auf, die bisherigen Bande der Gesellschaft wurden gelockert, die Grenzen der Staaten und Länder verloren ihre Geltung. Gleichwie durch ein Erdbeben wohl eine ganze Stadt in einen Schutthaufen verwandelt wird, so wurde durch die massenhafte Völkerwanderung das ganze politische System der Vorzeit über den Haufen geworfen. Es mußte sich eine neue Ordnung der Dinge gestalten, wie sie den völlig veränderten Verhältnissen der Völker entsprach.“¹⁵

Schon im 3. Jahrhundert drangen Alemannen und Sueven bis an den Oberrhein, die Goten bis an die Donau und das Schwarze Meer. Aurelian hatte ihnen die Provinz Dazien überlassen; Konstantin d. Gr. besiegte sie und hatte gotische Truppen in seinem Heere. Sie fielen öfter in römisches Gebiet ein und schleppten Gefangene mit sich fort. Durch diese, die zum Teil Christen waren, wurden sie zuerst mit dem Christentum bekannt. Auf dem nicänischen Konzil 325 befand sich ein gotischer Bischof Theophilus; es gab unter ihnen Geistliche, Mönche und Nonnen nebst zahlreichen Gläubigen. Unter ihrem heidnischen Könige Athanarich bestanden die Christen unter den Westgoten bereits rühmlich eine blutige Verfolgung. Als nun die Hunnen, ein hochasiatisches Nomadenvolk, die Ostgoten besiegten und die Westgoten bedrängten, erhielten letztere von Kaiser Valens Wohnsitze in Thrazien mit der Bedingung, daß sie ihm als Söldner dienen und das Christentum annehmen sollten. So wurden die meisten Westgoten unter Fridigern um das Jahr 375 Christen, und zwar Arianer oder vielmehr Halbarianer¹⁶. Vor allem wirkte Wulfila (Ulfila), ein geborener Gote, der 341 in Konstantinopel zum Bischof geweiht wurde, mit großem Erfolge für die Verbreitung des Christentums unter seinen Landsleuten. Das Glaubensbekenntnis, das er vertrat, war ein halbarianisches (Homöer), so daß die Goten nun wesentlich das Christentum in der Form

¹⁵ Giesebrecht, *Gesch. der deutschen Kaiserzeit I* 8 67.

¹⁶ Nach Schubert, *Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen 1917, liegt die Eigenheit des christlich-arianischen Bekenntnisses und der kirchlichen Organisation bei den Goten und den durch ihren Einfluß zum Christentum arianischer Gestalt bekehrten andern germanischen Stämmen darin, daß 1. die Definition des Konzils von Nicäa als der Heiligen Schrift widersprechend verworfen und die Unterordnung des Sohnes Gottes unter den Vater, aus dessen Wesen er gezeugt ist, im Sinne der Homöer festgehalten wurde; 2. in der Verwendung der gotischen Sprache als Kultussprache im Anschluß an die Bibelübersetzung des Wulfila; 3. in der Pflege eines ernststen sittlich-religiösen Lebens; 4. in der Organisation der kirchlichen Gemeinschaft in Form von germanischen Stammeskirchen, wobei der Klerus zu denken ist als die der Heeres(Volks)-organisation eingegliederte, dem Stammeskönig unterworfenen Militärgesellschaft. Dieser Auffassung über die Organisation ist von andern Forschern (z. B. H. Stutz, s. *Literatur*) widersprochen worden.

des Arianismus erhielten. Wegen Bedrückung durch die kaiserlichen Statthalter kam es aber bald zum Kampfe, und Valens wurde 378 bei Adrianopel geschlagen und getötet. Auch nachher blieben die Westgoten im ganzen Arianer, obschon sich manche, besonders durch die Tätigkeit des hl. Chrysostomus¹⁷, zum Katholizismus bekehrten¹⁸. Ulfila, ihr berühmtester Bischof, gab den Goten ein eigenes, dem griechischen nachgebildetes Alphabet und fertigte für sie eine Bibelübersetzung an, durch die er sich um die altgermanische Literatur bedeutende Verdienste erwarb¹⁹. Er starb wahrscheinlich 383 in Konstan-

¹⁷ Chrysost., Hom. 8 habita post concionem Gothi presb.; Ep. 14, c. 5 (Migne, Patr. gr. 52, 618; 63, 499 f.). Vgl. die Anfrage von zwei gotischen Mönchen Sunnia und Fretella bei Hieron., Ep. 106 über den Unterschied der griechischen und lateinischen Bibelübersetzung.

¹⁸ Socr., Hist. eccles. 2, 41; 4, 33. Sozom., Hist. eccles. 2, 6; 6, 37. Philostorg., Hist. eccles. 2, 2 5. Theodoret, Hist. eccles. 4, 38, al. 37. Cyrill. Hier., Catech. 10, n. 19; 13, n. 40. Athan., De incarn. c. 51 52. Epiph., Haer. 70, 14 15. Jordanes (um 550), De rebus geticis (Muratori, Rer. ital. Script. I 25 87 f.; ed. Closs, Stuttgart 1861; ed. Mon. Germ. Auct. antiquiss. V, 1, 53 ff.). J. Mansion, Les origines du christianisme chez les Goths: Bolland. 1914, 5—30. J. Zeiller, Les origines chrét. dans les prov. danub. (Paris 1918) 407 ff.; Ders., Le premier établissement des Goths chrétiens dans l'empire d'Orient: Mélanges G. Schlumberger, Paris 1924, 3—11.

¹⁹ Ulfilas Bibelübersetzung ist bekannt: 1. durch die sog. silberne Handschrift, vor 1618 in der Abtei Werden in Westfalen entdeckt, in Prag von den Schweden erbeutet und nach Upsala gebracht; sie wurde 1665 von Junius mit gotischen Lettern, 1671 mit lateinischen, zu Oxford 1750, von Hahn zu Weißenfels 1805 ediert und umfaßt die vier Evangelien; 2. durch ein Bruchstück des Römerbriefes, das Knittel in einem Wolfenbütteler Palimpseste fand (ediert 1762 f.); 3. durch die Fragmente der meisten paulinischen Briefe, entdeckt zu Mailand von Angelo Mai, von diesem und dem Grafen Castiglione daselbst 1819 f. herausgegeben. Neue Ausgaben von Gabelentz und Löbe (Altenburg 1836; 2 Bde., Leipzig 1842 ff.); von H. F. Maßmann, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments in gotischer Sprache mit griechischem und lateinischem Text, Anm. und Wörterbuch, Stuttgart 1856; beste Ausg. von W. Streitberg, 2 Bde., Leipzig 1908—1910 (vgl. A. Jülicher, Zeitschr. f. deutsches Altertum LV [1918] 365—387; H. Lietzmann, ebd. LVI [1919] 249—280). Die Übersetzung ist nach dem griechischen Text gearbeitet, und zwar nach der Rezension von Konstantinopel. Vgl. Stamm, Ulfilas oder die uns erhaltenen Denkmäler der gotischen Sprache¹¹, Paderborn 1908. Luft, Die arianischen Quellen über Wulfila: Zeitschr. f. deutsches Altertum 1908, 291 ff. Waitz, Über das Leben und die Lehre des Ulfila, Hannover 1840. G. L. Krafft, De fontibus Ulfilae Arianism. ex fragm. Bob. erut., Bonn 1860. Bessel, Über das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Goten zum Christentum, Göttingen 1860. Bessel setzt die Geburt des Ulfila auf 311, seine Bischofsweihe auf 341, seinen Tod auf 381 oder Ende 380, die meisten neueren Forscher auf 383. Luft, Wulfila oder Ulfila?: Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung 1899, 257 ff. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila. Auxentii Dorostorensis epist. de fide, vita et obitu Wulfilae, Straßburg 1899; Kritische Untersuchung der Quellen zur Gesch. Ulfilas: Zeitschr. f. deutsches Altertum 1884, 193 ff. Jostes, Das Todesjahr des Ulfila und der Übertritt der Goten zum Arianismus: Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur 1897, 158 ff. 567 ff. Vogt, Zu Wulfilas Bekenntnis und dem Opus imperfectum, ebd. 1898, 309 ff. K. Müller, Ulfilas Ende: Zeitschr. f. deutsches Altertum LV (1918) 76—147. B. Capelle, La lettre d'Auxence sur Ulfila: Revue Bénédictine 1922, 226—233.

tinopel. Unter den Goten wirkte auch der Bischof Niceta von Remesiana, dem heutigen serbischen Dorf Bêla Palanka, ein Freund des hl. Paulinus von Nola, der einige Schriften hinterließ und nach der Ansicht neuerer Forscher das „Te Deum laudamus“ verfaßt hat²⁰.

Unter Theodosius I. (um 382) erkannten die Westgoten gegen das Zugeständnis, unter eigenen Stammeshäuptern nach ihren Gesetzen in den ihnen angewiesenen Gegenden von Dazien, Niedermösien und Thrazien als steuerfreie Verbündete zu leben, die römische Oberhoheit an und verpflichteten sich, 40 000 Mann Soldaten zu stellen. Später verwüsteten sie die illyrischen Provinzen bis zum Peloponnes und machten (in den Jahren 400, 402 ff.) unter Alarich wiederholt Einfälle in Italien. Schon 408 belagerte Alarich Rom und preßte der Stadt bedeutende Summen ab; er wiederholte 409 die Belagerung und erhob den elenden Präfekten Attalus zum Kaiser, den er dann wieder absetzte, um Honorius aufs neue anzuerkennen; zuletzt eroberte er Rom (24. August 410). Die Stadt ward ausgeplündert, doch Menschenleben geschont. Alarich zog nach Unteritalien, wo er bald darauf starb. Sein Schwager und Nachfolger Athaulf wollte das römische Reich anfangs völlig vernichten, dann aber es mit den Kräften der Goten erneuern. Zuletzt zog er nach Gallien, eroberte Narbonne, Toulouse und Bordeaux sowie nachher auch Barcelona in Spanien. Sein Halbbruder Wallia schlug nach Schwächung der Alanen und Zurückdrängung der Sueven und Vandalen seinen Sitz in Toulouse auf, das die Hauptstadt seines aquitanischen Reiches Gothia oder Septimania wurde (415). Gallien, wo mehrere römische Heerführer die Kaiserwürde usurpierten, war damals (406—416) von verschiedenen Völkern durchzogen, namentlich von Burgundern, Franken und Alemannen, von Vandalen, Quaden, Alanen, Gepiden, Herulern usw. Nach Spanien zogen die Alanen, die Sueven, Vandalen, Westgoten in derselben Zeit (409—416); ihre Anführer suchten sich allenthalben in Gallien und Spanien eigene Königreiche zu gründen²¹.

Von den Westgoten war das Christentum in der Form ihres Arianismus nicht nur zu den Ostgoten, sondern auch zu den Gepiden, Sueven, Alanen, Burgundern und zu den Vandalen gekommen²². Diese Völker behandelten aber, mit Ausnahme der Vandalen und einiger westgotischen Könige, die katholische Religion der unterjochten Romanen mit Schonung und Achtung; nur hie und da wurden Katholiken zum Arianismus gezwungen. Hauptfeind der Katholiken war der

²⁰ Burn, Niceta of Remesiana. His Life and Works, Cambridge 1905. Patin, Niceta, Bischof von Remesiana, als Schriftsteller und Theologe, München 1909. Vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III 599—605.

²¹ Zosim., Ep. n. 5. Oros., Histor. I 7. Procop., De bello vand. I, 2. Philostorg. a. a. O. 12, 2 f. Sozom. a. a. O. 9, 4 6 8. Claudian., De bello goth. carm. Jordanes a. a. O. c. 30 f. August., De civ. Dei I, 7. Idac., Chron. ad a. 24 Honor. Über die Völker zwischen dem Rhein und Atlantischen Ozean, den Alpen und Pyrenäen und ihre Verwüstungen Hieron., Ep. 123.

²² Jordanes a. a. O. 25.

westgotische König Eurich († 483) in Gallien, der das nach Wallias Tod (419) von Theodorich I. und Theodorich II. vergrößerte Reich noch erweiterte. Unter ihm verödeten viele katholische Kirchen, und die Katholiken wurden blutig verfolgt. Er war mehr Haupt seiner Sekte als Beherrscher seiner Untertanen. Dies führte aber auch zur Auflösung seines gallischen Reiches, das seit 507 immer mehr mit dem fränkischen verschmolzen ward. In Spanien hingegen bildete sich ein großes Reich der Westgoten²³. — Die Burgunder, die von der Oder und Weichsel bis an den Rhein vorgedrungen waren, hatten vor 417 das Christentum angenommen. Sie gründeten ein Reich mit der Hauptstadt Lyon zwischen der Rhone und Saone, das sich nach und nach über Savoyen und den südwestlichen Teil der heutigen Schweiz ausdehnte. Ihr König Gundobald war Arianer; doch herrschte der Arianismus nicht allgemein, und Bischof Patiens von Lyon († 491) wirkte für Verbreitung der katholischen Lehre. Ein 499 zwischen Katholiken und Arianern abgehaltenes Religionsgespräch hatte nur geringen Erfolg. Aber Bischof Avitus von Vienne gewann Einfluß bei Gundobald, so daß dieser sich der katholischen Kirche zuneigte, zu der sein Sohn Sigismund 516 sich öffentlich bekannte. Allein schon 523 wurde das burgundische Reich mit dem fränkischen vereinigt. Sigismund wurde mit seiner Gattin und seinen Kindern 524 in einem Brunnen ertränkt und seine Leiche ward in dem von ihm gestifteten Kloster St-Maurice im Wallis beigesetzt²⁴. — Die Sueven hatten unter ihrem heidnischen König Rechila († 448) sich in Spanien ein Reich gegründet; Rechiar, dessen Nachfolger, war katholisch. Aber als König Remismund sich mit der Tochter des arianischen Ostgotenkönigs Theodorich vermählte (464), suchte er den Arianismus einzuführen und verfolgte die Katholiken, die viele Martyrer hatten (Pankratian von Braga, Patanius u. a.). Erst 550—560 unter König Charrarich schloß sich das Suevenreich in Galläcien der katholischen Kirche an, als des Königs Sohn Ariamir oder Theodemir auf Fürbitte des hl. Martin von Tours geheilt und durch Bischof Martin von Duma bekehrt worden war. Martin wurde später Erzbischof von Braga (Bracara) und wirkte eifrig und erfolgreich für die Verbreitung des katholischen Glaubens. Unter Vorsitz des Metropolitens Lucretius von Braga wurde hier 563 eine Synode gehalten, die den katholischen Glauben befestigte. Aber 585 vereinigte Leovigild, der arianische König des größeren Westgotenreiches, das kleinere der Sueven mit seinem Gebiete. Der Katholizismus war sehr bedroht,

²³ Sidon. Apollin., Ep. l. 7, n. 6 ad Basil. Greg. Tur., Hist. Franc. 2, 25. Aschbach, Gesch. der Westgoten, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1827. Rosenstein, Gesch. des Westgotenreichs in Gallien, Berlin 1859.

²⁴ Oros., Hist. 7, 32 38. Socr., Hist. eccles. 7, 30. Collatio Episc. coram Gundob. Rege, bei Migne, Patr. lat. Bd. 59. Hefele, Konziliengesch. II² 629 ff. 667 ff. Gelpke, Kirchengesch. der Schweiz, Bern 1856. Jahn, Gesch. der Burgundionen I, Halle 1874. Egli, Kirchengesch. der Schweiz bis auf Karl d. Gr., Zürich 1893. H. v. Schubert, Die Anfänge des Christentums bei den Burgundern: Sitz.-Ber. der Heidelberger Akad. d. Wiss. 1911, 3.

da Leovigild seine katholischen Untertanen schwer bedrückte und seinen eigenen, mit der fränkischen Prinzessin Jugundis vermählten katholischen Sohn Hermenegild des Glaubens wegen hinrichten ließ. Aber der Bruder des Martyrers, Reccared, vielleicht vom hl. Leander, Erzbischof von Sevilla, beeinflußt, bekannte sich seit seinem Regierungsantritt 586 öffentlich zum katholischen Glauben, der auf der dritten Synode von Toledo 589 als Glaubenseinheit der verschiedenen spanischen Völkerstämme besiegelt und nun auch in ganz Spanien zum herrschenden wurde²⁵.

Die Vandalen, das rohste der germanischen Völker, waren 429 vom Statthalter Bonifatius gerufen, unter ihrem Könige Genserich oder Geiserich aus Spanien nach dem römischen Nordafrika hinübergezogen, das sie bald völlig eroberten. Als fanatischer Arianer verfolgte Genserich die Katholiken in jeder Art, nahm ihnen ihre Kirchen, verbannte ihre Bischöfe, ließ viele martern und töten. Den Bischof Quodvultdeus von Karthago ließ er mit vielen Geistlichen auf einem elenden Wrack den Meereswellen übergeben; trotzdem gelangten sie glücklich nach Neapel. Der arianische Klerus ermunterte den König zu allen Grausamkeiten. Die Katholiken durften nur in Privathäusern oder in den Vorstädten ihren Gottesdienst feiern. Die grausame Gewaltherrschaft, die bei vielen sogar Zweifel an Gottes Vorsehung erregte, brachte die katholische Kirche Nordafrikas in die tiefste Zerrüttung. Genserichs Sohn und Nachfolger Hunnerich (477—484) war anfangs milder; er hatte Eudoxia, Tochter des Kaisers Valentinian III., zur Gattin, und Kaiser Zeno hatte ihm die afrikanischen Katholiken empfohlen. Er gab ihre gottesdienstlichen Versammlungen wieder frei und erlaubte auch, daß nach vierundzwanzigjähriger Erledigung der Stuhl von Karthago wieder einen Bischof erhalte in dem glaubensfesten Eugenius (479). Allein diese Gunst machte bald einer harten Verfolgung Platz. Von dem Arianerbischof Cyrila angeklagt, ward Eugenius schwer mißhandelt, mit 4976 Gläubigen zusammengesperrt, dann in eine der ödesten Sandwüsten abgeführt, wo viele verschmachteten. Hunnerich nahm den Katholiken ihre Habe und verbannte sie, meist nach den Inseln Sardinien und Korsika. Gottgeweihte Jungfrauen wurden gefoltert, um von ihnen das Geständnis eines unerlaubten Umgangs mit Geistlichen ihres Glaubens zu erpressen²⁶. Ein 484 zu Kar-

²⁵ Greg. Tur. a. a. O. 2, 25; 5, 38 f.; 6, 43; 8, 30; 9, 15; De virtut. S. Mart. I, 11. Io. de Biclaro († nach 660), Chron. Idac. Contin. 237. Isid., Chron. a. 623 de reg. Got. in fine; De vir. ill. c. 65. Greg. M., Dial. 3, 31—33. Paul. Diac., De gest. Longob. 3, 21. Gams, Kirchengesch. von Spanien I—II, Regensburg 1862—1864. Helfferich, Der westgotische Arianismus, Berlin 1860. Leclercq, L'Espagne chrétienne, Paris 1906 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclési.). Villada (oben S. 38) I. Über Martin von Braga Rauschen, Grundriß⁸⁻⁹ 417 f. Vgl. unten § 9.

²⁶ Victor Vitensis (487), Hist. persecutionis Africanae sub Genserico et Hun. Vandalorum regibus bei Migne, Patr. lat. Bd. 58; Mon. Germ. Auct. antiquiss. III 1. Schönfelder, De Victore Vitensi episcopo, Breslau 1900. Vita S. Fulgent. Ep. Rusp., bei Migne a. a. O. Bd. 65 u. 66. Procop. Caes., De bello vandal., Venedig

thago abgehaltenes Religionsgespräch zwischen katholischen und arianischen Bischöfen gab den Vorwand zu neuen Gewalttaten, die auch die von Papst Felix III. erbetene Verwendung des Kaisers Zeno nicht abzuwehren vermochte²⁷. 348 Bischöfe wurden verbannt; viele starben infolge der Mißhandlungen; nicht wenigen ward mit Gewalt die arianische Taufe erteilt, viele wurden verstümmelt. Zahllose Martyrer hat diese Verfolgung geliefert; aber sie zeigte auch die größten Wunder der göttlichen Gnade. Die Christen zu Tipasa, denen die Zunge abgeschnitten worden war, behielten den freien Gebrauch der Sprache und sangen Loblieder auf Christus, dessen Gottheit die Arianer verhöhnten. Mehrere von ihnen kamen nach Konstantinopel, wo der Kaiserhof Zeuge des Wunders war²⁸. Der Nachfolger des Wüterichs Hunnerich, Guntamund (485—496), behandelte die Katholiken mit mehr Schonung und ließ, obschon die Verfolgung nicht ganz aufhörte, 494 die verbannten Bischöfe zurückkehren. Eine römische Synode von 487 oder 488 traf die nötigen Maßregeln betreffs der Wiedergetauften und der sonst Gefallenen in Afrika. König Trasamund (496—523) wollte dem Arianismus wieder die Alleinherrschaft sichern und suchte durch Auszeichnungen einzelne Katholiken dafür zu gewinnen. Als dies nichts fruchtete, schritt er mit Bedrückung und Verbannung, mit Wegnahme der Kirchen und dem Verbote der Weihe neuer Bischöfe ein. Da deren Zahl dennoch nicht abnahm, verbannte er über 60 Bischöfe nach Sardinien, unter ihnen den hl. Fulgentius, Bischof von Ruspe, den entschiedenen Verteidiger des katholischen Glaubens, der eine Reihe von Schriften hinterließ und der hervorragendste Theologe dieser Zeit war²⁹. König Hilderich (523—530), ein sanfter Fürst und Freund des Kaisers Justinian, hob die Verfolgung auf und rief die Verbannten zurück. Mit großem Jubel ward Fulgentius in Afrika empfangen, und im Februar 525 fand zu Karthago eine Synode von 60 Bischöfen unter dem Vorsitze des Erzbischofs Bonifatius statt³⁰. Noch immer hatte Afrika tüchtige Theologen. Hilderich wurde von seinem Vetter Gelimer ermordet; eine neue Verfolgung stand bevor. Aber 533 ward das vandalische Reich in Afrika durch den oströmischen Feldherrn Belisar gestürzt und Nordafrika mit Justinians Kaiserreich vereinigt. Ihre frühere Blüte erreichte die afrikanische Kirche jedoch nicht mehr³¹.

1729. Isid. Hispal., Hist. Vandal. et Suevorum (625), ed. Röbeler, Tübingen 1803. Morcelli, Africa cristiana, Brescia 1816. Mally, Viktor von Vitas Verfolgung der afrikanischen Kirche durch die Vandalen, Wien 1883.

²⁷ Hefele a. a. O. II² 611 ff. Thiel, Epist. Rom. Pont. S. 279, n. 6.

²⁸ Das Wunder von Tipasa ist bezeugt bei Victor Vitens. a. a. O. I. 5, c. 6. Procop. a. a. O. I, 8. Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 14. Aeneas Gaz., Theophrastus, bei Migne, Patr. gr. 85, 1001. Cod. Iust. I. 27 de off. praef. praet. Vgl. Ruinart, Hist. persec. Vandal. P. 2, c. 7.

²⁹ Opera bei Migne, Patr. lat. Bd. 65.

³⁰ Hefele, Konziliengeschichte II² 614 ff. 710 ff.

³¹ Papencordt, Gesch. der vandalischen Herrschaft in Afrika, Berlin 1838. Herm. Schulze, De testamento Genserici, Jena 1859. Görres, Beiträge zur

Von einer ähnlichen Gefahr, wie Nordafrika durch die Vandalen, waren Gallien und Italien durch die wilden und kriegerischen Hunnen bedroht. Dieses szythische Volk war aus Zentralasien an die Wolga, dann an den Don gekommen, hatte die Alanen und andere Völker besiegt und sich bis zur Donau ausgebreitet. Zwischen 434 und 441 unternahmen die Hunnen unter ihrem König Attila Heereszüge bis Skandinavien, bedrängten seit 447 das oströmische Kaiserreich, seit 450 aber das weströmische. Im Frühjahr 451 brach Attila mit 700 000 Mann aus Pannonien auf, zwang die Alemannen und andere Völker zum Anschluß, verheerte und plünderte zahlreiche Städte, wie Trier, Mainz, Worms, Speier, Straßburg, Metz. Auf den Katalaunischen Feldern bei Troyes kam es mit den Römern, Westgoten und ihren Verbündeten unter Aëtius zu einer mörderischen Schlacht, die aber unentschieden blieb. Doch zog sich Attila nach Pannonien zurück. Er wandte sich dann 452 nach Italien, belagerte Aquileja und zerstörte es von Grund aus. Viele Bewohner Oberitaliens flohen auf die Inseln des Adriatischen Meeres und legten auf den Lagunen den Grund zu dem rasch emporblühenden Venedig. Attila zog weiter gegen Westen über Vicenza, Padua, Verona, Mailand, und schickte sich an, auch Rom zu nehmen, wovon ihn die ehrfurchtgebietende Erscheinung und die ernste Abmahnung des großen Papstes Leo abhielt, der ihm bis Mantua entgegenreiste und dem Rom und Italien ihre Rettung verdankten. Attila räumte Italien, zog noch einmal gegen die Westgoten Galliens, starb aber im Jahre 453, und nun zerfiel die Macht seines Volkes. Seine Söhne kamen in Streit, was die unterjochten Stämme, besonders die Gepiden und Ostgoten, zur Abschüttelung des Joches benützten. Die Hunnen wurden größtenteils an das Schwarze Meer zurückgeworfen und verloren völlig ihre Bedeutung³².

Durch die Hunnenzüge war das weströmische Reich auf das tiefste erschüttert worden, und es verlor zudem durch die Ermordung des klugen und tüchtigen Aëtius (454) seine kräftigste Stütze. Als Valentinian III. auf Veranlassung seines Nachfolgers Petronius

Kirchengesch. des Vandalenreiches: Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1893, 494 ff.; Kirche und Staat im Vandalenreich: Deutsche Zeitschr. für Geschichtswissenschaft 1893, 14 ff. L. Schmidt, Geschichte der Vandalen, Berlin 1901. F. Martroye, Genséric, la conquête vandale en Afrique et la destruction de l'empire d'Occident, Paris 1907; Goths et Vandales, ebd. 1904. Leclercq, L'Afrique chrétienne II, Paris 1904 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.).

³² Ammian. Marcell., *Rer. gest.* I. 31, c. 2. Priscus, *Excerpta de legat.*, ed. Bonn S. 170 f. — Jordanes, *De rebus geticis* c. 34 f. 42. Prosper, Marcell., *Ida c. Chronica*, ed. Mommsen, *Mon. Germ. hist. Auct. ant.* IX 341 ff.; XI 37 ff.; 13 ff. Thierry, *König Attila und seine Zeit*, Leipzig 1852. Neumann, *Die Völker des südlichen Rußland*², ebd. 1850. Von Leos I. berühmter Intervention bei Attila reden auch die orientalischen Bischöfe in einem Briefe an Papst Symmachus von 512 (Thiel, *Epist. Rom. Pont.* [ep. 12, c. 8] 714: „Leo Archiep. ad Attilam tunc erroneum barbarum per se currere non duxit indignum, ut captivitatem corrigeret corporalem, nec tantum christianorum, sed et Iudaeorum, ut credibile est, atque paganorum“).

Maximus 455 getötet worden war und dieser die Kaiserin-Witwe Eudoxia nötigte, ihn zu heiraten, rief diese zur Rache den König Genserich aus Afrika auf, der Rom 14 Tage lang plündern ließ, doch vom Morden und Sengen abstand. Auch jetzt war Leo d. Gr. für die Einwohner aufopfernd tätig. Rasch wechselten die abendländischen Schattenkaiser, beständig von Krieg und Empörung bedroht, bis 476 der Fürst der Heruler, Odoaker, dem weströmischen Reiche ein Ende machte, indem er den letzten Kaiser Romulus (Augustulus) absetzte und den Titel eines Königs von Italien annahm³³. Odoaker hatte vor seinem Zuge nach Italien den hl. Severin († 482), der nahe bei Wien lebte, durch sein unermüdliches Wirken für die schwerbedrückte romanische Bevölkerung in Norikum und seine Wundergabe das höchste Ansehen genoß und von vielen Barbarenfürsten geehrt war (wie z. B. von Gibuld, dem Alemannenkönig), in seiner Zelle besucht und von ihm die Weissagung erhalten, er werde ein ruhmgekrönter Held werden und vielen in kurzem große Güter verleihen³⁴. Odoaker blieb Arianer, bewies aber der katholischen Kirche hohe Achtung. Er behielt die römischen Einrichtungen bei, gestattete einzelnen Bischöfen, wie Epiphanius von Pavia, der auch unter der späteren Herrschaft tätig war, großen Einfluß und verfuhr nur in selteneren Fällen willkürlich und hart. Aber 489 rückte auf Anstiften des oströmischen Kaisers Zeno und auf Bitte des Rugierfürsten Friedrich, dessen Vater im Kampfe gegen Odoaker gefallen war, der in Konstantinopel gebildete Theodorich, König der Ostgoten, die zwischen der Donau und der Save in Pannonien wohnten, in Italien ein, eroberte mehrere Städte und besiegte Odoakers Heere. Als Ravenna 493 dem Sieger die Tore öffnen mußte, vermittelte der Erzbischof Johannes den Vertrag, der dem Besiegten Leben und Freiheit gewährte, aber von Theodorich nachher gebrochen ward³⁵.

Das neue Ostgotenreich unter Theodorich dem Großen (471—526), das nebst Italien und Sizilien auch Rätien, Norikum, Pannonien und Dalmatien zum großen Teil umfaßte, war mächtig und nach außen geehrt. Obschon der König mit seinen Goten den Arianismus festhielt, war er doch den Katholiken im ganzen gerecht und ließ die Romanen bei ihren Einrichtungen. Nur gegen das Ende seiner Regierung wurde Theodorich argwöhnisch und tyrannisch, ließ den

³³ Procop., *Bell. vandal.* I, 4 f.; *Bell. goth.* I, 1 f. Sidon. Apollin., *Panegy. Aviti* 442 f. Jordanes a. a. O. c. 57 f. Idac., *Chron.*

³⁴ Vita S. Severini auctore Eugippio discipulo (*Acta SS. Bolland. Ian.* I 483; ed. Kerschbaumer, Schaffhausen 1862; ed. H. Sauppe in *Mon. Germ. hist. Auct. ant.* I 2, Berlin 1877; ed. Mommsen, ebd. 1898). Baudrillart, *St. Séverin, apôtre du Norique* („*Les Saints*“), Paris 1908. Th. Sommerlad, *Die Lebensbeschreibung Severins als kulturgesch. Quelle*, Leipzig 1903. R. Comanek, *Weidenauer Studien* II (1908) 351—418.

³⁵ Epiphan. Ticin., *Vita scripta ab Ennodio* bei Gallandi, *Biblioth. XI* 145 f. Klapper, *Theodorici M. Ostrogoth. regis contra calumniatorum insimulationes defensio*, Aachen 1858.

trefflichen Gelehrten Boethius und dessen Schwiegervater Symmachus hinrichten, den Papst Johannes I. im Kerker umkommen. Nach seinem Tode (August 526) kam das Reich an den achtjährigen Athalarich, Sohn von Theodorichs Tochter Amalasuntha, die den Eutharich zum Gatten hatte und die vormundschaftliche Regierung führte. Nach Athalarichs frühem Tode (Herbst 534) ließ sich die Regentin selbst zur Königin ausrufen und wollte sich mit Theodat, einem Neffen Theodorichs, vermählen, damit er ihr Mitregent sei; allein dieser ließ sie (April 535) ermorden, worauf ihm Kaiser Justinian den Krieg erklärte. Noch leisteten die Goten unter ihren tapfern Königen Vitiges (seit 536), Totilas (seit 543), der vor dem hl. Benedikt sich beugte, und Tejas (seit 552) kräftigen Widerstand. Aber 553 unterlagen sie völlig, und Italien wurde nebst Dalmatien eine Provinz des oströmischen Reiches, deren Statthalter (Exarch) in Ravenna residierte. Narses, der erste Exarch, machte sich durch habsüchtige Bedrückungen so verhaßt, daß die Italiener von Justin II. seine Abberufung forderten, die auch erfolgte. Darüber erbittert, lud Narses nach Ankunft seines Nachfolgers Longinus den Langobardenkönig Alboin ein, sich der Herrschaft in Italien zu bemächtigen³⁶.

Die Langobarden hatten 526 von Justinian Wohnsitze in Panonien erhalten mit der Bedingung, die Grenzen gegen die Gepiden zu beschützen. Sie hatten diese mehrmals besiegt und die Griechen gegen die Goten unterstützt; sie waren teils Arianer, teils Heiden und sehr grausam. Ihr König Alboin zog 568 mit seinem Heere über Friaul, eroberte Mailand, dann Pavia, das er zur Hauptstadt seines neuen Reiches machte. Er unterjochte bald Oberitalien, und schon 570 streiften die Langobarden bis gegen Rom. Die kaiserlichen Truppen hatten selten gegen sie Erfolge und die Katholiken waren in einer höchst traurigen Lage. Bald nach Alboins Ermordung (574) riß Anarchie bei den Langobarden ein; bei der Minderjährigkeit des Autharis, Sohnes des zum König erwählten, von einem Diener getöteten Kleph, herrschten während zehn Jahren 36 Herzoge. Autharis trat 585 die Regierung an und vermählte sich mit der eifrig katholischen Theodelinde, Tochter des Bajuwarenherzogs. Sie brachte ihren zweiten

³⁶ Cassiod., *Variae epist.* I. 12; Chron., bei Migne, *Patr. lat.* Bd. 69. Procop., *Bell. goth.* Agathias, *Hist.* I. 1, c. 8 f. Vita S. Bened. c. 14 f. Greg. M., *Dial.* 3, 58. Du Roure, *Hist. de Théodoric le Grand*, 2 Bde., Paris 1846. Papencordt, *Gesch. der Stadt Rom*, Paderborn 1857, 62 ff. Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter* I 273 ff. Schnürer, *Die politische Stellung des Papsttums zur Zeit Theodorichs d. Gr.*: *Histor. Jahrb.* 1888, 251 ff.; 1889, 253 ff. Pfeilschifter, *Der Ostgotenkönig Theodorich d. Gr. und die kathol. Kirche: Kirchengeschichtl. Studien* III, 1—2, Münster i. W. 1896; Theodorich der Große, Mainz 1910 (*Weltgeschichte in Charakterbildern*). — Über die Geltung des römischen Rechts Gelas., *Fragm.* 12, ed. Thiel a. a. O. 489: „Theodorico regi: Certum est, magnificentiam vestram leges Romanorum principum, quas in negotiis hominum custodiendas esse praecepit, multo magis circa reverentiam beati Petri Apostoli pro suae felicitatis augmento velle servari.“

Gemahl Agilulf (seit 590) zum katholischen Glauben, ließ ihren Sohn Adelwald durch einen katholischen Bischof taufen und stand mit Papst Gregor d. Gr. in freundschaftlichem Verkehr. Viele Langobarden wurden katholisch, obschon der Arianismus immer noch von einzelnen Herrschern begünstigt und erst 671 unter König Grimoald durch die katholische Religion völlig verdrängt ward. Doch ergab sich noch kein freundschaftliches Verhältnis zwischen den Eroberern und den Landeseingeborenen. Die Raublust der Großen und die Eroberungssucht mehrerer Könige unterhielten bei den Römern den alten Abscheu vor den Langobarden. Die langobardische Gesetzgebung von Rotharis (643), nachher durch Luitprand erweitert, war in ihren Strafbestimmungen sehr hart, nicht frei von Aberglauben, suchte aber Sicherheit des Eigentums und einige Ordnung herzustellen und wurde nach und nach unter kirchlichem Einfluß verbessert³⁷.

Unter allen germanischen Stämmen waren die Franken, in salische und ripuarische geteilt, die einzigen, die bei ihrer Bekehrung das katholische Christentum annahmen. Die salischen Franken hatten sich im nördlichen Teile Galliens, zwischen der Somme und der Seine, festgesetzt; ihr König Chlodwig überwältigte 486 die letzten Reste der römischen Besitzungen in Gallien und wurde der eigentliche Stifter der fränkischen Monarchie, die er bis zur Loire und Rhone ausdehnte. Er war wie sein Volk noch heidnisch und schien der Religion der Besiegten wenig geneigt. Nachdem er sich aber (493) mit Chlotilde, einer burgundischen Prinzessin, vermählt hatte, suchte diese eifrige Katholikin ihn für ihren Glauben zu gewinnen; ihre Kinder erhielten die heilige Taufe, aber der König blieb noch ungerührt. Um 496 hatte Chlodwig eine Schlacht mit den mächtigen Alemannen zu bestehen, die am Main und Oberrhein wohnten. Schon fürchtete er eine Niederlage durch die feindliche Übermacht, da wandte er sich im Gebete zu dem Gott seiner Gemahlin mit dem Gelöbnis, im Falle des Sieges sich taufen zu lassen. Er siegte und hielt Wort. Bischof Remigius von Reims unterrichtete ihn mit Beistand des Bischofs Vedastus von Toul und taufte ihn am Weihnachtsfeste mit 3000 andern Franken³⁸. Die Be-

³⁷ Procop., *Bell. goth.* 3, 33. Paul Warnefr., *Histor. Longobard.* libri 6 (568—744), bei Muratori, *Rer. ital. Script.* I, I; in *Mon. Germ. hist. Script. rer. Langob.*, Hannover 1878. Greg. M., *Ep.* I, 1, n. 17; I, 4, n. 2 4 47; I, 5, n. 21; I, 9, n. 42 43; I, 14, n. 12; *Dial.* 3, 38. Koch-Sternfeld, *Das Reich der Longobarden in Italien*, München 1839. Flegler, *Das Königreich der Langobarden in Italien*, Leipzig 1851. J. Weise, *Italien und die Langobardenherrscher*, Halle 1887. K. Blasell, *Die Wanderzüge der Langobarden*, Breslau 1909. F. Carducci, *L'Italia dalla discesa di Alboino alla morte di Agilulfo* (568—615). Città di Castello 1914.

³⁸ Duchesne, *Hist. Franc. script.*, 5 Bde., Paris 1636—1649. Bouquet, *Recueil des histor. de la Gaule*, 21 Bde., ebd. 1738—1855. — Greg. Tur., *Hist. Franc.* (ed. *Mon. Germ. hist. Script. rer. Merowing.* Bd. I, bes. I, 2, c. 29 f. 40 f.), fortgesetzt von Fredegar bis 641 (ed. *Mon. Germ. hist. Script. rer. Merowing.* Bd. II). Zu letzterem vgl. Schnürer, *Die Verfasser der sog. Fredegar-Chronik* (*Collectanea Friburgensia*, IX), Freiburg-Schweiz 1900. E. Vacandard, *Le lieu du baptême de Clovis*: *Revue du clergé français* LXXVI (1913) 143—156.

kehrung Chlodwigs war eines der folgenreichsten Ereignisse der Weltgeschichte, dessen Bedeutung Papst Anastasius II., der den neuen katholischen König beglückwünschte und zum Fortschritte in allem Guten ermahnte, sowie die gallischen Bischöfe wohl erkannten³⁹. Die Gleichheit der Religion erwarb dem mächtigen Herrscher die Zuneigung der römischen Gallier, auch jener, die zum burgundischen und westgotischen Reiche gehörten. Den König des letzteren, Alarich II., besiegte Chlodwig 507, und 511 berief er zur ersten Synode von Orleans nebst den fränkischen Bischöfen auch die des westgotischen Gebietes. Chlodwig blieb treulos und grausam, auch gegen seine nächsten Verwandten; für die Folgezeit aber legte seine Bekehrung den Keim zu großen Entwicklungen. Bei seinem Tode 511 hinterließ er seinen Söhnen ein mächtiges Reich, das trotz der Reichsteilungen immer Zuwachs erhielt, wie 531 Thüringen, 532 das burgundische Reich, später auch Bayern.

Von Chlodwigs Söhnen herrschte der älteste, Theuderich, über den östlichen Teil (Austrasien) mit dem Sitze in Metz, über den westlichen (Neustrien) die drei jüngeren: Chlodomir, Childebert, Chlotar, mit den Sitzen in Paris, Orleans, Soissons; nach Chlodomirs Fall teilten sich die beiden jüngsten Brüder in dessen Gebiet. Chlotar I. († 561) vereinigte auf kurze Zeit alle fränkischen Gebiete, die dann aber wieder unter seine vier Söhne geteilt wurden. Überhaupt dauerten die Teilungen fort, bis Chlotar II. 613 wieder das ganze Frankenreich vereinigte. Zwietracht und Wollust herrschten unter diesen Fürsten, unter dem Volke kamen heimlicher Götzendienst und Abfall vom Christentum noch lange Zeit hindurch vor. Viele eifrige Bischöfe hatten darum schwere Kämpfe zu bestehen, um nach und nach geordnetere Verhältnisse zu schaffen. Die Bemühungen seeleneifriger Bischöfe und vieler Mönche, die als Missionäre wirkten, hatten aber vielfach schöne Erfolge. Auch in der Frauenwelt des Frankenreiches gab es in dieser Zeit edle Heiligengestalten, wie die Königin Chlotilde († 545), dann die hl. Genovefa, die 512 in Paris starb und als Patronin dieser Stadt große Verehrung genoß⁴⁰; die hl. Radegunde⁴¹, eine thüringische Königstochter, die nach dem Tode ihres rohen Gemahls Chlotar I. in einem Kloster in Poitiers ein heiliges Leben führte († 587); die hl. Bathildis, von angelsächsischer Herkunft, Gattin Chlodwigs II., Stifterin der Klöster Corbie und Chelles, gestorben um 680 als Nonne in letzterem, einem Frauenkloster⁴². Gregor, Bischof von Tours († 594), schilderte die Geschicke des fränkischen Reiches bis zum Jahre 591. Die Gesetze der einzelnen Stämme

³⁹ Anastas. II., Ep. 3 ad Chlodov. Reg., ed. Thiel S. 623. Avitus Vienn., Ep. 41. (Die Legende von der Taube, die das heilige Öl zur Salbung des Königs vom Himmel gebracht haben soll, bei Hincmar. Rhem., Vita S. Remig. c. 3. Migne a. a. O. 125, 1161. Vgl. v. Murr, Die hl. Ampulle zu Reims, Nürnberg 1801.)

⁴⁰ G. Kurth, Étude critique sur la Vie de Ste. Geneviève: Revue d'hist. eccl. XIV (1913) 5—80; dazu B. Krusch: Neues Archiv XL (1915—1916) 131—181 265—327.

⁴¹ S. Bernhard, Die hl. Radegunde, München 1915. R. Aigrain, Ste. Radegonde, Paris 1918.

⁴² M. J. Couturier, Ste Bathilde, Paris 1909.

wurden aufgezeichnet, zahlreiche Synoden von den Bischöfen gehalten. Dagobert I. (622—638) war wenigstens in seiner ersten Regierungszeit einer der besten Fürsten. Immer aber genossen die Missionare die Unterstützung der Frankenkönige; der Arianismus unterlag im westlichen und südlichen Gallien⁴³.

2. Die Stellung der Kirche im byzantinischen Reiche und die Ausbreitung des Christentums im Orient.

A. Staat und Kirche im byzantinischen Reiche.

Das byzantinische Reich erreichte den Höhepunkt seiner Macht unter Kaiser Justinian I. (527—565). Durch die Wiedereroberung von Italien und Afrika stärkte er die Macht des römischen Namens auch im Westen, und seine gewaltige Arbeitskraft, seine politische Klugheit, seine unermüdliche Tätigkeit brachten dem Reiche, wenngleich auf kurze Zeit, Kraft und Wohlstand. Die Grundlage seiner Regierung war ein ausgeprägter Despotismus, und dieser zeigte sich auch auf das schroffste in den kirchlichen Angelegenheiten. Der Cäsaropapismus der byzantinischen Kaiser ist bei ihm in der schärfsten Form zum Ausdruck gekommen. Die Stellung der Kirche im oströmischen Reiche war unter ihm eine sehr glänzende. Baulustig wie er war, ließ Justinian eine große Zahl von kirchlichen Gebäuden errichten und mit verschwenderischer Pracht ausstatten. Unter ihm entstand die Hagia Sophia in Konstantinopel, das Meisterwerk des byzantinischen Kuppelbaues. Die Privilegien des Klerus (oben S. 462 ff.) wurden noch vermehrt, und an äußern Zeichen der Ehrfurcht gegenüber den Bischöfen ließ er es nicht fehlen.

Nach verschiedenem Wechsel erkannte Justinian den befreiten geistlichen Gerichtsstand in bürgerlichen Sachen an; sonst blieb es den Parteien überlassen, ob sie ihre bürgerlichen Prozesse vor dem Bischof entscheiden lassen wollten; Bischöfe und Geistliche sollten solche an den Kirchenobern bringen, die Geistlichen von Laien nur vor dem Bischof belangt werden. Die Untersuchung und Bestrafung leichterer Vergehen von Geistlichen blieb dem Bischof überlassen, der auch in allen Verletzungen ihrer Standesplichten zu

⁴³ Ozanam, *La civilisation chrét. chez les Francs*, Paris 1849. Gay, *Clotilde et les origines chrét. de la nation et monarchie française*, ebd. 1867. Bouquette, *S. Clotilde et son siècle*, ebd. 1867. Junghans, *Gesch. der fränkischen Könige Childerich und Chlodwig*, Göttingen 1857. Bornhack, *Gesch. der Franken unter den Merowingern*, Greifswald 1863. Kurth, *Clovis*², 2 Bde, Paris 1901; *Sainte Clotilde*, ebd. 1897, 7. Aufl. 1900; *Études franques*, 2 Bde, Paris-Brüssel 1919. A. Marignan, *Études sur la civilisation française*, 2 Bde, Paris 1899. C. A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merovinger*, Tübingen 1900. L. van der Essen, *Étude sur les „Vitae“ des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Louvain 1907. Funk, *Zur Bekehrung Chlodwigs*: Tüb. Theol. Quartalschr. 1895, 351 f. Zettinger, *Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreich bis zum Jahre 800*, Rom 1900. S. unten § 10. — Über heidnische Gebräuche vgl. Childeb. I., *L. de abolendis idololatriae reliquiis* 554—558, bei Baluze, Capit. I, 5. Pertz, Leg. I, p. 1. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 8, 15. Mabillon, *Annales O. S. B.* I 683. Conc. Aurel. II. (533), can. 20. Turon. II. (567), can. 22. Antissiod. 578 (oder 585), can. 1. Narbonn. 589, can. 14 15.

erkennen hatte; bei schwereren Verbrechen konnte sowohl bei dem geistlichen als auch (wenn der Ankläger ein Laie war) bei dem weltlichen Richter die Anklage vorgebracht werden. In letzterem Falle ward der schuldig Befundene dem Bischof zum Zwecke der Amtsentsetzung unter Mitteilung der Prozeßakten übergeben, und falls dieser dem weltlichen Urteil nicht beipflichtete, wandten sich beide Richter behufs der letzten Entscheidung an den Kaiser. Hatte aber der Bischof den schuldigen Geistlichen verurteilt und entsetzt, so ward er dem weltlichen Richter zum weiteren Verfahren übergeben. Den Bischöfen wurde zum Vollzug ihrer Urteile der weltliche Arm geliehen; sie waren keineswegs auf rein geistliche Strafmittel beschränkt, sondern hatten ihre eigenen Gefängnisse (*decanica*), konnten körperliche Züchtigung, Ortsverweisung und Geldstrafen verhängen; nur die Todesstrafe durften sie weder beantragen noch selbst aussprechen. Dieser befreite Gerichtsstand der Geistlichen blieb trotz mancher Veränderungen im oströmischen Kaiserreich aufrecht. Ja Kaiser Heraklius gab am 21. März 629 den geistlichen Gerichten die ausschließliche Gerichtsbarkeit über Geistliche und Mönche sowohl in Zivil- als in Kriminalsachen. Im Laufe der Zeit wurden die geistlichen Gerichte noch weiter organisiert.

Was die Personalimmunität und die Steuerfreiheit betrifft, so wurde im 5. Jahrhundert die Befreiung von Steuern auf das rein kirchliche Einkommen und die Testierfreiheit auf das Privatvermögen beschränkt. Militärpflichtige wurden von dem Eintritt in den geistlichen Stand ausgeschlossen. Kaiser Mauritius verbot 592 den Staatsbeamten und Militärpersonen den Eintritt in den Klerikal- und Ordensstand, wogegen aber Papst Gregor d. Gr. am Hofe Vorstellungen erhob und in Italien Änderungen eintreten ließ⁴⁴.

Die Bischöfe genossen das größte Ansehen und wurden auch von den Kaisern in besonderer Weise geehrt. Marcian wollte bei Bittgängen selbst zu Fuß gehen, den Bischof der Hauptstadt, Anatolius, aber in einer Sänfte tragen lassen; ebenso gingen Leo I. und Justinian I. bei solchen Feierlichkeiten zu Fuß und ließen den Patriarchen auf ihrem Wagen sitzen⁴⁵. Die oströmischen Kaiser, wie nachher auch die Könige des Abendlandes, ließen sich feierlich von dem ersten ihrer Bischöfe krönen⁴⁶, wobei sie ein schriftliches Glaubensbekenntnis ablegten. Dies hatte auch Anastasius 491 getan, suchte aber nachher seine Bekenntnisschrift zurückzuerlangen⁴⁷. Die byzantinischen Bischöfe erhielten wie die Kaiser ihre Ruhestätten in der Apostel-, später in der Sophienkirche.

Ein besonderes kirchliches Amt war das der Apokrisiarier (*Responsalen*), d. i. der Gesandten des Papstes und einzelner orientalischen Patriarchen am griechischen Kaiserhofe, die verschiedenen waren von den mit vorübergehender Sendung bedachten Legaten. Bischof Julian von Kos erscheint unter Papst Leo I. als ständiger Apokrisiar des Römischen Stuhles am

⁴⁴ Über die Verbote des Eintritts in den Klerus für Reiche, Beamte und Militärpflichtige Cod. Theod. XIII, 1, 11; XVI, 2, 3 17 32 43; Iustin., Nov. 123, c. 17; Greg. M., Ep. I. 3, n. 65 66; I. 8, n. 65.

⁴⁵ Chrysost., In Actus Apost. hom. 3. Ambros., Ep. 40 53. Theodor. Lect., Hist. eccles. I, 6. Theophan. Conf., Chronogr., Bonner Ausg., S. 169 f. 352 f.

⁴⁶ Theodor. Lect. a. a. O. 2, 65. Theophan. a. a. O. 170.

⁴⁷ Evagr. Schol., Hist. eccles. 3, 29 30 32. Theodor. Lect. a. a. O. 2, 6 8. Theophan. a. a. O. 210 215.

griechischen Hofe. Das Amt der römischen Apokrisiarier war ein sehr wichtiges, und in schwierigen Zeiten fand sich oft schwer ein Geistlicher, der es übernehmen wollte. Viele römische Apokrisiarier wurden nachher auf den päpstlichen Stuhl erhoben, wie Gregor I. und mehrere seiner Nachfolger. Seit dem Tode Martins I. (655) befand sich kein päpstlicher Apokrisiar mehr in der Kaiserstadt. Konstantin Pogonatus verlangte wieder einen solchen, wünschte aber, daß er mit außerordentlichen Vollmachten ausgestattet werde; hierauf ging Papst Leo II. nicht ein, sondern sandte den Subdiakon Konstantin ohne alle außerordentlichen Befugnisse, da man keine Sicherheit besaß, daß nicht damit Mißbrauch getrieben und durch List oder Gewalt dem Gesandten nachteilige Zugeständnisse abgerungen würden. Zuletzt kamen die ständigen Legaten ganz in Wegfall, und nur vorübergehende Gesandtschaften blieben in Gebrauch. Die alexandrinischen Patriarchen hielten ebenfalls solche Apokrisiarier in Konstantinopel, wie den 482 auf diesen Stuhl erhobenen Johannes Talaja. Mit der mohammedanischen Herrschaft in den östlichen Patriarchaten hörten diese ständigen Gesandten völlig auf.

Im Orient fand der *Cäsaropapismus* der byzantinischen Kaiser kaum Widerstand, und die Bischöfe des Ostreiches unterwarfen sich meistens den Erlassen der Kaiser in kirchlichen Dingen. Als Hüter der kirchlichen Freiheit den kaiserlichen Despoten gegenüber traten vor allem die Päpste auf. Als 467 unter Kaiser Anthemius dessen Günstling Philotheus verschiedene Sekten in Rom einführen wollte, leistete Papst Hilarus energisch Widerstand und erwirkte ein eidliches Versprechen des Kaisers, von den beabsichtigten Maßregeln Umgang zu nehmen. Mit apostolischem Freimut traten Simplicius, Felix und deren Nachfolger im acacianischen Streite dem oströmischen Hofe entgegen und wahrten mit aller Kraft die kirchliche Unabhängigkeit. Die Bischöfe der römischen Synode von 502 unter Symmachus erklärten es für schlechthin unerlaubt, daß ein wenn auch noch so frommer und mächtiger Laie über Güter und Rechte der Kirche eine Verfügung treffe⁴⁸. Symmachus hielt dem Kaiser Anastasius die Erhabenheit des Priestertums gegenüber dem irdischen Reiche vor Augen und erklärte ihm, daß die weltlichen Gewalten nach Röm 13, 1 in ihrer Stellung anzuerkennen sind, solange sie sich nicht gegen Gott richten, daß sie aber, falls sie gegen Gott keine Rücksicht haben, sich nicht der Privilegien dessen bedienen können, dessen Rechte sie verachten. Er mahnte den Kaiser, zu bedenken, daß er trotz aller Macht ein sterblicher Mensch bleibe, daß kein Verfolger der Kirche noch ihren Sieg zu hindern vermochte und daß es ein schweres Unrecht sei, allen Irrtümern die Freiheit der öffentlichen Religionsübung zu gewähren, der katholischen Gemeinschaft aber sie zu versagen⁴⁹.

⁴⁸ Der Entwurf des Dekrets ward 502 in der römischen Synode verlesen (Thiel, Epist. Rom. Pont. 685 f.). Die Bischöfe erklärten: „Non licere laico talem legem dare; non licuit laico etc.“ (ebd. 687 f.), und die Synode wollte das Schriftstück für nichtig gehalten wissen, „ne in exemplum remaneret quibuslibet laicis, quamvis religiosis vel potentibus, in quacumque civitate quolibet modo aliquid decernere de ecclesiasticis facultatibus, quarum solum sacerdotibus disponendi indiscusse a Deo cura commissa docetur“ (ebd. 689).

⁴⁹ Symmach., Ep. 10; Apol. c. 8, ed. Thiel S. 703: „Conferamus honorem imperatoris cum honore pontificis, inter quos tantum distat, quantum ille rerum humanarum curam gerit, iste divinarum etc.“ Vgl. Gelas., Ep. 12, n. 2; über Röm 13, 1 ff. Symmach. a. a. O. c. 9, S. 704; über die Kirchenverfolgung ebd. c. 12, S. 705 f.

So handelten auch im Monotheletenstreite Papst Martin I., der hl. Maximus, Abt des Klosters Chrysopolis bei Konstantinopel (Scutari), und seine Schüler. Die Glaubensedikte der Kaiser wurden von der römischen Kirche verworfen und ihnen erklärt, daß sie hierin kein Gesetzgebungsrecht besäßen, sondern der Kirche zu folgen hätten⁵⁰. Der Grundsatz von der Verschiedenheit der beiden Gewalten war aus dem Geiste des Christentums hervorgegangen; in dem an Despotismus gewöhnten Orient kam er weniger zur Geltung, während im Abendland der Römische Stuhl die Rechte und Pflichten des geistlichen Amtes wahrte.

B. Die Ausbreitung des Christentums im Orient.

Das Christentum verbreitete sich in dieser Zeit in einigen Gebieten des Orients, die ihm bis dahin verschlossen geblieben waren. Von Iberien aus gelangte es nach Albanien, im 6. Jahrhundert auch zu den Laziern (Kolchiern) und den benachbarten Abasgern. Der Lazierfürst Tzathus ward 522 in Konstantinopel getauft. Justinus I. sandte den Abasgern ihren Landsmann Euphratas, einen Eunuchen des Palastes, der ihnen die Selbstentmannung untersagen sollte, ließ dort eine Muttergotteskirche bauen und bestellte Geistliche für das Land. Später, nach dem Tode des hl. Maximus († 662), der hier in der Verbannung starb, wirkte der hl. Stephan segensreich unter den Abasgern und Laziern, die, früher mit (Ost-) Rom verbündet, den Kaiser Heraklius bei dem Perserkriege im Stiche gelassen hatten, aber nachher dem katholischen Glauben noch eifrig anhängen. Damals waren auch die Schüler des hl. Maximus für die Iberier tätig, deren Fürsten mit Konstantinopel in enger Verbindung standen und von denen Zamanarsus unter Justinian I. mit seiner Gemahlin und vielen Großen persönlich in der Kaiserstadt erschienen war. Auch die räuberischen Tzanen (zwischen den Laziern und dem römischen Reiche an den Quellen des Phasis und Akampsis) erklärten sich zur Taufe und zum Eintritt in das kaiserliche Heer bereit; Justinian suchte sie zu bändigen und ließ zu diesem Zwecke Städte und Burgen bei ihnen anlegen. Weniger glücklich waren die Versuche des Gordas, Königs der Hunnen auf der Krim, der sich in Byzanz mit Justinian verbündet und die Taufe erhalten hatte; sein Volk empörte sich gegen ihn und erhob nach seiner Ermordung seinen Bruder Moager, mit dem es weiter nach Norden zog⁵¹.

Unter Kaiser Anastasius (491—518) bekehrte sich ein sarazenischer Stammesfürst Almundar, den zwei von Severus abgesandte monophysitische

⁵⁰ Symmach., Ep. 10; Apol. Vgl. Gelas., Ep. 1, c. 10; Ep. 10, c. 9; Ep. 12, c. 2 f.; Ep. 43; Tract. De anath. vinc. c. 11 12. Anastas. II., Ep. 1 ad Imp., c. 6, ed. Thiel S. 292 f. 347 350 f. 478 568 619 f. Die Stelle Apg 5, 29 wird auch in der Denkschrift des Klerus von Konstantinopel an Theodosius II. von 431 an die Spitze gestellt (vgl. Mansi, Conc. Coll. IV 1453). Über die Grenzen des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit s. August., De civ. Dei 19, 17 19; De verbo Dom. serm. 6 (Opp. V 362). Chrysost., In Matth. hom. 70 (al. 71), c. 22, n. 2 (Migne, Patr. gr. 58, 656).

⁵¹ Procop., De bello pers. 1, 12; 2, 28; De bello goth. 4, 2 3. Agathias, Hist. 3, 12, S. 165, Bonner Ausg. Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 22. Theophan., Chronogr. a. m. 6015 6027 6047 6115 (Migne a. a. O. 108, 393 476 504 645 f.). Anastas. presb., Ep. ad Theodos. Gangr. c. 9 f. (Opp. S. Max. Conf. I LXIX, ed. Combefis; vgl. Migne a. a. O. 90, 173 f.).

Bischöfe vergebens zum Monophysitismus hinüberziehen wollten; überhaupt wuchs unter dieser Regierung die Zahl der Katholiken unter den Arabern⁵². Dagegen reagierte das Judentum, und die Homeriten im nördlichen Arabien (Jemen) erhielten sogar in Dunaan (Dhû-Nuwâs) einen jüdischen König, der seit 522 die Christen verfolgte und 523 die fast ganz christliche Stadt Nedschraan einnahm, in der er Tausende von Gläubigen teils enthaupten, teils verbrennen ließ. Manche Christen entflohen und suchten beim alexandrinischen Patriarchen, bei dem König von Abessinien oder auch in Konstantinopel Zuflucht und Hilfe. Der abessinische König Elesbaan und sein Feldherr Aretas leisteten den bedrängten Glaubensgenossen Beistand; die Juden unter Dunaan wurden 525 besiegt, und über 72 Jahre hatten die Homeriten in Jemen christliche Fürsten, die von Äthiopien abhängig waren. Unter Kaiser Justinian und König Abraham schrieb Bischof Gregentius von Tapharan, der auch eine Disputation mit einem Juden Herban verfaßte, die Gesetze der Homeriten nieder. Um 616 fiel Arabien größtenteils in die Gewalt des Perserkönigs Chosroes oder Chosru; aus Persien kam nun der Nestorianismus, von dem König gestützt, während auch der Monophysitismus sich Bahn brach. Die Christen, obschon an Zahl nicht unbeträchtlich — auch das südwestlich von Babylon gelegene Reich Hira hatte seit 580 christliche Fürsten —, konnten bei ihrer religiösen Spaltung dem mächtigen Andrang des Mohammedanismus, der auf den arabischen Volkscharakter berechnet war, keinen nachhaltigen Widerstand leisten⁵³.

Auch in China bildeten sich seit dem 7. Jahrhundert christliche Gemeinden. Im Jahre 636 brachte ein Priester Jaballah oder Olopuen die christliche Lehre in der Gestalt des Nestorianismus nach China, wo sie sich unter dem Schutze des Kaisers verbreitete. Darüber berichtet eine im Jahre 781 errichtete, 1625 bei Si-ngan-fu entdeckte syro-indische Inschrift⁵⁴.

⁵² Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 35 (Migne a. a. O. 86, 204). Was Theodor c. 58 (ebd. 212) von den Ἰουδαῖοι sagt (vgl. Niceph. Call., Hist. eccles. 16, 37), bezieht sich sicher auf die Homeriten. Brief des Simeon von Bet-Arscham, herausgeg. von Guidi (Acad. dei Lincei, Rom 1881). Vgl. Assemani, Bibl. orient. III, II, 592—598.

⁵³ Ioann. ep. As. bei Assemani a. a. O. I 359. Simon ep. Pers. bei Zachar., Hist. eccles. Assemani a. a. O. 364 f. Mai, Nova Coll. X, I, 376. Procop., De bello pers. I, 17 20. Acta S. Aretae (Boissonade, Anecdota gr. V, Paris 1833; Acta S. Boll., Oct. X 711 ff.). Rühle v. Lilienstern, Zur Gesch. der Araber vor Mohammed, Berlin 1836, Kap. 4. Vgl. Koran, Sure 85, V. 4. Gregentii Opp. bei Migne, Patr. gr. 86, 567—784. Unter Justin II. waren die Homeriten noch mit den Griechen befreundet. Theoph. Byz. bei Phot., Biblioth. cod. 64, S. 26. Über weitere Schicksale der Christen in Arabien vgl. Assemani a. a. O. III, II, 605. Über die Verfolgung des Dunaan: W. Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien: Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. XXXV, Leipzig 1881; Deramey, Les martyrs de Nedjran: Revue de l'hist. des relig. 1893, 14 ff. Labourt, Le christianisme dans l'empire Perse, Paris 1904 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclési.).

⁵⁴ Panthier, De l'authenticité de l'inscription Nestorienne de Si-ngan-fou relative à l'introduction de la religion chrét. en Chine dès le 7^e siècle, Paris 1857 (ebd. 1858 der Text mit latein. und französ. Übersetzung samt Faksimile). De Harlez, Le christianisme en Chine au 7^e siècle (La Controverse et le Contemporain, Nouv. sér. XV, Fasz. 1, S. 21 ff.). Histoire de Mar Jab-Alaha, Ausg. Bedjan², Paris 1895; ins Französische übersetzt von Chabot, ebd. 1895. Wissenschaftliche Ergebnisse der Reise des Grafen B. Széchenyi in Ostasien II, Budapest 1897, 435

Die Nubier und Blemmyer nahmen unter Justinian I. das Christentum an, aber in der Form des Monophysitismus. Der alexandrinische monophysitische Priester Julian kam, von der Kaiserin Theodora begünstigt, der vom Kaiser abgeordneten Gesandtschaft an den Fürsten der Nobaten zuvor und empfahl die von ihm Bekehrten, als er nach zwei Jahren wieder abreiste, dem Bischof Theodor von Philä. Kurz vor seinem Tode bestimmte der monophysitische Patriarch Theodosius einen gewissen Longinus zum Bischof der Nubier. Auf kaiserlichen Befehl drei Jahre zurückgehalten, entfloh er 570 mit zwei Sklaven zu dem Stamme der Nabatäer; hier wirkte er sechs Jahre, bis er zu einer Patriarchenwahl nach Alexandrien abreiste (576). Er war bei der von vielen Angehörigen der Sekte verworfenen Weihe des Patriarchen Theodor zugegen und hielt zu ihm trotz der ausgebrochenen Spaltung. Doch kehrte er wieder nach Nubien zurück, taufte 580 auch den Alodäerkönig, der schon früher von den Nabatäern Missionare verlangt hatte, und besaß bei ihm großen Einfluß; auch einige Julianisten (Aphthartodoketen) bekehrte er. Die christlichen Nubier blieben abhängig von den alexandrinischen Theodosianern und gebrauchten die griechische Kirchensprache. Aber diese monophysitischen Bekehrungen hatten keinen festen Bestand; bis zum Ende des 10. Jahrhunderts waren nur noch Trümmer von alten Kirchen übrig⁵⁵. Am meisten geschwächt wurde die Kirche im Orient durch die beständigen dogmatischen Kämpfe und die Bildung häretischer Nationalkirchen.

3. Der Monophysitismus im byzantinischen Reiche bis zur Regierung Kaiser Justinians I. (471—527.)

A. Acacius und das acacianische Schisma.

Der Widerstand weiter Kreise in Ägypten wie im antiochenischen Sprengel gegen das Konzil von Chalzedon und die Lehre von den zwei Naturen in Christus (oben S. 570—572) erhielt im Ausgang des 5. Jahrhunderts eine Stütze in den politischen Wirren. Auf Kaiser Leo I. († 474) war in Byzanz sein Enkel Leo II. gefolgt, und da dieser bald starb, dessen Vater Zeno († 491), Gemahl der Prinzessin Ariadne, der den Petrus Fullo begünstigte und das vielfach von Barbarenhorden schwer heimgesuchte Volk aufs härteste bedrückte. Dies benützte Basiliskus, Bruder der Witwe Leos I. Verina, und bemächtigte sich 476 des Thrones, während Zeno nach Isaurien entfloh. Der Tyrann suchte in dem Monophysitismus eine Stütze und ließ die Monophysiten Timotheus Ailurus und Petrus Fullo (s. oben S. 571) die Stühle von Alexandrien und Antiochien wieder einnehmen. Er war der

bis 495. Vgl. Allgemeine Missionszeitschr. XXXII (1905) 203 ff. P. Y. Lacki, The Nestorian monument in China, London 1916. Eine Nachbildung des sicher echten epigraphischen Denkmals im Lateranmuseum in Rom.

⁵⁵ Abulpharag. bei Assemani, Bibl. orient. II 330. Eutych., Annales II 387. Ioann. Eph., Hist. eccles. 4, 6 f. 49 f., Ausg. Schönfelder S. 141 f. 180 f. Olympiod. bei Phot., Biblioth. cod. 80. Die Nobaten erwähnt auch Kosmas Indikopleustes (Topogr. christ., bei Migne, Patr. gr. Bd. 88). Über die Bezirke im christlichen Nubien (Nuobadia, Alodia, Nakowia, Auxomitis) vgl. Le Quien, Oriens christ. II 599 659; Schönfelder a. a. O. 185 A. 1.

erste christliche Herrscher, der ein förmliches Glaubensedikt erließ. In seinem an Ailurus gerichteten und von diesem veranlaßten Zirkularschreiben (*Enkyklion*) befahl er, die drei ersten allgemeinen Synoden sollten allein Geltung haben, der Brief des Papstes Leo und die Akten von Chalzedon als Neuerungen anathematisiert und dem Feuer übergeben und dieses Religionsedikt sollte von allen Bischöfen unterschrieben werden. Die Monophysiten jubelten über den unerwarteten Sieg; 500 Bischöfe unterschrieben das Edikt, das eine Synode von Ephesus als „das göttliche und apostolische *Enkyklion*“ pries. In der Hauptstadt war der Patriarch *Acacius* (seit 471) schwankend und wollte schon das neue Glaubensgesetz feierlich verkünden. Aber die drohende und entschiedene Haltung des katholischen Volkes riß ihn in die Bewegung des allgemeinen Widerstandes fort, der von den Mönchen, besonders dem hochgeehrten Styliten Daniel, geleitet wurde. Er trat nun öffentlich für den bedrohten Glauben auf und ließ zum Zeichen der Trauer den Altar und seinen Thron schwarz verhüllen. Basiliskus widerstand anfangs dem Ansinnen der Mönche, das verhaßte Edikt aufzuheben; aber bei der allgemeinen, durch eine große Feuersbrunst gesteigerten Aufregung, bei der Erbitterung des Volkes gegen seine Tyrannei und bei dem in seiner Umgebung lauernnden Verrate entschloß er sich zum Nachgeben, zumal da der gestürzte Zeno von Isaurien her gegen ihn heranzog. Er widerrief sein Edikt durch ein neues — *Anti-Enkyklion* —; das den Nestorius und Eutyches gleichmäßig verurteilte, und suchte die Freundschaft des Acacius und der Mönche (477). Bald darauf gelangte Zeno wieder auf den Thron und ließ den Basiliskus in Kappadozien samt seiner Familie ermorden. Der Sturz des Tyrannen galt als Sieg der Orthodoxie und verschaffte dem Acacius großes Ansehen im Orient, so daß auch die kleinasiatischen Bischöfe, die vorher den Basiliskus zu seiner Absetzung ermuntert hatten, sich jetzt vor ihm demütigten und ihr Benehmen mit dem erlittenen Zwange entschuldigten⁵⁶. Mehr als Acacius hatten die Äbte und Priester der Hauptstadt zu diesem Siege beigetragen, die sich eng an Papst Simplicius angeschlossen hatten, der seinerseits alles aufbot, den katholischen Glauben aufrechtzuerhalten⁵⁷.

⁵⁶ Theodor. *Lect.*, *Hist. eccles.* I, 13 27—36. Evagr., *Hist. eccles.* 2, 17; 3, 1—8. Candid. *Isaur.* bei Phot., *Biblioth. cod.* 79. Cyrill. *Scythopol.*, *Vita S. Euthym.* c. 113. Acta *S. Daniel.* c. 41 f., bei Surius, *De prob. vitis Sanct.* II. Dec. Theophan., *Chronogr.*, Bonner Ausg. S. 185 f. Gelas., *Brevic. hist. Eutych.* c. 4—6, ed. Thiel S. 514 f. Simplic., *Ep.* 2—5, S. 177—189. Hefele, *Konziliengesch.* II² 564 ff. 601 ff. Das *ἐγκύκλιον* bei Evagr. a. a. O. 3, 4, das *ἀντιἐγκύκλιον* ebd. c. 7.

⁵⁷ Papst Simplicius trat in mehreren Schreiben energisch ein für die Verteidigung des Chalcedonense und hob entschieden die Autorität seines Stuhles hervor: *Ep.* 2 vom 9. Januar 476 an Acacius c. 2, ed. Thiel S. 178; *Ep.* 3 vom 10. Januar an Basiliskus c. 5, S. 182: „Perstat in successoribus suis haec et eadem apostolicae norma doctrinae, cui Dominus curam totius ovilis iniunxit, cui se usque in finem saeculi minime defuturum, cui portas inferi numquam praevalituras esse promisit,

Nach seiner Wiedereinsetzung suchte Zeno anfänglich die Gunst der entschiedenen Katholiken zu erwerben und reichte dem Papst ein tadelloses Glaubensbekenntnis ein mit dem Versprechen, daß er die Definition von Chalzedon nicht antasten lassen und den Umrissen der Häretiker ein Ziel setzen werde. Simplicius wünschte ihm (9. Oktober 477) zu der wiedererlangten Herrschaft Glück und mahnte ihn, den Sieg Gott zuzuschreiben, der damit der Kirche ihre Freiheit wiedergeben wolle, und den geäußerten Gesinnungen treu zu bleiben. Zeno widerrief die „schädlichen Anordnungen und gottlosen Pragmatiken“ des Basiliskus, verbannte den Petrus Fullo von Antiochien und ließ den Salophakialos in Alexandrien wieder einsetzen; den hochbetagten Ailurus ließ er, in Erwartung seines baldigen Todes, in Ruhe, und dieser starb denn auch am 31. Juli 477⁵⁸. Dem Salophakialos, der den Namen des Dioskorus hatte rezitieren lassen, weshalb er dem Papste Genugtuung leisten mußte⁵⁹, stellten die alexandrinischen Monophysiten den Petrus Mongus (den Heiseren) entgegen, der an allen Verbrechen des Ailurus als dessen Erzdiakon teilgenommen hatte⁶⁰. Auf Andringen des Papstes und der Rechtgläubigen des Orients verfügte Zeno Absetzung und Verbannung des Eindringlings, der sich aber trotzdem verborgen in Alexandrien aufhielt. Aus Furcht, die dort mächtigen Dioskoriten zu reizen, brauchte man gegen ihn keine Gewalt, und der milde Salophakialos wußte selbst manche Monophysiten zu gewinnen. Noch bewies sich Acacius eifrig gegen Mongus, Fullo und andere Häretiker; er erwirkte deren Verurteilung in Rom, und der Papst delegierte ihn in dieser Angelegenheit zu seiner Stellvertretung⁶¹. Kaum schien die alexandrinische Kirche einigermaßen beruhigt, so brach in Antiochien ein neuer Sturm aus. Hier hatte nach Vertreibung des Petrus Fullo Johannes Kodonatus, bisher Bischof von Apamea, den Patriarchenstuhl eingenommen, der von jenem geweiht war und deshalb schon nach drei Monaten abgesetzt wurde (478). Gegen seinen als

cuius sententia quae ligarentur in terris, solvi testatus est non posse nec in coelis.“ Vgl. Ep. 4, S. 184. — Gelas., Ep. 26 ad Episc. Dard. (495) c. 8, ed. Thiel S. 404: „Si Basiliscus tyrannus et haereticus scriptis Apostolicae Sedis vehementer infractus est et a plurimis revocatus excessibus, quanto magis legitimus Imperator, qui se catholicum videri volebat, poterat . . . mitigari etc.“

⁵⁸ Evagr., Hist. eccles. 3, 8. Simplic., Ep. 6 7 (Oct. 477), ed. Thiel S. 188 f. Acac., Ep. ad Simplic. (478), ebd.; Ep. 8, S. 193—195.

⁵⁹ An Acacius schrieb der Papst am 13. März 478, Salophakialos solle gemahnt werden, die Makel zu tilgen, die er sich zuzog, „quando ei, ut damnati Dioscori nomen inter altaria recitaretur, extortum est“. Daß Salophakialos Legaten und Briefe zur Satisfaktion nach Rom sandte und auch reumütige Bekenntnisse und Begnadigungsgesuche dahin abschickte, sagt Simplicius (Ep. 11 ad Acac., ed. Thiel S. 167—199), was nach Gelas., Ep. 1, c. 8, S. 292 auch sonst üblich war.

⁶⁰ Über Petrus Mongus vgl. Evagr. a. a. O. 3, 11. Liberat., Breviar. causae Nestor. et Eutychian. c. 16. Theophan., Chronogr. S. 194. Simplic., Ep. 10 bis 13, S. 196 f. Gelas., Breviar. hist. Eutych. c. 7 8, S. 516 f.

⁶¹ Simplic., Ep. 18, ed. Thiel S. 206 f. Gelas., Ep. 10, c. 5, S. 344; Ep. 26, c. 13, S. 410.

Dyophysiten des Nestorianismus beschuldigten Nachfolger Stephan II. empörten sich 479 die Monophysiten, töteten ihn und warfen die Leiche in den Orontes, worauf Acacius Stephan III. und nach dessen Tod den Kalendion für Antiochien weihte. Papst Simplicius, der vom Kaiser die Bestrafung der Mörder Stephans II. verlangte, ließ die mit dem Drange der Umstände entschuldigten Übergriffe des Acacius nicht ungerügt, gab aber doch die nötigen Dispensationen. Immer mehr zeigte sich aber die Grundsatzlosigkeit des ehrgeizigen Byzantiners; sein Eifer gegen die Monophysiten erkalte, ja er schloß sich diesen immer mehr an⁶².

Als 481 Timotheus Salophakialos gestorben war, wählten die Monophysiten in Alexandrien abermals ihren Petrus Mongus, die Katholiken aber den Großökonom Johannes Talaja. Dieser hatte, als früherer Gesandter Alexandriens in Konstantinopel, den Stolz des Acacius beleidigt, sandte ihm nicht rasch genug die Anzeige seiner Wahl und ward von ihm beim Kaiser mehrfach (auch des Meineids und der Bestechung) beschuldigt⁶³. Der gewandte Petrus Mongus kam selbst nach Konstantinopel, gewann den Acacius und stellte dem Kaiser vor, es sei die größte Gefahr für seine Herrschaft in Ägypten, wenn man einen mißliebigen Patriarchen dort einsetzen wolle. Acacius und Mongus verständigten sich über ein Religionsgesetz, worin das Gemeinsame aller Bekenntnisse enthalten sein sollte, und ließen es durch den willfährigen Kaiser unter dem Namen Henotikon (Unionsformel) noch 482 bestätigen. Als Glaubensnormen sollten das nicänische Symbolum mit dem Zusatz von Konstantinopel, die zwölf Kapitel des Cyrill und die Beschlüsse von Ephesus gelten, Nestorius und Eutyches verdammt sein, letzterer als Vertreter des Doketismus; von Christus ward nur gesagt, er sei „Eines, und nicht zwei“, Wunder und Leiden seien auf den einen Christus zu beziehen. Die Definition der „zwei Naturen“ war ganz übergangen und alle entgegenstehenden Ansichten, mochten sie zu Chalzedon oder sonst auf einer Synode festgestellt sein, wurden anathematisiert. Auch ward ausgesprochen: einer von der Trinität, Gott der Logos, sei Fleisch geworden. Dieses kaiserliche

⁶² Simplic., Ep. 15—17, S. 202—207. Liberat. a. a. O. c. 18. Evagr. a. a. O. 3, 8 f. Theophan. a. a. O. S. 187 f. 194 f. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 1 46. Vgl. Hergenröther, Photius I 114—119; Gelas., Brev. hist. Eutych. c. 12, S. 517 f. Acacius machte nachher den Johannes Kodonatus zum Erzbischof von Tyrus. Vgl. Felix III. (490), Ep. 15, ed. Thiel S. 272; Ep. 17, S. 276.

⁶³ Salophakialos sandte den Talaja an den Kaiser mit der Bitte, daß ihm für den Fall seines Todes ein katholischer Nachfolger gegeben werde, was dieser auch zusicherte. Zeno lobte den Talaja, in dem man schon den zukünftigen alexandrinischen Patriarchen sah. Vgl. Gelas. a. a. O. c. 9, S. 515. Vgl. auch Evagr. a. a. O. 3, 12; Felix III., Ep. 1, n. 10; Ep. 2, n. 4. Acacius hatte von ihm als Priester erklärt, er sei „dignus, cui maiora committerentur“ (Gelas., Ep. 1, c. 3, S. 289). Die Anklagen gegen ihn bei Zachar. Rhet. bei Evagr. a. a. O. 3, 12. Liberat. a. a. O. c. 17. Theophan. a. a. O. S. 119. Niceph. Call., Hist. eccles. 16, 11.

Glaubensedikt⁶⁴, zunächst an die Alexandriner gerichtet, sollte die Grundlage eines allgemeinen Kirchenfriedens sein und daher überall unterschrieben werden, Monophysiten und Dyophysiten sollten sich auf dieser Grundlage bei sonstigen Unterscheidungslehren zu einer Gemeinschaft vereinigen. Aber abgesehen davon, daß eine äußere, erzwungene Vereinigung nichts nützen konnte, wurde die Spaltung dadurch nur vermehrt; statt zwei gab es vier Parteien. Die strengen Monophysiten, die auf der Verwerfung des Chalcedonense bestanden, wie die aufrichtigen Katholiken, die Verteidiger der Definition von Chalcedon, mußten das Henotikon verwerfen, während die fügsamen unter beiden Teilen deshalb doch noch nicht kirchlich vereinigt waren. Acacius und Petrus Mongus, der dafür als Patriarch von Alexandrien anerkannt wurde, unterschrieben zuerst, dann Petrus Fullo, der an Stelle des aus politischen Gründen abgesetzten Kalendion wieder nach Antiochien kam, Martyrius von Jerusalem und andere Bischöfe, viele nur aus Furcht vor dem Kaiser. In Alexandrien führte Petrus Mongus scheinbar die Union durch; aber viele Monophysiten trennten sich von ihm, Akephaler (Hauptlose) genannt, die in Timotheus Ailurus den letzten rechtmäßigen Patriarchen von Alexandrien erkannten⁶⁵. Durch die weltliche Gewalt wurden viele katholische Bischöfe wegen Nichtannahme des Henotikon vertrieben, vor allen Johannes Talaja. Im griechischen Reiche schien jetzt immer mehr der gemäßigte Monophysitismus, der den Eutyches und den Dyophysitismus verwarf, die Herrschaft erlangen zu sollen.

Papst Simplicius hatte den Johannes Talaja bestätigen wollen; da ihn aber der Kaiser des Meineids beschuldigte und die Anerkennung des Mongus verlangte, hielt er mit der Bestätigung des ersteren zurück, widersetzte sich aber entschieden der Erhebung des letzteren. Acacius, der diesen einst als Irrlehrer verabscheut hatte, suchte jetzt mit List und Zwang die Bischöfe des Orients zur Gemeinschaft mit ihm zu bringen und auch über das allzu offene Hervortreten seiner Irrlehre einen Schleier zu werfen. Dem Papst gab er längere Zeit keine Nachricht, so daß sich Simplicius mit scharfem Tadel über sein Stillschweigen äußerte⁶⁶. Nun kam Johannes Talaja selbst als Flüchtling 483 nach Rom und brachte seine Klage vor den neuerwählten Papst

⁶⁴ Evagr. a. a. O. 3, 14. S. darüber Facundus Herm., Pro defensione trium capit. 12, 4. Theophan. a. a. O. S. 202. Auf dieses Edikt bezieht sich wohl die Klage bei Gelas., Ep. 43, ed. Thiel S. 478: Sie haben die Lehren der Apostel abgeworfen und brüsten sich mit den Lehren der Laien (λαϊκῶν διδάγμασιν).

⁶⁵ Eustath. mon., Ep. ad Timoth. Scholast. (Mai, Nova Coll. VII, 1, 277).

⁶⁶ Simplic., Ep. 18 19, S. 208—213; Ep. 20 ad Acac. (6. Nov. 482), S. 213. Nach Gelas., Brev. hist. Eutych. c. 10, S. 516 f. sandte Talaja den Priester Isidor und den Diakon Petrus nach Rom; aber durch Uranius erhielt der Papst eine „sacra“ des Kaisers, wodurch er „ab episcopatus illius confirmatione suspensus est“. Den Kaiser aber beleidigte die Weigerung der Anerkennung des Mongus. Liberat., Breviar. causae Nestor. et Eutychian. c. 18. Evagr., Hist. eccles. 3, 15. Gelas. a. a. O. c. 11.

Felix III. (richtiger II., 483—492), an den sich auch die rechtgläubigen Mönche der Kaiserstadt und viele vertriebene Bischöfe wandten. Felix beschloß, mit aller Entschiedenheit für den Glauben und für die Verfolgten einzustehen und vom Kaiser die Ausweisung des Mongus aus Alexandrien zu verlangen. Als Legaten sandte er nach Konstantinopel die Bischöfe Vitalis und Misenus, die zugleich den Acacius zur Verantwortung über die Klagen des Talaja auf eine römische Synode vorladen sollten; den Legaten sandte er nachher die Weisung zu, mit dem eifrigen Abte der treu chalzedonensisch gesinnten Akoimeten, Cyrillus, sich ins Einvernehmen zu setzen. Aber die Gesandten wurden am griechischen Hofe mit List und Gewalt zu einem dem Petrus Mongus günstigen Urteile und zur Untreue gegen ihre Aufträge verleitet. Daher untersuchte Felix auf einer Synode von 67 Bischöfen im Juli 484 die ganze Sache. Er verwarf das Urteil der Legaten, entsetzte sie ihrer Ämter, erneuerte die Verurteilung des Mongus und sprach auch über den nochmals vergeblich ermahnten Acacius Bann und Absetzung aus. Beim Kaiser beschwerte er sich über die Mißhandlung seiner Gesandten, erklärte ihm, er habe die Wahl zwischen der Gemeinschaft des Apostels Petrus und der des Häretikers Mongus, und erinnerte ihn an die Schranken der weltlichen Gewalt. Im Oktober 485 wurde das Urteil gegen Acacius und Mongus erneuert und zugleich die Absetzung über Petrus Fullo ausgesprochen. Der Papst mußte es erleben, daß der nach Byzanz mit seinen Briefen gesandte Defensor Tutus, allerdings erst nachdem er den größten Teil seiner Aufträge vollzogen und das Urteil gegen Acacius in sichere Hände gebracht hatte, sich zur Untreue verleiten ließ, daher auch ihn beständige Absetzung traf⁶⁷.

Acacius nahm das päpstliche Schreiben nicht an; ein Mönch wagte es, ihm dieses an den Mantel zu heften, als er eben in der Kirche zum Opfer ging, eine Kühnheit, die ihm das Leben kostete und seinen Mitbrüdern schwere Verfolgung zuzog. Er strich den Namen des Papstes aus den Kirchenbüchern, verfolgte dessen Anhänger und bot mit der Macht des Kaisers allen Angriffen Trotz. So entstand eine Spaltung zwischen Alt- und Neu-Rom, die 35 Jahre (484—519) andauerte. Als Acacius 489 starb, suchte sein Nachfolger Flavita (Fravitas) Roms Anerkennung nach, trat aber auch mit Petrus Mongus in Verbindung. Der päpstliche Stuhl forderte die Beseitigung der Namen des Acacius und des Mongus aus den Kirchenbüchern; Flavita, seinem Vorgänger gleichgesinnt, starb jedoch schon nach drei Monaten. Sein Nachfolger Euphemius (490—496) erkannte zwar die Synode von Chalzedon an, nahm den Namen des Papstes in die Kirchenbücher

⁶⁷ Felix III., Ep. 1—4 10 12 13, ed. Thiel S. 222 ff. Evagr. a. a. O. 3, 18—21. Liberat. a. a. O. Theophan., Chronogr. S. 204—207. Gelas. a. a. O. c. 13, S. 518 f. Mansi, Conc. Coll. VII 1053 1065 f. Thiel, Epist. Rom. Pont. 247 f. Hefele, Konziliengesch. II² 616 ff. Hergenröther, Photius I 121 ff.

wieder auf und entsagte der Gemeinschaft des Mongus. Allein er weigerte sich, die Namen seiner beiden Vorgänger, die offenbar Begünstiger der Häresie gewesen waren, aus den Diptychen zu streichen, auf welcher Forderung der Römische Stuhl bestand⁶⁸. Petrus Mongus starb 490, Kaiser Zeno im folgenden Jahre. Sein Nachfolger Kaiser Anastasius (491—518), durch die Kaiserin Ariadne erhoben, war persönlich sehr religiös; aber er wollte des äußern Friedens wegen das Henotikon nicht fallen lassen und begünstigte die Monophysiten in vielfacher Weise, obschon er bei seiner Krönung die Aufrechterhaltung der Beschlüsse von Chalzedon versprochen hatte⁶⁹. In Rom folgte auf Felix Papst Gelasius (492—496), der schon im römischen Klerus Treffliches gewirkt hatte. Er hielt mit ruhiger Konsequenz die unerläßlichen Forderungen der Gemeinschaft seines Stuhles aufrecht und entkräftete in seinen Schreiben, gleich seinen Vorgängern, alle dagegen versuchten Ausflüchte der Byzantiner.

In der Korrespondenz aus Byzanz wurde vonseiten des griechischen Hofes und der Verteidiger des Acacius geltend gemacht: Acacius hat sich nicht wie Eutyches gegen den Glauben erhoben, ist kein Häretiker im eigentlichen Sinne, ihn trifft höchstens der Tadel der Gemeinschaft mit Petrus Mongus. Aber letzterer hat sich gebessert, ward von dem gutkatholischen Kaiser aufgenommen, vom alexandrinischen Volke stürmisch verlangt, so daß seine Anerkennung unvermeidlich war, die ja nicht gegen den Glauben verstieß. Jedenfalls hat Acacius nicht anders handeln können, da der Kaiser drängte, ja alles selbst anordnete und durch eine andere Haltung größeres Unglück entstanden wäre. Felix II. (III.) hat ihn auf unkanonische Weise verurteilt, da der Patriarch von Neu-Rom nicht ohne eine allgemeine oder speziell hierzu berufene Synode verurteilt werden durfte. Dazu hat der Römische Stuhl in unchristlicher Weise dem Acacius für immer alle Verzeihung versagt und trat seinen katholisch gesinnten Nachfolgern feindselig entgegen. Er hat endlich durch seine Hartnäckigkeit die Sache der ganzen Kirche gefährdet, seine eigenen Vorrechte benachteiligt, die höchste Arroganz gezeigt, den Interessen des Reiches keine Rechnung getragen und die hochgehaltene Synode von Chalzedon mißachtet, indem er die von ihr (can. 28) dem Bischof der Kaiserstadt zugetheilten Prärogativen verkannte.

Es war den Päpsten nicht schwer, diese Einreden zu widerlegen. Es ist schlimmer, mit voller Kenntnis der Wahrheit Gemeinschaft mit ihren Gegnern zu halten, als die Wahrheit nicht zu erkennen. Acacius hatte selbst den Petrus Mongus für einen Häretiker erklärt und ihn samt seinen Anhängern verurteilt; die gleiche Verurteilung zog er sich selber zu durch die Gemein-

⁶⁸ Liberat. a. a. O. c. 18. Theophan. a. a. O. S. 205 f. Evagr. a. a. O. 3, 28 f. Basil. Ciliخ bei Niceph. Call., Hist. eccles. 16, 17. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 6 37. Felix III., Ep. 14 ad Flav., ed. Thiel S. 216 f.; Ep. 15 ad Zenon., S. 270 f.; Ep. 16 17, S. 273—277. Über das Schreiben des Euphemius vgl. Gelas., Ep. 3, S. 312 f. Mansi a. a. O. VIII 5.

⁶⁹ Kaiser Anastasius beschwerte sich darüber, daß ihn die Päpste mit dem Banne belegt hätten. Der Bann traf ihn implicite mit den „sequaces Acacii“. Gelas., Ep. 10 ad Faust. c. 1, S. 342. Symmach., Apol. ep. 10, c. 1, ed. Thiel S. 700 704 f. Rose, Die byzantinische Kirchenpolitik unter Kaiser Anastasius I. (Progr.). Wohlau 1888.

schaft mit Verurteilten und er starb außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft⁷⁰. Auch angenommen, Petrus Mongus hätte sich gebessert, so war dies noch kein Grund, ihn auf den Stuhl von Alexandrien zu erheben; dann verdiente er wohl Vergebung, aber nicht eine neue Auszeichnung, zumal da er von Häretikern die Weihe erhielt, keineswegs aber, wie behauptet wird, von dem katholischen Timotheus, der in seinem Leben nie mit ihm Gemeinschaft hielt. Daß sich aber Petrus in Wirklichkeit nicht gebessert hat, beweist sowohl seine fortwährende Gemeinschaft mit offenbaren Irrlehrern als auch die Lehre seiner Schüler, von denen viele nach Rom kamen. Sagt man, der Kaiser habe ihn aufgenommen, der doch katholisch sei, so ist dies eine Beleidigung des Kaisers, da es ein Angriff gegen den katholischen Glauben wäre, den Kaiser schwer bloßstellen und dessen früheren Worten (im Briefe an Simplicius 477) widersprechen würde. Die Behauptung wird durch dessen Äußerungen widerlegt, er habe alles nur nach dem Rate des Acacius getan. Dann entsteht die Frage: Nach welchen Regeln konnte der Kaiser dies tun? Nimmermehr stand dies der weltlichen Gewalt zu. Petrus Mongus konnte aber aus doppeltem Grunde nicht absolviert werden: wegen Mangels an Befugnis, denn der Niedere konnte den Höheren nicht lossprechen, der Apostolische Stuhl konnte es allein; wegen Mangels an Disposition, da er in dem Irrtum ohne Reue beharrte. Was das stürmische Verlangen des alexandrinischen Volkes, d. i. der dortigen Monophysiten, betrifft, so konnte dies unmöglich maßgebend sein⁷¹. Es ist unwahr, daß Acacius vom Kaiser zu seinem Schritte getrieben ward; vielmehr hat er den Kaiser dazu gebracht und ihn in allem geleitet. Wäre aber auch vom Kaiser eine solche Nötigung ausgegangen, so hätte er mit bischöflicher Pflichttreue widerstehen sollen, wie er es einst unter Basiliskus getan hatte; er hätte lieber das Äußerste erdulden müssen, als die Reinheit des Glaubens preisgeben. Auch die Gefahr eines Aufruhrs konnte nicht maßgebend sein; die Katholiken haben keinen solchen erregt, den von Häretikern etwa erregten konnte die Staatsgewalt unterdrücken; nie aber durfte man aus Nachsicht gegen wahnsinnige Verkehrtheit die Kirche zerreißen, die Religion gefährden lassen⁷². Acacius war schon durch die Synode von Chalzedon verurteilt; es hätte eigentlich gar keiner neuen Synode bedurft, und jeder Bischof wäre berechtigt gewesen, ihn für exkommuniziert zu erklären. Sodann hat Acacius den Johannes Talaja von Alexandrien und den Kalendion von Antiochien ohne Synode abgesetzt und vertrieben; war ihm das erlaubt, warum sollte ein Gleiches nicht dem Inhaber des ersten Stuhles zustehen? Ferner können nach den Kanones Appellationen aus der ganzen Kirche an den Römischen Stuhl gebracht werden, von seinem Urteil aber ist keine Appellation zulässig; auch andere Bischöfe sind durch den Papst allein abgesetzt worden, und nur das von ihm Genehmigte hat in der Kirche Gültigkeit. Die Berufung einer allgemeinen Synode unter Teilnahme der orientalischen Bischöfe war nicht möglich, weil eine solche mit den vertriebenen katholischen Prä-

⁷⁰ Felix III., Ep. 2, c. 6 8, S. 236 238. Gelas., Ep. 1, c. 11 21 28 30, S. 293 299 303; Ep. 12, S. 355 f.; Ep. 18, c. 5, S. 385; Ep. 26, c. 3 4 7 14, S. 388 f. 403 412.

⁷¹ Felix III., Ep. 14, c. 3, S. 268. Gelas., Ep. 1, c. 6—8 13 14—17 18 23, S. 290 ff.; Ep. 26, c. 5, S. 399; Ep. 27, c. 4—6, S. 426 f.

⁷² Gelas., Ep. 1, c. 10 12 22 23 25 37, S. 292 f. 299 f. 308; Ep. 26, c. 8 10, S. 404 408.

laten nicht gehalten werden konnte, mit den häretischen Eindringlingen aber, die auch die Stühle von Alexandrien und Antiochien innehatten, ganz undenkbar war. Papst Felix wählte die Form, die unter den gegebenen Umständen die entsprechende war: er versammelte die anwesenden Bischöfe und sprach mit ihnen die Verurteilung aus⁷³. Niemals war für den Fall der Umkehr und der Reue die Verzeihung ausgeschlossen; aber Acacius starb ohne je eine Genugtuung gegeben zu haben; die Gesinnung seiner Nachfolger erhellt aus ihrem Festhalten an seinem Andenken⁷⁴. In Sachen des Glaubens ist Festigkeit ohne Rücksicht auf irdische Vorteile geboten. Hätte sich der Papst zum Mitschuldigen des Acacius gemacht, so würde er der Hilfe bedürfen, keine zu leisten vermögen. Wäre es einmal gestattet, mit den verurteilten Monophysiten Gemeinschaft zu halten, so wäre es ebenso erlaubt, mit Arianern und andern Ketzern sie zu pflegen, es wäre die größte Befleckung der Kirche gegeben. Sagt man, die Synode von Chalzedon sei entweder ganz anzunehmen oder ganz zu verwerfen, so vergißt man, daß sie in den Glaubensbestimmungen und in dem, wofür sie der Apostolische Stuhl gehalten wissen wollte, sicher volle Autorität hat, eine solche jedoch nicht darin besitzt, was durch ungerechtfertigte Überhebung dort vorgebracht ward, aber keine Rechtskraft erlangt hat. Man vergißt weiter, daß nicht alles in den Akten der Synoden gleiche Geltung besitzt, wie auch nicht alles in der Schrift Enthaltene zu befolgen ist (Gal 2, 12 13), während sogar manches in häretischen Schriften wahr und unverwerflich ist (1 Thess 5, 21). Daß man den Heiligen Stuhl deshalb schmäht, zeigt nur die Hitze des Fieberkranken, der gegen den Arzt sich sträubt⁷⁵. Das Urteil des Stuhles Petri verliert seine Kraft nicht, mögen auch die Verurteilten sich nicht fügen; sie sind besiegt, gleichwie auch der Satan besiegt ist, wenn er auch ferner noch wütet⁷⁶.

Die Unterhandlungen des byzantinischen Patriarchen Euphemius mit Papst Gelasius brachten keine Lösung, wie auch der Papst vergebens den Kaiser Anastasius zu gewinnen suchte. Dieser ließ seinen Patriarchen durch Hofbischöfe absetzen und verbannen; an dessen Stelle erhob er 496 Macedonius II., der ebenfalls das Heno-

⁷³ Gelas., Ep. I, c. 1, S. 288; Ep. 10, c. 3, S. 343; Ep. 26, c. 5 6 9 12, S. 400 f. 416 f.; Ep. 27, c. 2, S. 424. Das Synodaldekret hatte Papst Felix nach altem Brauche und behufs sicherer Beförderung allein unterschrieben; hätte er es alle Bischöfe unterschreiben lassen, so hätten es nach der herrschenden Praxis wenigstens zwei Bischöfe überbringen müssen, was damals gefährvoll schien. Conc. Rom. (485), ed. Thiel S. 255, ep. 11, worin auch die Stellung des Papstes auf der römischen Synode angegeben ist.

⁷⁴ Gelas., Tractatus 4, c. 6, S. 562—564. Felix III., Ep. 14 ad Flav., c. 4, S. 269. Vgl. Ep. 10, c. 2, S. 342. Gegen die Behauptung: „Acacium veniam postulas et nos (Rom. Pont.) exstitisse difficiles“, wird Gelas., Comm. ad Faust. ep. 10, c. 7, S. 346, als Zeuge der Bruder des Faustus, der Senator Andromachus, angeführt, der vergebens sich bei Acacius bemühte, und gezeigt, daß an diesem sich keine Spur von reumütiger Gesinnung entdecken ließ.

⁷⁵ Felix III., Ep. 14 ad Flav., c. 3, S. 267; Ep. 15 ad Zenob., c. 5, S. 273; Ep. 2 ad Acac. (483), S. 237. Am besten Gelas., Ep. I, c. 32—34 41, S. 305 f.; Ep. 7, c. 8, S. 336 f.; Tract. 4, c. 1 2, S. 557 f.; Ep. 10, c. 9, S. 347; Ep. 12 ad Anastas., S. 358.

⁷⁶ Felix III., Ep. 11, c. 5, S. 257. Symmach., Ep. 10, c. 13, S. 706 f.

tikon unterschreiben mußte. Papst Anastasius II. (496—498) bat den Kaiser durch Briefe und Gesandte, den Stuhl Petri in seinen Rechten zu achten und nicht zu gestatten, daß wegen eines rechtmäßig verurteilten Verstorbenen die kirchliche Einheit zerrissen werde. Er bestand gleich seinen Vorgängern auf der Beseitigung des Namens des Acacius aus den Diptychen, erkannte aber die von ihm gespendeten Taufen und Weihen als gültig an und forderte Beseitigung der Glaubens-tyrannie und Wiederherstellung des katholischen Glaubens in Alexandrien. Aber der nun ganz dem Monophysitismus zugewandte Kaiser hielt die Gesandten höflich hin und erfüllte keinen der geäußerten Wünsche. Er suchte das Henotikon sogar dem Römischen Stuhle aufzudrängen und 498, bei der Wahl des Papstes Symmachus (498 bis 514), Einfluß auf die Papstwahl zu gewinnen, was ihm jedoch mißlang⁷⁷.

Damals erhielt die monophysitische Partei zwei gewandte Führer an Philoxenus (Xenaja) aus Tahal in Persien und dem Mönche Severus aus Sozopolis in Pisidien⁷⁸. Philoxenus, an der Schule in Nisibis gebildet, hatte den Nestorianismus in Persien bekämpft, war dann 485 von Petrus Fullo von Antiochien († 488) zum Bischof von Mabug (Hierapolis) in Syrien geweiht worden. Er geriet mit Flavian II., der nach dem häretischen Palladius Patriarch von Antiochien geworden war (498), in Streit, weil dieser die Lehre von zwei Naturen nicht verwerfen wollte, und setzte, nachdem er ganz Syrien gegen ihn aufgeregt hatte, dessen Absetzung durch. In seinen zahlreichen Schriften verteidigte er die Lehre der Monophysiten und trat fanatisch gegen die Anhänger des Konzils von Chalzedon auf. Im Jahre 512 wurde unter seiner Führung auf der monophysitischen Synode von Laodicea Flavian von Antiochien abgesetzt und an dessen Stelle sein Gesinnungsgenosse Severus auf den Patriarchenstuhl erhoben. Severus, früher Sachwalter, dann zu Tripolis in Phönizien getauft und durch seinen Freund Zacharias Rhetor für das asketische Leben gewonnen, kam um 509 mit vielen monophysitischen Mönchen in die Hauptstadt, fand die Gunst des Kaisers und sann darauf, den dortigen Patriarchen Macedonius zu stürzen. Von diesem forderte Kaiser Anastasius, er solle die Synode von Chalzedon anathematisieren; Macedonius erklärte, ohne eine ökumenische Synode unter dem Vorsitze des Papstes könne hierin nichts geschehen. Severus suchte mit Billigung des Kaisers den monophysitischen Zusatz zum Trishagion (S. 572) beim Gottesdienst einzuführen. Darüber brach ein Aufstand aus, der den Kaiser bewog, dem Macedo-

⁷⁷ Gelas., Ep. 3 10 12, S. 312 f. 341 f. 349 f. Evagr., Hist. eccles. 3, 31 f. Cyrill. Scythop., Vita S. Sabae c. 69 f. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 9 f. 17 f. Theophan., Chronogr. S. 215 f. Anastas. II., Ep. 1 ad Anastas. S. 615 f. Die Nachsicht für die von Acacius Getauften und Geweihten hatten schon Felix (Ep. 14, c. 4, S. 269) und Gelasius (Ep. 3, c. 12, S. 315 357) ausgesprochen.

⁷⁸ Über Xenaja und Severus vgl. Evagr. a. a. O. 3, 32 33. Theophan. a. a. O. S. 230 233. Über die Schriften des Philoxenus vgl. Baumstark, Gesch. der syrischen Literatur 141—144.

nus beruhigende Zusagen zu machen. Allein nach Beseitigung der Gefahr ließ er ihn doch 511 durch seine Hofbischöfe absetzen und gab ihm den geschmeidigen Timotheus zum Nachfolger, der die Anhänger seines Vorgängers grausam verfolgte⁷⁹. Schon sollte das Konzil von Chalzedon durch eine Synode in Sidon (511—512) abgeschafft werden, aber Flavian von Antiochien und Elias von Jerusalem vereitelten den Plan. Diese wurden deshalb durch die Monophysiten von ihren Stühlen vertrieben; den Sitz von Antiochien nahm Severus ein, den von Jerusalem Johannes, Bischof von Sebaste, der sich jedoch gegen Severus aussprach. Hilfesuchend wandten sich viele orientalische Bischöfe unter Vorlage eines Glaubensbekenntnisses an Papst Symmachus, der ausführlich dem Kaiser auf seine bitteren Schmähungen geantwortet hatte und die Rechte der Kirche nachdrücklich vertrat. Er warnte auch 512 den Klerus von Illyrien vor der Gemeinschaft mit den Häretikern. Aber alle Anstrengungen des Papstes, in dem tieferschütterten Orient den kirchlichen Frieden wiederherzustellen, waren vergeblich⁸⁰.

Der Feldherr Vitalianus nahm 514 die Mißhandlung der Kirche zum Vorwand seiner Empörung, die ein förmlicher Religionskrieg zu werden drohte. Nach der Gefangennahme der kaiserlichen Feldherren rückte er mit seinem Heere vor Byzanz. Anastasius mußte um Frieden bitten und eidlich die Zurückberufung der verbannten Bischöfe, die Aufrechterhaltung des katholischen Glaubens und die Versammlung eines ökumenischen Konzils in Heraklea unter Vorsitz des Papstes versprechen. Jetzt wandte sich Anastasius an Papst Hormisdas (514—523) in verbindlichen Schreiben und trat mit ihm in Unterhandlungen, die er aber in die Länge zu ziehen suchte, da es ihm mit der Sache nicht Ernst war. Sobald er sich völlig sicher glaubte, änderte er seine Sprache und sein Benehmen gegen den Römischen Stuhl und gebot den 200 bereits zu Heraklea für die Synode versammelten Bischöfen, wieder auseinander zu gehen. Als sein Versuch, die päpstlichen Gesandten zu bestechen, mißlungen war, entließ er sie schimpflich und erklärte dem Papst 517 in einem herben Briefe, er stehe von seinen

⁷⁹ Erklärung des Macedonius II.: χωρίς οἰκουμενικῆς συνόδου ἐχούσης πρόεδρον τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον ἀδύνατον τοῦτο ποιῆσαι. Theophan. a. a. O. S. 234. Theodor. Lect. a. a. O. 2, 24. Über dessen Absetzung vgl. Theodor. Lect. a. a. O. 2, 26—29; Theophan. a. a. O. S. 237 f.; Liberat., Breviar. causae Nestor. et Eutychian. c. 19. Marcellin., Chron. a. 511. Niceph. Call., Hist. eccles. 16, 26.

⁸⁰ Über die Synode von Sidon 511—512 vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 666 f. Symmach., Ep. 10 s. Apolog. adv. Anastas. Imp., ed. Thiel S. 700—708. In der Ep. Orient. Episc. ad Symmach. 512 ep. 12, S. 709—715 wird der Apostelfürst Petrus angeführt, „cuius cathedram beatitudini tuae credidit Christus optimus pastor“, und um Hilfe gebeten mit dem Bekenntnis: „Christum ex duabus naturis et in duabus naturis esse“, und mit Annahme des „tomus Leonis“ wie des vierten Konzils. Die des Glaubens wegen verfolgten Prälaten bitten, der Papst möge nicht Orthodoxe wie Häretiker richten. An Klerus und Volk von Illyrien schrieb Symmach., Ep. 13 vom 8. Oktober 512, ed. Thiel S. 717 f.

früheren Anträgen ab, weil er es für unvernünftig halte, höfliche Bitten bei denen zu verschwenden, die sich nicht erbitten lassen wollten, und wenn er Beleidigungen ertragen könne, so lasse er sich doch keine Befehle erteilen. Ungeahndet durften die Häretiker die Katholiken verfolgen, namentlich Severus von Antiochien in seinem Patriarchatssprengel, wo er bei vielen Bischöfen Widerstand fand. Timotheus in Konstantinopel war ihnen in allem gefügig; Alexandrien hatte seit Petrus Mongus fortwährend häretische Patriarchen (Athanasius II. 490—496, Johann I. 496—507, Johann II. Nikaiotes 508—516, Dioskorus II. 516—518). Das einzige, was der Römische Stuhl durch sein unermüdliches Eingreifen erlangte, war, daß die rechtgläubigen Bischöfe und viele Mönche und hervorragende Gläubige des Orients sich enge an ihn anschlossen, das von ihm zur Annahme vorgelegte Formular zahlreiche Unterschriften fand und die illyrischen Bischöfe sich von dem zu den Monophysiten haltenden Erzbischof Dorotheus von Thessalonich trennten. Hormisdas mahnte die Gläubigen und die Bischöfe sowohl einzeln als insgesamt zur Standhaftigkeit und Tatkraft im Hinblick auf den ewigen Lohn und den endlichen Sieg der Wahrheit. In der Tat erfolgte ein Umschwung, als Anastasius im Juli 518 eines plötzlichen Todes starb⁸¹.

Der neue Kaiser Justin I. (518—527) und sein Neffe Justinian waren dem katholischen Glauben ergeben, wie die Mehrzahl der hauptstädtischen Bevölkerung⁸². Diese forderte die Absetzung des Severus von Antiochien, die Wiederherstellung des Konzils von Chalzedon und die Gemeinschaft mit Alt-Rom. Der noch unter Anastasius im April 518 erhobene byzantinische Patriarch Johann II. aus Kappadozien gab nicht ungern dem Drängen nach, versammelte zu diesem Zweck eine Synode von 40 Bischöfen und veranlaßte bei dem Kaiser die Zurückberufung der verbannten katholischen wie die Vertreibung der häretischen Bischöfe, den Befehl der allgemeinen Anerkennung des vierten ökumenischen Konzils und die Wiederanknüpfung der Verhandlungen mit dem Römischen Stuhle. Des Henotikons wurde nicht weiter gedacht, dagegen vom Papst eine Gesandtschaft erbeten zur völligen Herstellung der kirchlichen Einheit. Papst Hormisdas forderte die Verurteilung des Acacius und seiner gleichgesinnten Nachfolger und Beschützer, sowie die Unterschrift des von ihm gesandten Formulars, das zur völligen Übereinstimmung mit der Lehre der römischen Kirche und zum Gehorsam gegen deren Entscheidungen verpflichtete. Die Entfernung der Namen des Acacius, seiner Nachfolger und seiner Beschützer Zeno und Anastasius aus den Diptychen wurde von den

⁸¹ Evagr., Hist. eccles. 3, 43. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 37. Victor. Tunnun., Chron. S. 227. Theophan., Chronogr. S. 242 246 f. 254. Marcellin., Chron. a. 514 f. Hormisd., Ep. 1—8 10—19 23 27 28 33—40, ed. Thiel S. 741 ff. (aus den Jahren 515—517).

⁸² L. Duchesne, La réaction chalcédonienne sous l'empereur Justin (518—527): Mélanges d'arch. et d'hist. XXXIII (1914) 337—363.

Griechen angenommen; nur wurden Euphemius und Macedonius nicht namentlich verurteilt, da sie das Konzil von Chalzedon anerkannt hatten. Am Ostersonntag, 24. März 519, wurde, nachdem Johann II. mit vielen Orientalen das päpstliche Formular angenommen hatte, feierlich die Kirchengemeinschaft wiederhergestellt und zu Ehren der vierten allgemeinen Synode ein eigenes Fest eingeführt. Der Kaiser und die Großen des Reiches, der Patriarch und die Bischöfe erließen ehrenvolle Schreiben an den Papst, der Erzbischof Dorotheus von Thessalonich mußte sich ihm unterwerfen. Philoxenus von Mabug wurde nach Philippopolis in Thrazien und dann nach Gangra verbannt, wo er bald darauf starb. Severus von Antiochien und andere Monophysitenhäupter entflohen nach Ägypten. Die päpstlichen Legaten weilten bis 520 in der griechischen Hauptstadt und setzten es durch, daß der auf den Stuhl von Antiochien erhobene Priester Paulus in dieser Kirche, nicht aber in Konstantinopel, wie der Hof gewünscht hatte, die Weihe erhielt. Der Nachfolger Johannes' II., Epiphanius (520—535), ward vom Papste delegiert, um die noch von der Kirche Getrennten nach entsprechender Genugtuung aufzunehmen. Abgesehen von dem alexandrinischen Patriarchatssprengel, wo noch der häretische Timotheus III. († 538) sich behauptete, sowie von dem antiochenischen, in dem nach der Abdankung des mit Anklagen bedrohten Paulus (521) der schwache Euphrasius aus Jerusalem den Verhältnissen nicht gewachsen war und 526 mit vielen Bewohnern der Stadt bei einem furchtbaren Erdbeben den Tod fand, herrschte wiederum im östlichen Kaiserreiche der katholische Glaube, und die Standhaftigkeit des Apostolischen Stuhles zu Rom hatte einen neuen Sieg errungen⁶³.

⁶³ Hormisd., Ep. 41 f., S. 830 f. Mansi, Conc. Coll. VIII 436 f. 1065 f. Theophan. a. a. O. S. 253 f. Chron. pasch. S. 611 f. Liberat., Breviar. causae Nestor. et Eutychian. c. 19. Hefele, Konziliengesch. II² 688 ff. Die Formula Hormisdæ (Denzinger-Bannwart, Enchirid.^{16—17} n. 171—172) kommt mit verschiedenen Lesarten, aber im wesentlichen übereinstimmend, sehr häufig vor. Viele ihrer Ausdrücke finden sich schon in früheren Aktenstücken, z. B. Ep. Episc. Dardan. ad Gelas. P. 494, ep. 11, S. 349. Ebenso ward stets die Unbezwinglichkeit und Festigkeit des Glaubens im Stuhle Petri vorausgesetzt. Felix III., Ep. 1 ad Zenon., ed. Thiel S. 224. Bei allen Verhandlungen wurden der „tomus Leonis“ und die Definition von Chalzedon als auf gleicher Stufe stehend gedacht. Simplic. (477), Ep. 6 ad Zenon., S. 188 f.: „Chalc. synodi constituta vel ea quae bonae memoriae praedecessor meus Leo apostolica eruditione perdocuit, intemerata vigere iubeatis, quia nec ullo modo retractari potest, quod illorum definitione sopitum, et nec ullatenus recipi toties uno undique ore damnatus.“ Schon 515 sandte Hormisdas die Formel mit seinem Briefe an Kaiser Anastasius für alle Bischöfe (Indiculus vom 8. Juli bei Thiel S. 753). Die Gesandten sollten dem Kaiser sagen: „Habetis textum libelli ex scrinio Ecclesiae editum, iuxta quem debeat (Ep.) profiteri“, und die Unterschrift des Formulars wurde gefordert. Im November 516 sandte der Papst die Formel in die illyrischen Provinzen und schrieb an Bischof Johann von Nikopolis in Epirus (Ep. 19, S. 780): „Libellum direximus, in quo eos oportet subscribere, quia et omnes sacerdotes vestrarum partium, qui ad Sedis Apostolicae communionem reversi sunt, in eadem professione subscriperunt.“ Es sollte eine „regula fidei“ sein, die auf Synoden unterschrieben ward, wie auf der von Alt-

B. Der theopaschitische Streit.

Mitten in diesen Maßnahmen zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zwischen Rom und dem byzantinischen Reiche entstand ein Lehrstreit über die sog. theopaschitische Formel. Der Streit wurde noch dadurch verschärft, daß in einzelnen Kreisen, besonders bei den „Akoimeten“ (Schlaflose) genannten Mönchen, das Eintreten für die Definition von Chalzedon den Schriften Theodors von Mopsuestia wieder Ansehen verschafft und nestorianisch gerichtete Auffassungen hervorgebracht hatte. Theopaschiten nannte man diejenigen, die der Gottheit selbst das Leiden zuschrieben, insbesondere die Anhänger des von Petrus Fullo vertretenen Zusatzes zum Trishagion: „Der du für uns gekreuzigt worden bist“ (oben S. 572). Bezog man ihn allein auf den Logos, so war der Satz nicht zu beanstanden, Gott sei gekreuzigt worden; ebensowenig war der andere Zusatz: „Einer aus der Dreieinigkeit hat gelitten“ oder „ist gestorben“, dem Glauben zuwider. Aber während viele Katholiken daran keinen Anstoß nahmen, waren diese Sätze andern wegen des monophysitischen Ursprungs und der naheliegenden Mißdeutung verhaßt, und ihre Vertreter erhielten den Namen Theopaschiten⁸⁴. Für den Satz: „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden“, als Wahrzeichen der Rechtgläubigkeit, traten nun in Konstantinopel 519 Johannes Maxentius und andere, besonders szythische Mönche, mit dem größten Eifer auf; sie wollten ihn als kirchliche Regel festgestellt wissen, worin ihnen der Patriarch Johannes II. und die päpstlichen Legaten widerstanden, da dadurch nur neue Unruhen zu befürchten waren⁸⁵. Der Comes Justinian interessierte sich lebhaft für den Streit und bat den Papst um eine Entscheidung. Die Mönche begaben sich nach Rom und erregten hier Unruhen; sie wandten sich auch an die afrikanischen Bischöfe in Sardinien. Sie wollten den Satz nicht in der Art gefaßt wissen: Eine der drei göttlichen Personen hat den Tod gelitten, weil das Wort Person (πρόσωπον) auch nestorianisch in einem bloß moralischen Sinne gefaßt werden könne und man durch den Satz: der Gekreuzigte sei eine der drei göttlichen Personen, noch keineswegs aussage,

Epirus (Thiel S. 776 f., ep. 17—20. Mansi a. a. O. VIII 402 f. 405 407). Unter Übersendung der Formel forderte Hormisdas 517 von den Bischöfen Spaniens, daß sie keinen griechischen Geistlichen zur Gemeinschaft zulassen möchten, der jene nicht unterschriebe (Thiel S. 793 f., ep. 26). Wie er am 3. April jenes Jahres sämtliche orientalischen Bischöfe ermahnte, „ut ad petram, supra quam fundata est Ecclesia, revertantur“ (Ep. 29, S. 801 f.), so forderte er auch 519 von allen die Unterschrift (Ep. 46 f., S. 835 f.). Schon im Briefe an Kaiser Justin I. vom Januar 519 verwies er darauf, ebenso in den weiteren Schreiben. Während der Reise der Legaten Germanus und Johannes unterschrieben viele Bischöfe (Ep. 59 60, S. 580 f.); Johann II. von Konstantinopel reichte im März 519 die Formel ein, welchem Beispiele die andern Prälaten folgten (Ep. 61 65 75, S. 852 f. 859 f. 868). Auch die Patriarchen Epiphanius und Mennas sowie Kaiser Justinian unterschrieben den „libellus“ (Mansi a. a. O. VIII 502 f. 518 1029). Das Exemplar Johannes' II. gab auch Deusdedit, Collect. can. I, c. 112, S. 89 90.

⁸⁴ Gelas., Ep. 43, c. 6, ed. Thiel S. 478—480 gegen die monophysitische Deutung, die das Leiden auf die Substanz der Gottheit bezog, wie man auch das Trishagion von der Trinität verstand. Daß Papst Felix sich gegen die Formel „Unus de Trinitate crucifixus est“ erklärt habe, ist unrichtig. Vales., Diss. de Petro Ant. ep. qui Fullo cognominatus est, im Append. zu Evagr., Hist. eccles. Le Quien, Opp. Damasc. I 478.

⁸⁵ Hormisd., Ep. 75 76 78 89 90 98 99 120 127 132 137, ed. Thiel S. 868 ff. 920 ff.

daß er substantiell Gott selber sei. Papst Hormisdas erklärte 521, jener Satz sei, obschon nicht unrichtig, doch gefährlich wegen der Mißdeutung und darum nicht einzuführen; das Konzil von Chalzedon bedürfe keiner solchen Ergänzung oder Erklärung. Außerdem wollte er, man solle nicht sagen: Einer der Drei hat gelitten, sondern vielmehr: „Eine der drei göttlichen Personen hat gelitten dem Fleische nach.“ Als die Mönche darauf nicht eingingen, wurden sie als Unruhestifter und Begünstiger des Eutychianismus abgewiesen. Auch Fulgentius und andere afrikanische Bischöfe, an die sich die szythischen Mönche gewandt hatten, billigten die Lehre der Mönche, wollten aber auch gesetzt wissen: „Eine Person der Dreieinigkeit, der eingeborene Sohn Gottes.“ Das wollten die Mönche nicht, und Johannes Maxentius schrieb gegen den päpstlichen Erlaß, den er für unterschoben ausgab, eine derbe Entgegnung⁸⁶. Später wurde der Streit in Konstantinopel noch heftiger, als die von Maxentius bekämpften Mönche, besonders die Akoimeten, in ihrer Opposition bis zur Verwerfung des Wortes „Theotokos“ gingen und dadurch den ihnen vorgeworfenen Nestorianismus kundgaben⁸⁷. Man folgerte: Da in der Gottheit nur drei Personen sind, so ist, falls man nicht sagen darf: der Gekreuzigte ist eine von den dreien, der Gekreuzigte auch nicht Gott und Maria nicht Gottesgebärerin. Deshalb fand die Formel als Lösungswort gegen die Nestorianer im Orient Eingang, und Kaiser Justinian erließ 533 ein dogmatisches Edikt, worin er den vielbesprochenen Satz in einer den Irrtum ausschließenden Fassung: „der menschgewordene und gekreuzigte Sohn Gottes ist einer aus der heiligen und gleichwesentlichen Dreieinigkeit“, feststellte. Dieses Edikt sandte er nebst seinem Glaubensbekenntnisse durch zwei Metropolitane an Papst Johannes II. zur Bestätigung und bat um die Verurteilung des bereits durch Epiphanius verurteilten Akoimeten Cyrus und seiner Anhänger. Der Papst ging am 24. Mai 534 auf dieses Ansinnen ein unter Lobsprüchen auf den Glaubenseifer des Kaisers, aber unter Wahrung der kirchlichen Unabhängigkeit, indem er das Edikt als der apostolischen Lehre entsprechend genehmigte⁸⁸. Auch andere Abendländer, wie Fulgentius Ferrandus, Dionysius Exiguus, waren der Formel günstig, während andere noch mißtrauisch dagegen waren⁸⁹. Nachher bestätigte 535 Papst Agapet wieder das Edikt, und dasselbe tat 553 das fünfte allgemeine Konzil. In der syrischen Kirche erhielt sich der Zusatz des Petrus Fullo fort, ward aber 692 von den Griechen verboten⁹⁰.

⁸⁶ Hormisd., Ep. 124, 926 f. Fulgent., Ep. 17 s. liber de incarn. et grat. c. 10 18. Ioann. Maxent., Ad epistolam Hormisdæ responsio, bei Migne, Patr. gr. 86, 93 ff.; dessen sonstige Schriften ebd. 75 ff. 111 ff. Vgl. E. d. Schwartz, Acta conc. oecum. tom. IV, vol. 2. Ep. Trifolii presb. ad Faust., bei Migne, Patr. lat. 63, 533. ⁸⁷ Liberat., Breviar. c. 20.

⁸⁸ Über Justinians Edikt von 533 s. L. 6 Cod. I, 1. Johannes' II. Antwort bei Mansi, Conc. Coll. VIII 797.

⁸⁹ Fulgentius Ferrandus (Ep. 3 ad Anatol.; Ep. 5 ad Sever., bei Migne, Patr. lat. 67, 889 910) erklärt den Satz für richtig: „Una de tribus divinis personis passa est“, wobei jeder Katholik sich denken müsse: „secundum carnem.“ Mansi a. a. O. V 419. Schloßmann, Persona und πρόσωπον im Recht und im christl. Dogma, Kiel und Leipzig 1906.

⁹⁰ Ephrem. Ant. bei Phot., Biblioth. cod. 228. Assemani, Bibl. orient. I 5 18. Das Conc. Trull. 692, can. 81 verbot den Zusatz des Petrus Fullo, besonders weil manche eine Quaternität statt der Trinität dadurch eingeführt glaubten.

4. Kaiser Justinian I. und die Lehrstreitigkeiten zu seiner Zeit. Das fünfte allgemeine Konzil zu Konstantinopel (553).

A. Fortsetzung der monophysitischen Wirren.

Auf Justin I. folgte als Kaiser von Byzanz dessen Neffe Justinian I. (527—565). Glückliche Kriege und als Gesetzgeber gefeiert, tat er alles für Aufrechterhaltung der Synode von Chalzedon und wollte allenthalben die vier allgemeinen Konzilien angenommen wissen. Während er aber die Monophysiten zur Kirche zurückzuführen suchte, begünstigte seine Gemahlin Theodora mit aller List diese Häretiker und brachte seine religiöse Politik öfters ins Schwanken. Dem Kaiser war die Teilnahme an religiösen Fragen Lieblingssache; er wollte in der Kirche wie im Staate Gesetze geben, wurde aber auch oft das Werkzeug anderer. Selbst in der Hauptstadt hatten die Monophysiten Anhänger; für ihre Vereinigung mit der Kirche halfen die Gesetze des Kaisers wenig. Im Jahre 531 veranstaltete Justinian in seinem Palaste ein Religionsgespräch zwischen den Katholiken und den monophysitischen Severianern⁹¹. Führer der fünf katholischen Bischöfe war der Erzbischof Hypatius von Ephesus; unter den sechs monophysitischen waren zwei aus Zypern, zwei aus Nordsyrien. Auch Leontius von Byzanz, Mönch in Palästina und bedeutender Theologe jener Zeit, nahm an dem Religionsgespräch teil. Hier anathematisierten die Severianer den Eutyches, weil er die Konsubstantialität Christi mit seiner Mutter der Menschheit nach geleugnet und den Doketismus vertreten habe⁹²; aber den Dioskorus und die Räubersynode erklärten sie für rechtgläubig, die Synode von Chalzedon verwarfen sie. Sie beriefen sich auf Zeugnisse der Väter, insbesondere des Cyrillus, des angeblichen Dionysius Areopagita, des Gregorius Thaumaturgus, des Papstes Julius I.; allein die meisten dieser Zeugnisse waren unterschoben und wurden mit Recht von den Katholiken verworfen. Außerdem stritten die Severianer über die Lehre des hl. Cyrillus und tadelten, daß man die ökumenischen Konzilien in die Diptychen eingerückt und daß das Konzil von Chalzedon den Theodoret und den Ibas für rechtgläubig gehalten habe. Sie beschwerten sich, daß katholischerseits nicht zugestanden werde, Gott selber oder einer der Trinität habe im Fleische gelitten und Wunder wie Leiden gehörten derselben Person an. Dem letzten Vorwurf ward durch Justinians Edikt (oben S. 645) entsprochen. Bezüglich des Theodoret und des Ibas bereitete sich eine weitere Untersuchung vor, wie überhaupt die Konferenz manche andere Frage an-

⁹¹ Mansi, Conc. Coll. VIII 817 f. Assemani, Bibl. orient. II 89 f. Hefele, Konziliengesch. II² 747 ff.

⁹² Eutyches wird auch sonst des Doketismus beschuldigt, vgl. Zachar. bei Evagr. Schol., Hist. eccles. 3, 5, Hormisd., Ep. 9 ad Caesar. Iustin., Cod. I, 1, 5. Vigil. Taps., Adv. Eutych. l. 3. Gennad., De vir. ill. c. 82. Noch immer vertauschten die Monophysiten die Begriffe οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, ἄτομον und gebrauchten sie in gleichem Sinne.

regte, wenn sie auch im großen und ganzen nicht die erwünschten Früchte trug. Nur der monophysitische Bischof Philoxenus von Dulichium kehrte nebst mehreren Priestern und Mönchen zur Kirche zurück.

Die Hoffnungen der Monophysiten stiegen, als der Bischof Anthimus von Trapezunt, der seinen Sitz verlassen und sich als Aszet nach der Hauptstadt begeben hatte, durch seine häretische Gesinnung die Gunst der Kaiserin und durch erheuchelte Rechtgläubigkeit die des Kaisers und damit den durch den Tod des Epiphanius (Juni 535) erledigten Stuhl von Konstantinopel erhielt. Selbst Severus wagte es, dort zu erscheinen; in Armenien hatte die Sekte große Erfolge, in Ägypten behauptete sie ihr Übergewicht. Im Februar 536 erschien Papst Agapet in Byzanz, um Friedensanträge des Ostgotenkönigs Theodat und Bitten des römischen Senates sowie auch kirchliche Interessen zu vertreten. An ihn wandten sich die katholischen Geistlichen und Mönche mit schweren Anklagen gegen Anthimus als einen Irrlehrer und Eindringling. Agapet mied dessen Gemeinschaft und forderte von ihm ein katholisches Glaubensbekenntnis sowie Rückkehr auf seinen früheren, widerrechtlich verlassenen Sitz. Anthimus wollte nicht darauf eingehen und fand anfänglich den Schutz des Kaisers; doch wurde dieser von dem standhaften Papste aufgeklärt und gab den Schützling Theodoras auf. Agapet sprach über ihn Bann und Absetzung aus und weihte (13. März 536) den rechtmäßig erwählten Mennas zum Oberhirten der Kaiserstadt. Kräftig und mit der vollen Würde des Nachfolgers Petri trat der Papst im „neuen Rom“ auf. Er bestätigte auf Justinians Wunsch nochmals dessen Glaubensdarlegung, „nicht weil er den Laien das Lehramt einräume, sondern weil er den Glauben des Kaisers mit den Regeln der Väter im Einklang gefunden habe“. Bald darauf erkrankte Agapet und starb noch zu Konstantinopel am 22. April 536. Nach seinem Tode versammelte Mennas eine Synode gegen Anthimus, Severus, Petrus von Apamea, den Mönch Zoaras und ihre Anhänger, die heimliche Konventikel hielten. Die Beschlüsse wurden vom Kaiser am 6. August bestätigt, und mehrere Bischöfe und Synoden, wie die von Jerusalem, traten ihnen bei. Auch Alexandrien bekam an dem Abte Paulus wieder einen katholischen Patriarchen, der zwar wegen Anteil an einer Gewalttat des Statthalters (um 542) entsetzt ward, jedoch an Zoilus einen gleichgesinnten Nachfolger erhielt⁹³.

⁹³ Evagr. a. a. O. 4, 9 II 36. Liberat., Breviarium causae Nestor. et Eutychian. c. 20. Acta Conc. Constantinop. bei Mansi a. a. O. VIII 857 ff. 881 ff. Contin. Marcellin., Chron. a. 535. Anon. Vatic. bei Baron., Annal. ad ann. 536, n. 61. Greg. M., Dial. 3, 3. Lib. pontif. in Agap. (ed. Duchesne I 287 f.). Ps.-Zacharias, Hist. eccles. 9, 19 (vgl. Baumstark, Elucubrationes syro-graecae, Lips. 1894, 358—361 365). Iustin., Nov. 42. Praef. et edict. bei Migne, Patr. gr. 86, 1097—1104. Agap. Ep. bei Mansi a. a. O. VIII 846 921. Hefele a. a. O. II² 763 ff. 784 f.

Obschon der ränkevollen Kaiserin Theodora die bisherigen Versuche zur Kräftigung des Monophysitismus mißlungen waren, so gab sie doch ihre Pläne nicht auf, ja sie suchte nach Agapets Tod selbst den Römischen Stuhl in ihre Netze zu verstricken. Sie gewann den als päpstlicher Apokrisiar in Byzanz weilenden ehrgeizigen römischen Diakon Vigilius, der ihr die gewünschten Versprechen wegen der Monophysiten machte, und suchte durch den in Italien kämpfenden Feldherrn Belisar ihm das Pontifikat zu verschaffen. Aber bereits hatte der Ostgotenkönig Theodat den Subdiakon Silverius auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Dessen Erhebung wurde durch Klerus und Volk nachträglich anerkannt und im Juni (wahrscheinlich 22.) 536 erhielt er die bischöfliche Konsekration. Nun suchte Theodora diesen der Gemeinschaft mit Severus und Anthimus und der Wiedereinsetzung des letzteren geneigt zu machen; aber Silverius wies ihre Anträge entschieden von sich. Rom wurde inzwischen im Dezember 536 durch Belisar besetzt und der Papst unter dem Vorwande einer hochverräterischen Verbindung mit den Ostgoten im März 537 gefangen genommen und nach Patara in Lyzien deportiert, während Vigilius am 29. März widerrechtlich ordiniert wurde. Der Kaiser, ohne dessen Vorwissen dies geschehen war, sandte auf die freimütigen Vorstellungen des Bischofs von Patara gegen die schmählische Behandlung des obersten Bischofs den Papst wieder nach Rom zurück. Hier kam er abermals in die Gewalt seiner Feinde und ward nach der Insel Palmaria gebracht, wo er am 11. November 537 auf den römischen Bischofssitz verzichtete und am 2. Dezember in großem Elend starb. Vigilius (537—555), nun als rechtmäßiger Papst vom römischen Klerus anerkannt, hatte jetzt seine Stellung und seine Verantwortlichkeit richtig erfaßt. Er war weit davon entfernt, sich zu Theodoras Werkzeug zu machen und die unerlaubterweise gegebenen Zusagen zu halten; in Briefen an den Kaiser und den Patriarchen Mennas (17. September 540) erklärte er sich unzweideutig für das Ansehen der vier ökumenischen Synoden wie für die Dekrete Leos d. Gr. und bekräftigte das gegen die Häupter der Monophysiten ausgesprochene Anathem. Umsonst hatte Theodora zu deren Gunsten ihr Geld und ihre Intrigen verschwendet⁹⁴.

B. Der Streit um den Origenismus.

Die Verwirrung in der orientalischen Kirche stieg inzwischen noch höher, da neue Streitfragen auftauchten. Der Name Origenisten war längst eine Bezeichnung geworden, die streitende religiöse Parteien einander gaben. In Palästina wurden die gelehrten Mönche von den ungebildeteren so genannt, zumal sie noch immer die Schriften des Alexandriners lasen. Die

⁹⁴ Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 502 ff. Lib. pontif. in Silver. (ed. Duchesne I 290—295). P. Hildebrand, Die Absetzung des Papstes Silverius (537): *Histor. Jahrb.* XLII (1922) 213—249. Vgl. dazu O. Bertolini, *La fine del pontificato di papa Silverio in uno studio recente: Archivio della Soc. Romana di storia patria* XLVII (1924) 325—353.

Mönche Nonnus und Leontius in der neuen Laura bei Jerusalem wurden deshalb von Abt Agapet aus ihrem Kloster vertrieben, von seinem Nachfolger Mamas wieder eingesetzt. Gegen sie eiferte der hochverehrte Abt Sabas, Vorsteher der alten Laura bei Jerusalem. Nach dessen Tode (531) schienen sie noch mehr Anhänger zu finden. Unter ihnen ragten Domitian und Theodor Askidas hervor, die Justinians Gunst in solchem Maße erwarben, daß ersterer den Bischofsstuhl von Ankyra, letzterer den von Cäsarea in Kappadozien erhielt. Die Reibungen zwischen den „Sabaiten“ und den Origenisten, besonders in der alten und der neuen Laura, wurden stärker und mehrere der ersteren wurden vertrieben. Durch sie veranlaßt, verwarf der Patriarch Ephräm von Antiochien um 542 den Origenismus und machte dies in einem Synodalschreiben bekannt. Darüber waren die origenistisch Gesinnten sehr erbittert und, gestützt auf den Einfluß, den Domitian und Theodor bei Hof genossen, forderten sie von Petrus von Jerusalem, er solle Ephräm aus den Diptychen streichen. Dieser, vielfach bedrängt, ließ sich von zwei rechtgläubigen Äbten, Sophronius und Gelasius, eine Klagschrift gegen die Origenisten überreichen, um sie nebst seinem Bericht über die von diesen erregten Unruhen an den Kaiser zu senden. Vier Sabaiten wurden an den Hof abgeordnet und reisten mit dem päpstlichen Apokrisiar Pelagius, der eben der Synode in Gaza beigewohnt hatte, in die Hauptstadt⁹⁵. Dieser verschaffte ihnen Zutritt bei Justinian, der 543 in Form eines Schreibens an die Bischöfe der vornehmsten Stühle (Patriarchen) ein Verdammungsurteil gegen Origenes und seine Schriften mit zehn Anathematismen erließ⁹⁶. Darin wurde die Abhaltung von Synoden zu allgemeiner Verurteilung des Origenismus gefordert. In Konstantinopel hielt Menas sofort eine Synode, die 15 (später dem fünften allgemeinen Konzil beigelegte) Anathematismen gegen Origenes aufstellte⁹⁷. Theodor Askidas und Domitian unterschrieben bereitwillig und befestigten so ihren Einfluß beim Kaiser, den nun gerade die antiorigenistischen Mönche Palästinas schwer empfanden. Als der Patriarch Petrus die Origenisten aus den Klöstern vertrieb, bedrohte ihn Theodor Askidas so, daß er seine Verfügung zurücknahm. Die Partei des Leontius und des Nonnus beherrschte Palästina und nahm die bedeutendsten Klöster ein. Der Nachfolger des Petrus in Jerusalem, Makarius (seit 544), gehörte zu ihr; er wurde zwar als Origenist abgesetzt und erhielt den Eustochius zum Nachfolger; aber als auch dieser entsetzt ward, nahm er aufs neue (563—574) den Stuhl von Jerusalem ein. Die Isochristen, die alle zugleich erschaffenen Seelen für gleich hielten und zu denen Theodor Askidas gehörte, hatten das Über-

⁹⁵ Cyrill. Scythop., Vita S. Sab. bei Cotel., Mon. eccles. gr. III. Liberat., Breviar. c. 23. Evagr., Hist. eccles. 4, 37 38. Libell. synod. bei Mansi, Conc. Coll. IX 23 706.

⁹⁶ Das Edikt Justinians bei Mansi a. a. O. 487 f. Migne, Patr. gr. 86, 945 f.

⁹⁷ Über die 15 Kanones gegen Origenes s. Hefele, Konziliengesch. II² 790 ff. Von der Verurteilung des Origenes auf jener Synode reden mit verschiedenen Angaben Evagr. a. a. O. 4, 38. Theophan., Chronogr. S. 501. Cyrill. Scythop. a. a. O. c. 90. Anast. Sinaita, Viae dux, c. 5 (Migne, Patr. gr. 89, 101). Niceph. Call., Hist. eccles. 17, 27 28. Über die Inthronistiken späterer Patriarchen vgl. Nicephor., Ad Leon. III. (Migne a. a. O. 100, 193). Phot., Ep. I ad Nicol. S. 141, Ausg. Balettas; vgl. Ep. I ad Mich. n. 15, S. 213, aber auch Sophron. Hierosol., Ep. ad Serg. (Migne a. a. O. 87, 3185). Conc. Lateran. 649, can. 18. Conc. oecumen. VI act. 17 18. Conc. oecumen. VII. act. 7.

gewicht; die Protoktisten, die Vertreter der Ansicht, daß die präexistierende Seele Christi zuerst geschaffen wurde (s. oben S. 544), mußten unterliegen und schlossen sich daher mehr den Katholiken an. Ihr Führer Isidor legte auf einer Konferenz mit dem Abte Konon den Irrtum von der Präexistenz der Seelen ab, ging nach Konstantinopel und erwirkte hier die Einsetzung des genannten Eustochius in Jerusalem, der das kaiserliche Edikt allenthalben unterschreiben ließ. Alle fügten sich damals dem kaiserlichen Edikte mit Ausnahme des Alexander von Abyla, der deshalb abgesetzt wurde. Als dann Theodor Askidas 563 die Entfernung des Eustochius und die Wiedereinsetzung des Makarius durchsetzte, mußte letzterer zuvor den Origenismus abschwören. Die Ruhe in Palästina war wieder hergestellt, und nun wurde die Verurteilung des Origenes im Orient regelmäßig durch alle Jahrhunderte wiederholt. In dieser Verurteilung, mit der die des blinden Didymus und des Evagrius verbunden ward, stimmten Katholiken und Monophysiten überein; auch die Parteien der letzteren beschuldigten einander als Origenisten⁹⁸. Damit schien etwas für die Zurückführung der Monophysiten gewonnen, aber es war nur untergeordneter Art. Mehr konnte man sich von einer andern Verurteilung versprechen, die den verhaßten Nestorianismus bis ins innerste Herz zu treffen geeignet schien: die Verurteilung der antiochenischen Lehrer in den sog. „Drei Kapiteln“.

C. Der Dreikapitelstreit.

Unter den drei Kapiteln oder Artikeln werden verstanden: 1) die Person und die Schriften des Theodor von Mopsuestia (S. 531 ff.), 2) die gegen Cyrill zu Gunsten des Nestorius verfaßten Schriften des Theodoret von Cyrus (S. 551), 3) der von gleicher Gesinnung zeugende Brief des Ibas von Edessa an den Perser Maris (S. 559). Schon oft war Theodor als Lehrer des Nestorius und waren seine Schriften als nestorianisch sowie die genannten weiteren Schriftstücke als dem Nestorianismus günstig gebrandmarkt worden⁹⁹. Den Monophysiten waren sie überaus verhaßt, und die Schonung, die sie bisher genossen, diente als Vorwand, die Katholiken des Nestorianismus zu beschuldigen. Um diesen Vorwand zu beseitigen und um zugleich die Aufmerksamkeit Justinians von der Origenistensache abzulenken, bestimmte Theodor Askidas mit seinen Freunden den Kaiser, ein Verdammungsedikt gegen diese drei Kapitel zu erlassen. Dies schien um so leichter zu erreichen, als eine solche Verdammung sachlich gerechtfertigt war und auf die antiochenische Schule seit ihrem Verfall und ihrer Verpflanzung in das feindselige Perserreich keine Rücksicht mehr geboten war. Außerdem konnte damit ein von vielen geäußelter Wunsch erfüllt und die Aussicht auf die vom Kaiser angestrebte

⁹⁸ Nach Timoth. Constantinop., De recip. haeret. (Migne a. a. O. 86, 64) nannten sich Philoponianer und Kononiten wechselseitig Origenisten mit Rücksicht auf die verschiedenen Aussprüche des Alexandriners über die Auferstehung (s. unten).

⁹⁹ Gegen die drei Kapitel des Xenajas s. Evagr., Hist. eccles. 3, 30 31, die Konferenz von 533, gegen Diodor und Theodor Conc. Antioch. 508 509. Vgl. Mansi, Conc. Coll. VIII 347.

Wiedervereinigung der Akephaler und der betreffs der Synode von Chalzedon Schwankenden gefördert werden. Eine Neuerung lag hierin nicht, da schon oft gegen diese drei Kapitel gesprochen worden war. Sowohl die origenistischen Mönche, die den Mopsuestener als wissenschaftlichen Gegner des Alexandriners kannten, als auch ihre Gegner, die Sabaiten, deren Haupt den Theodor nicht minder verabscheute, konnten dadurch befriedigt werden, ebenso die Kaiserin Theodora, die Gönnerin der Monophysiten. Den Unionspolitikern schien so ein Stein des Anstoßes hinweggenommen durch eine nachträgliche Ergänzung dessen, was die Synode von Chalzedon zu tun verabsäumt hatte.

Das neue kaiserliche Edikt von 544 gegen die „drei Kapitel“, das sich ausdrücklich dagegen verwahrte, daß aus ihm etwas zum Nachteil der vierten Synode gefolgert werde, sollte durch die Unterschriften der Bischöfe zum Urteil der gesamten Kirche erhoben werden. Mennas von Konstantinopel, der es zuerst erhielt, zögerte anfangs, weil er darin eine Beeinträchtigung der Synode von Chalzedon erblickte und ohne den Römischen Stuhl nichts tun wollte; zuletzt unterschrieb er mit der ausdrücklichen Bedingung, daß auch der Papst beistimme; sei das nicht der Fall, so solle ihm seine Unterschrift zurückgestellt werden. Auch Ephräm von Antiochien, Zoilus von Alexandrien, Petrus von Jerusalem widerstanden zuerst, fügten sich aber dann dem Gebot des Kaisers, da ihnen Absetzung drohte. Dem Beispiele ihrer Häupter folgte die weitaus größte Zahl der morgenländischen Bischöfe. Aber nicht so gefügig war das Abendland. Der päpstliche Legat Stephan widersetzte sich und trennte sich von der Gemeinschaft des Mennas, weil er gegen sein früheres Versprechen vor der päpstlichen Entscheidung die Unterschrift geleistet habe. Im ganzen Abendlande, wo man die Schriften von Theodor, Theodoret und Ibas nicht näher kannte, dagegen am Konzil von Chalzedon strenge festhielt, war man gegen das Edikt.

Da die vierte Synode den Mopsuestener nicht zensuriert, Theodoret und Ibas aber aufgenommen hatte und der Brief des letzteren sogar vorgelesen worden war, so glaubte man durch die Verwerfung der drei Kapitel die Synode beeinträchtigt. Man übersah dabei, daß Theodoret und Ibas ausdrücklich den Nestorius hatten verurteilen müssen, ihre Personen, nicht aber ihre Schriften gerechtfertigt worden waren, und daß über die drei Kapitel als solche zu Chalzedon kein Urteil abgegeben worden war. Nur einige Mitglieder der Synode hatten den Brief des Ibas als orthodox bezeichnet, das Häretische daran hatte dieser ohnehin in seiner Erklärung abgeschworen. Ferner zweifelte man im Okzident daran, ob es sich rechtfertige und zweckmäßig sei, längst im Frieden der Kirche verstorbene Männer nach ihrem Tode zu verurteilen. Man hatte Verdacht gegen die Unbeständigkeit der Griechen und nahm noch besonders daran Anstoß, daß das verdammende Urteil von der weltlichen Gewalt ausging. Besonders nachdrücklich sprachen sich hierüber schriftlich die Bischöfe Dacius von Mailand und Fakundus von Hermiane aus, von denen letzterer das Edikt in der schärfsten Weise bekämpfte. Der afrikanische Bischof Pontianus schrieb dem Kaiser, die in dem Edikt

verurteilten Schriften seien in Afrika nicht bekannt; würden sie aber auch bekannt und als nicht ganz rechtgläubig befunden, so könne man sich gegen gefährliche Stellen verwahren, ohne schon Verstorbene voreilig zu verurteilen. Wenn diese noch lebten und ihre Irrtümer festhielten, dann könne man sie mit allem Recht anathematisieren; da sie aber vor Gottes Gericht stünden, von dem niemand appellieren könne, so möge man sich hüten, durch ihre Verurteilung viele Lebende in schweren Gewissensdruck zu versetzen, wofür der Richter der Lebendigen und der Toten einst Rechenschaft fordern werde. Auch der Diakon Ferrandus von Karthago, an den sich die römischen Diakonen Pelagius und Anatolius wandten, sprach sich nachdrücklich gegen das Edikt aus, das eine neue Untersuchung des Konzils von Chalzedon, wenigstens eine teilweise, anzustellen und dem Urteile der Kirche durch Laiengewalt vorzugreifen schien. Diese Stimmung war im Abendlande vorherrschend.

Justinian mußte, um sein Edikt wirklich zur Annahme zu bringen, vor allem die Zustimmung des Papstes Vigilius erlangen und lud diesen deshalb dringend nach Konstantinopel ein. Vigilius folgte in Voraussicht großer Widerwärtigkeiten nur ungern; er wurde am 22. November 545 fast gewaltsam von Rom weggeführt, hielt sich 546 in Sizilien auf, reiste dann über Hellas und Illyrikum und traf am 25. Januar 547 in der Kaiserstadt ein, wo er auf das glänzendste empfangen ward. Der Kaiser erbat sich seinen Segen und umarmte ihn unter Tränen. Das gute Einvernehmen dauerte aber nicht lange. Vigilius billigte das Benehmen seiner Legaten und versagte dem Patriarchen Mennas, der sich einst durch Unterzeichnung der Formel des Hormisdas dem Römischen Stuhle zu folgen verpflichtet und seine besondere Zusage gebrochen hatte, die Gemeinschaft, desgleichen den Bischöfen, die das kaiserliche Edikt unterschrieben hatten. Er und seine Umgebung sahen darin eine Machenschaft zu Gunsten der Akephaler, über die Vigilius das Anathem erneuerte. Mennas, der den Kaiser weit mehr fürchtete als den Papst, trat nun auch gegen diesen auf und ließ seine Kommemoration in der Liturgie weg. Vigilius hielt gleich andern Abendländern das Edikt für unnütz und bedenklich, schon aus formellen Gründen, damit es nicht scheine, als wolle man das Konzil von Chalzedon abschaffen, und damit der Kaiser sich nicht die höchste Autorität in Kirchensachen beilege. Justinian verhandelte mit ihm mehrmals teils persönlich, teils durch Bischöfe und Staatsbeamte. Er ließ den Papst sogar eine Zeit lang bewachen und von allem Verkehr abschließen, so daß dieser erklärte: „Wenn ihr auch mich gefangen haltet, den heiligen Apostel Petrus könnt ihr nicht zum Gefangenen machen.“ Doch mußte Vigilius sich bald überzeugen, daß die orientalischen Bischöfe größtenteils mit dem Kaiser einverstanden waren und daß sein fortgesetzter Widerstand eine neue Spaltung zwischen Griechen und Lateinern herbeiführe. Auch lagen für die Verwerfung der ihm früher nicht näher bekannten Kapitel nicht unerhebliche Gründe vor. So ließ er sich auf neue Unterhandlungen ein, zumal da auch die Kaiserin zu vermitteln suchte, stellte seinen Beitritt zu den Maßnahmen

des Kaisers in Aussicht und knüpfte die Verbindung mit Mennas wieder an, der den Namen des Papstes in den Diptychen wiederherstellte. Die Aussöhnung fand am Feste der Apostelfürsten (29. Juni 547) statt¹⁰⁰.

Der Papst hielt nun Konferenzen mit den in Byzanz anwesenden Bischöfen, von denen etwa 70 das kaiserliche Edikt noch nicht unterschrieben hatten. Infolge davon erließ er (11. April 548) sein an Mennas gerichtetes (bis auf Bruchstücke verlorenes) *Judicatum*. Unter kräftigster Wahrung der Autorität der vier allgemeinen Konzilien, insbesondere des vierten, sprach er darin das Anathem aus über die gottlosen Schriften des Theodor von Mopsuestia und seine Person, über den Brief, den Ibas an Maris geschrieben haben sollte (auch Justinian hatte den Brief als unterschoben bezeichnet), sowie über die gegen den rechten Glauben und die zwölf Kapitel des Cyrillus gerichteten Schriften des Theodoret. Er wollte dadurch die aufgeregten Gemüter beschwichtigen: die Griechen durch die objektiv gerechtfertigte Verwerfung der drei Kapitel, die Lateiner durch Wahrung des Ansehens der Synode von Chalzedon beruhigen und setzte dabei die Bedingung, daß damit der Streit gänzlich ruhen solle. Aber diese Bedingung wurde nicht erfüllt. Die Abendländer, besonders Dacius von Mailand und Fakundus von Hermiane, erklärten sich sehr scharf gegen das Aktenstück, ebenso mehrere afrikanische Mönche. Selbst die zwei römischen Diakonen Rustikus (des Papstes Neffe) und Sebastianus erhoben sich, obschon sie im Anfange das *Judicatum* gebilligt hatten, heftig gegen ihn, verbreiteten über ihn die nachteiligsten Gerüchte und trotzten seinen Warnungen, so daß er sie ihrer Ämter entsetzte und mit dem Banne belegte. Man verbreitete fälschlich, der Papst habe auch — gegen das Konzil von Chalzedon — die Personen von Theodoret und Ibas verdammt und die Dekrete seiner Vorgänger umgestoßen. Vigilius, der auch nach dem Tode der Theodora (28. Juni 548) auf den Wunsch des Kaisers, zumal da Rom 549 durch Totila wieder erobert wurde, in der griechischen Hauptstadt zurückblieb und von Thessalonich aus wieder dahin zurückkam, suchte in mehreren Briefen die Bischöfe Szythiens und Galliens über die Haltlosigkeit dieser Behauptungen aufzuklären. Aber der scharfe Widerstand gegen

¹⁰⁰ Procop., *De bello goth.* 3, 15 f. Contin. Marcellin. Chron., ed. Roncalli II 530. Theophan., *Chronogr.* S. 496. Malalas, *Chron.* I. 18 (Migne, *Patr. gr.* 97, 700). Greg. M., *Ep.* I. 2, n. 51. Mansi, *Conc. Coll.* IX 1105. Facund., C. Mocian., bei Migne, *Patr. lat.* 67, 860 f. Niceph. Call., *Hist. eccles.* 17, 26. Iustin. *Ep.*, bei Mansi a. a. O. 182; *Ep. cleri ital. ad Franc. legatos*, ebd. 47. Von dem im ersten Jahre der Anwesenheit des Vigilius in Konstantinopel durch ihn gegebenen Versprechen „se eadem capitula damnaturum“ reden Facund. a. a. O., Theophan. a. a. O., Niceph. Call. a. a. O., Constantin., In *Conc. oecum.* V act. 7, bei Mansi a. a. O. 347. Die zwei Briefe des Vigilius an den Kaiser und die Kaiserin über die Verurteilung der „drei Kapitel“ (ebd. 351 347 349) wurden im *Conc. oecum.* VI act. 3 als unecht angefochten und sind mindestens interpoliert.

das „Judicatum“ fand Eingang bei den Bischöfen von Illyrien, Dalmatien und Afrika, die sich 549 und 550 von der Gemeinschaft des Vigilius trennten. In der Kaiserstadt beschäftigten sich der Diakon Rustikus und der Bischof Verekundus von Junca mit Auszügen aus den Akten von Chalzedon, um darin, zumal betreffs der Person des Ibas, neue Waffen zu finden¹⁰¹. Was früher unerhört war: der römische Bischof stand mit den Griechen den lateinischen Bischöfen gegenüber, und die Verwirrung mehrte sich von Tag zu Tag.

Im Sommer 550 kamen Papst und Kaiser überein, es solle ein allgemeines Konzil unter Teilnahme der abendländischen Bischöfe gehalten werden und bis dahin alles Streiten über die drei Kapitel und jeder neue Schritt in dieser Sache untersagt sein; ferner solle dem Papste sein Judicatum einstweilen zurückgegeben werden. Letzteres geschah sofort und für das beabsichtigte Konzil wurden Vorbereitungen getroffen¹⁰². Im Juni 550 wurde auf Veranlassung des Kaisers von einer Synode zu Mopsuestia festgestellt, daß seit Menschengedenken der Name des früheren Bischofs Theodor aus den Diptychen dieser Kirche ausgestrichen und dafür der des hl. Cyrillus eingetragen worden sei. Aber die abendländischen Bischöfe scheuten sich, der Berufung zur Synode zu entsprechen. Die Illyrier kamen gar nicht, die Afrikaner sandten Deputierte: Reparatus von Karthago, den Primas Firmus von Numidien und zwei byzacenische Bischöfe, die vielfach mit Drohungen und Geschenken bearbeitet wurden; zwei von ihnen wurden zur Unterschrift des kaiserlichen Ediktes bewogen, die andern, darunter Reparatus, wegen angeblichen politischen Mordes, verbannt. Während nun die abendländischen Bischöfe noch weniger Lust zeigten zu er-

¹⁰¹ Vigilius, *Judicati fragm.*, bei Mansi a. a. O. IX 81 104 f.; Ep. 12 ad Valent. Tom. (vom 18. März), Ep. 13 ad Aurel. Arcl. (vom 29. April 550) bei Mansi a. a. O. 359 361. Über Rustikus und Sebastian vgl. Ep. 14 (ebd. 351). Über Rustikus und Verekundus s. Pitra, *Spicil. Solesm.* IV 192 f. Vgl. Hefele, *Konziliengesch.* II² 816 ff. Grisar, *Analecta Romana* I 56 ff. Auf den Widerstand des Vigilius vor seiner Prüfung der drei Kapitel und vor Erlass des Judicatum sind wohl die bei Pelag. II., Ep. 3 ad Istriae episc. angeführten Worte der Schismatiker zu beziehen: „quod in causae principio et Sedes Apostolica per Vigilium Papam et omnes latinarum provinciarum principes damnationi trium capitulorum fortiter restiterunt“; desgleichen die Antwort des Papstes: „Latini quippe homines et graecitatis ignari, dum linguam nesciunt, errorem tarde cognoverunt, et tanto iis celerius credi debuit, quanto eorum constantia, quousque verum agnoscerent, a certamine non quievit. Si igitur in trium capitulorum negotio aliud quum veritas quaereretur, aliud autem inventa veritate dictum est, cur mutatio sententiae isti Sedi in crimine obicitur, quae a cuncta Ecclesia humiliter in eius auctore veneratur?“

¹⁰² Vorher, am 15. August 550, ließ der Kaiser den Papst einen Eid ablegen, daß er alles tun werde um die „drei Kapitel“ zu verdammen. Ein erhaltener schriftlicher Eid (Mansi, *Conc. coll.* IX 363) wird von Vincenzi (In S. Greg. Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova recensio Bd. IV, c. 18, S. 208), Ballerini (Opp. Norisii IV, Ausg. Veron. 1729 f., 1037 f.) und andern Kritikern in seiner Echtheit angefochten.

scheinen, brach der Hof das mit Vigilius abgeschlossene Übereinkommen: man ließ im Palaste vor vielen griechischen Bischöfen eine neue Schrift gegen die drei Kapitel verlesen und von ihnen unterzeichnen. Theodor Askidas, der Hauptanstifter, und seine Genossen entschuldigten sich beim Papste, der sie darüber zur Rede stellte, und baten um Vergebung¹⁰³; aber sie verbreiteten gleichwohl jene Schrift, reizten den Kaiser gegen Vigilius und bewogen ihn zur Veröffentlichung eines weiteren Ediktes unter dem Namen eines Glaubensbekenntnisses (551). Neben einer ausführlichen Darlegung der Trinitäts- und Inkarnationslehre enthielt es 13 Anathematismen mit der Widerlegung verschiedener Einwände der Verteidiger der drei Kapitel, z. B. daß der Brief des Ibas zu Chalzedon gutgeheißen, daß die Verurteilung Verstorbener verboten und der Mopsuestener von den rechtgläubigen Vätern gepriesen worden sei¹⁰⁴.

Damit war eine Herstellung des Friedens noch viel mehr erschwert und die dem Papste gegebene Zusage gebrochen. Der Papst wahrte sich gegen diese Verletzung des getroffenen Übereinkommens und betrachtete sich fortan als seiner Verpflichtungen entbunden. Er sah abermals ein eigenmächtiges, der synodalen Entscheidung vorgeifendes Einschreiten des despotischen Selbstherrschers, wodurch das Recht der kirchlichen Autorität gänzlich in Frage gestellt und die Gefahr der Spaltung bedeutend vergrößert wurde. Auf einer in seiner Wohnung, dem Placidiapalaste, gehaltenen Versammlung griechischer und lateinischer Bischöfe verlangte Vigilius, sie sollten den Kaiser bitten, das angeschlagene Edikt wieder zu entfernen und bis zur gemeinsamen Beratung, insbesondere bis zur Meinungsäußerung der lateinischen Prälaten zu warten. Falls dies nicht gewährt werde, sollten sie ihre Unterschrift dem Edikte versagen, andernfalls werde sie der Stuhl Petri mit dem Banne belegen. Auch Dacius von Mailand sprach sich in diesem Sinne aus. Aber der Protest blieb unbeachtet, ja gleich darauf zog Theodor Askidas, der ihn bei der Versammlung mitangehört hatte, mit den ihm ergebenen Bischöfen nach der Kirche, an der das Edikt angeschlagen war. Er hielt dort feierlichen Gottesdienst, strich den Patriarchen Zoilus von Alexandrien, der die drei Kapitel nicht verdammen wollte, aus den Diptychen und proklamierte ohne weiteres den Apollinaris als dessen Nachfolger, wohl mit Zustimmung des schwachen Mennas und zum Hohne der päpstlichen Autorität. Es handelte sich jetzt nicht mehr bloß um die drei Kapitel, sondern um das gesamte Recht und die Unabhängigkeit der kirchlichen Gewalt. Vigilius, der den eiteln Hofbischof Theodor, der nie in seinem Sprengel

¹⁰³ Das vielfach beanstandete Edikt gegen Theodor Askidas s. bei Mansi a. a. O. 59; den Brief der italienischen Geistlichen ebd. 153; über die Synode von Mopsuestia ebd. 274—289. Vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 832 f. Über das Schicksal der Afrikaner vgl. Victor. Tunnun., Chron., ed. Gallandi 230.

¹⁰⁴ Ὁμολογία πίστεως ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος bei Mansi a. a. O. IX 537 bis 582. Migne, Patr. gr. 86, 993—1035. Vgl. Hefele a. a. O. II² 836 ff.

Cäsarea residierte, längst gewarnt hatte und nun Zeuge solch unerhörter Gewalttaten war, schloß ihn von seiner Gemeinschaft aus¹⁰⁵.

Justinian, höchst erbittert über diesen Widerstand, dachte an Gefangennahme des Papstes und seiner Gefährten. Vigilius flüchtete sich in die Kirche St. Peter bei dem Hormisdaspalaste, wo er seine frühere Erklärung neuerdings bekräftigte, den Theodor Askidas absetzte und über Mennas und die übrigen Teilnehmer bis zu geleisteter Genugtuung den Bann aussprach (14. August 551); das Urteil ward wenigstens zur öffentlichen Verkündigung bereitgehalten. Ihn umgaben elf italienische und zwei afrikanische Bischöfe. Der Kaiser sandte den Prätor mit Soldaten, um ihn gewaltsam zu entfernen. Vigilius hatte den Altar umklammert, so daß dieser beinahe mit ihm zu Boden gestürzt wäre. Das zahlreich herbeigeeilte Volk der Hauptstadt, entrüstet über die dem obersten Bischof widerfahrene Mißhandlung, sowie der Mißmut der Soldaten über den ihnen zugemuteten Schergendienst vereitelten die Gefangennahme. Als der Kaiser, der seine Hitze zu bereuen schien, ihm durch hohe Staatsbeamte persönliche Sicherheit versprechen ließ, anfangs noch mit der Drohung, ihn im Falle weiteren Widerstandes mit Gewalt fortführen zu lassen, und dann die Beamten zum Schwur ermächtigte, es werde ihm kein Leid geschehen, kehrte er in den Placidipalast zurück. Hier wurde er trotz der Eide bewacht und seiner treuen Diener beraubt; er war von Spionen umgeben, von Ränken aller Art heimgesucht, die bis zur Fälschung seiner Handschrift gingen. Darum floh er, als er seinen Palast von verdächtigen Personen ganz umringt sah, am 23. Dezember 551 über den Bosphorus nach Chalzedon in die Kirche der hl. Euphemia, in der das vierte Konzil gehalten worden war. Der Bischof Dacius von Mailand und einige andere Prälaten begaben sich zu ihm. Hier veröffentlichte Vigilius (Januar 552) sein Dekret gegen Theodor Askidas und Mennas und war längere Zeit krank. Als ihn der Kaiser unter dem Anerbieten eines neuen Eides durch hohe Staatsbeamte zur Rückkehr in die Hauptstadt einladen ließ, entgegnete er, er bedürfe keiner neuen Eide, wenn nur der Kaiser der Kirche den Frieden wiedergeben wolle, den sie unter seinem Oheim Justinus genossen hatte, und verlangte, daß der Kaiser die Gemeinschaft der von ihm Gebannten fliehe. In einem Rundschreiben vom 5. Februar 552 gab er der Christenheit das Vorgefallene kund und setzte seinen Glauben und seine Wünsche auseinander. In seiner Erniedrigung floßte der Nachfolger Petri noch immer hohe Ehrfurcht ein und man suchte sich ihm wieder zu nähern. Bald erhielt er von Theodor Askidas, Mennas und andern Bischöfen Schreiben, worin sie ihr Festhalten an den in Übereinstimmung mit den Legaten des Apostolischen Stuhles gefaßten Beschlüssen der vier allgemeinen Konzilien sowie an den päpstlichen Briefen erklärten, in

¹⁰⁵ Mansi a. a. O. IX 58 f. (Damnatio Theodori); 50 f. (Encyclica); 151 f. (clerici ital. ad legatos Francor.).

die Zurückgabe aller über die drei Kapitel verfertigten Schriften einwilligten und den Papst um Verzeihung baten sowohl wegen ihres Verkehrs mit den von ihm Gebannten als wegen der ihm zugefügten Beleidigungen, an denen sie übrigens keine Schuld haben wollten. Damit ward die Sache auf den Stand, den sie vor dem Erscheinen des letzten kaiserlichen Ediktes hatte, zurückgeführt. Jetzt kehrte Vigilius nach Konstantinopel zurück¹⁰⁶. Bald darauf starben der Bischof Dacius von Mailand und (im August 552) der Patriarch Mennas von Konstantinopel.

D. Das fünfte allgemeine Konzil und die weitere Entwicklung des Dreikapitelstreites.

Mennas hatte den Mönch und Priester Eutychius aus Amasea zum Nachfolger. Dieser wandte sich am 6. Januar 553 an den Papst, dessen Name noch unter Mennas in den Kirchenbüchern die erste Stelle erhalten hatte, indem er sein Glaubensbekenntnis einreichte und den Wunsch aussprach, daß auf einer bischöflichen Versammlung unter päpstlichem Vorsitze eine den vier allgemeinen Konzilien entsprechende Entscheidung über die drei Kapitel getroffen werde. Mit ihm unterschrieben das Gesuch Apollinaris von Alexandrien, Domnus von Antiochien, Elias von Thessalonich und andere Bischöfe. In seinem Antwortschreiben (vom 8. Januar) lobte der Papst diesen Eifer und ging auf die Idee einer Synode, die er schon früher gebilligt hatte, gern ein. Es begannen nun Verhandlungen über die Veranstaltung einer solchen, wobei der Kaiser den Anträgen des Papstes vielfach widerstand. Er wollte die Synode nicht, wie Vigilius wünschte, in Italien oder Sizilien abhalten lassen noch seinen eigenen Vorschlag ausführen, die vom Papste zu bezeichnenden abendländischen Bischöfe zu berufen. Weiter trat er mit dem Antrag auf, daß von jeder Seite gleichviel Bischöfe zur Verhandlung beigezogen werden sollten, deutete ihn aber dahin, daß die gleiche Anzahl aus jedem Patriarchat erscheine, während Vigilius die gleiche Zahl von Orientalen und Okzidentalern verstand, was ihm zur Sicherung des Erfolges nötig schien. Schließlich ließ der Kaiser tatsächlich die Synode am 5. Mai 553 in Konstantinopel unter dem Vorsitze des Eutychius eröffnen in Anwesenheit von 151 Bischöfen, unter denen aus dem Abendlande nur 6 Afrikaner sich fanden¹⁰⁷. Zuerst ward ein kaiserliches Schreiben verlesen, das auch

¹⁰⁶ Vigil., Encycl. ep. 15, bei Mansi, Conc. Coll. IX 50—55; Ep. Mennae et al. in Vigil. Constit., ebd. 62 f. Theophanes (Chronogr. S. 350) läßt den Kaiser über das Verfahren gegen Vigilius Reue empfinden (μεταμεληθείς), ebenso Fragm. hist. bei Mai, Spicil. Rom. II, 3, 1 f. Migne, Patr. gr. 85, 1821. Nach letzterem ward Vigilius nach der Flucht von Justinian am 27. Juni Indict. XIII. empfangen, nachdem im April vorher Narses gegen die Goten in Rom gesendet ward, was irrtümlich ist. Johannes Malalas (L. XVIII; Migne a. a. O. 97, 701) sagt, der Kaiser habe sich mit Vigilius Indict. XIII. am 26. Juni ausgesöhnt. Ganz klar ist nicht, wann Vigilius nach Konstantinopel zurückkehrte.

¹⁰⁷ Eutych., Ep. ad Vigil., bei Mansi a. a. O. IX 63 186 462. Vigil., Ep. 16, ebd. 187—190. Über die Vorverhandlungen und Akten vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 852 ff.

auf die früheren Verhandlungen mit Vigilius einging¹⁰⁸, dann der Briefwechsel zwischen Eutychius und dem Papste, den man nochmals einzuladen beschloß. Vigilius verweigerte die Teilnahme wegen der übergroßen Zahl von orientalischen und der Abwesenheit der meisten abendländischen Bischöfe sowie wegen Nichtgewährung der von ihm geäußerten Wünsche. Auch wollte er sich wohl vor Zwang hüten und sich freie Entscheidung wahren, denn er mußte fürchten, sein Ansehen herabgewürdigt zu sehen, besonders angesichts der Haltung der meisten abendländischen Bischöfe. Keiner seiner Vorgänger hatte persönlich an den Synoden des Orients teilgenommen und Zölestin auch seinen Legaten untersagt, sich in Disputationen einzulassen und als Partei zu erscheinen. Sowohl den kaiserlichen Beamten als der Gesandtschaft der Synode gegenüber, an deren Spitze drei morgenländische Patriarchen standen, hielt der Papst seine Weigerung beharrlich aufrecht, obschon Untertan und in der Gewalt eines Kaisers, der den orientalischen Prälaten gegenüber fast als Oberhaupt der Kirche aufzutreten und sie nach Belieben zu lenken vermochte; er erklärte sich nur bereit, sein Urteil gesondert abzugeben.

Von der erfolglosen Einladung ward am 8. Mai in der zweiten Sitzung Bericht erstattet und die in der Hauptstadt noch anwesenden abendländischen Bischöfe zum Erscheinen aufgefordert, von denen aber mehrere wegen Nichtbeteiligung des Papstes zu kommen Bedenken trugen. In der dritten Sitzung (9. Mai) ward nach Verlesung der früheren Protokolle ein dem vier Tage zuvor mitgeteilten kaiserlichen Schreiben entsprechendes Glaubensbekenntnis abgelegt und eine besondere Verhandlung über die drei Kapitel an einem andern Tage beschlossen. In der vierten Sitzung (12. oder 13. Mai) wurden 71 häretische oder anstößige Sätze des Theodor von Mopsuestia verlesen und verurteilt, in der fünften (17. Mai) ward über dessen Bekämpfung durch Cyrillus und andere Fragen verhandelt sowie darüber, ob es erlaubt sei, auch in der Kirchengemeinschaft verstorbene Männer nach ihrem Tode zu anathematisieren. Die Frage wurde bejaht nach früheren Beispielen, nach Zeugnissen von Augustinus, Cyrillus u. a. Dafür hatte auch Eutychius, der mit seiner Beweisführung Justinians Gunst erlangte, schon angeführt, daß König Josias die Gebeine der verstorbenen Baalspriester habe verbrennen lassen (2 Par 34, 5). Die Synode von Mopsuestia von 550 wurde ebenfalls als Beleg angeführt. Ebenso wurden die Streitschriften des Theodoret gegen Cyrillus anathematisiert. In der sechsten Sitzung (19. Mai) geschah das gleiche mit dem Briefe des Ibas, von dem aber bemerkt ward, er sei durch Verurteilung des Nestorius widerrufen worden; auch sei das zu dessen Gunsten zu Chalzedon von einzelnen Gesagte nicht das Urteil des Konzils gewesen. In der siebten Sitzung (26. Mai) wurden mehrere vom Kaiser gesandte Dokumente verlesen, insbesondere Briefe des Papstes Vigilius bis zum Jahre 550 und ein Schreiben des Kaisers Justinus I. an den Befehlshaber Hypatius von 520 betreffs des Verbotes, dem Theodor von Mopsuestia sowie dem Theodoret

¹⁰⁸ Das act. I verlesene kaiserliche Schreiben ist im griechischen Texte (Mansi a. a. O. 582. Migne a. a. O. 86, 1035 f.), den Anfang abgerechnet, vom lateinischen (Mansi a. a. O. 178 f.) verschieden.

ferner in der Stadt Cyrus ein kirchliches Fest zu weihen. Der kaiserliche Kommissär berichtete noch, Vigilius habe durch den Subdiakon Servusdei dem Kaiser eine Schrift zugesandt, die dieser nicht angenommen habe, weshalb sie auch der Synode nicht mitgeteilt ward. Nach dem längeren lateinischen Texte der Akten soll der Kaiser auch befohlen haben, den Namen des Papstes aus den Diptychen zu streichen, jedoch „unbeschadet der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhle“, was Annahme gefunden habe. In der letzten Sitzung (2. Juni 553) fällte die Synode ihr Endurteil und erließ 14 mit den 13 Justinians übereinstimmende Anathematismen. Bei dieser Sitzung waren 165 Bischöfe zugegen¹⁰⁹.

Jenes im Namen des Papstes von Servusdei dem Kaiser überbrachte, aber zurückgewiesene Schriftstück ist das unter dem Namen des *Constitutum* vom 14. Mai 553 uns erhaltene Aktenstück, das die Unterschriften von Vigilius, von 16 Bischöfen (9 Italienern, 3 Asiaten, je 2 Afrikanern und Illyriern) und 3 römischen Klerikern trug. Darin waren 60 aus den Schriften des Mopsuesteners ausgezogene Sätze entschieden verworfen, in fünf Anathematismen die Irrlehren in der Christologie anathematisiert, dagegen die Verurteilung der Person des Theodor und der zwei andern Kapitel ausdrücklich verboten¹¹⁰. Der Papst fand die Schwierigkeit besonders darin, auf die geeignete Art und Weise die Sache zu erledigen, so daß die abendländischen Bischöfe vollkommen über die Unantastbarkeit der Beschlüsse von Chalzedon beruhigt würden. Daher wollte er nur die in Chalzedon verurteilten Irrtümer verwerfen, die Personen aber möglichst schonen, dabei zugleich dem Drängen des wankelmütigen Kaisers und der blinden Nachgiebigkeit der griechischen Prälaten seinen Widerspruch entgegenstellen, ohne der Sache des Glaubens etwas zu vergeben. Viele Unregelmäßigkeiten kamen vor und während der Synode zum Vorschein. Das Verfahren Justinians war entwürdigend für die Kirche, und mit Zwang suchte er die Dekrete der Synode zur Anerkennung zu bringen. Die Ratgeber des Papstes wurden gewaltsam von ihm entfernt. Der Diakon Rustikus ward nach Ägypten verbannt, die beiden andern römischen Diakonen Larpatus und Pelagius wurden ins Gefängnis geworfen. Vigilius, durch alle die Gewaltmaßregeln niedergedrückt und dazu schwer leidend, gab endlich dem Drängen des Kaisers nach und sprach in einem Schreiben an Euty chius vom 8. Dezember 553 und in einer Konstitution vom 23. Februar 554 die Verwerfung der drei Kapitel aus. Dabei erwähnte er die eben gehaltene Synode nicht, sondern gab sein damit übereinstimmendes Urteil, wie er es vorher in

¹⁰⁹ Mansi, Conc. Coll. IX 202 f. 346 367 f. Eustath., Vita Eutych. Acta SS. Bolland. April. I 550—572. Migne, Patr. gr. 86, 2300 2305 f.

¹¹⁰ Constit. Vigil. bei Mansi a. a. O. IX 61—106. Günther, Collectio Avellana, Vindob. 1895, 230 ff. Hefele, Konziliengesch. II² 880 ff. Die Namen „Iudicatum“ und „Constitutum“ braucht Vigilius (Ep. ad Valent. Tom.) gleichmäßig von seinem Erlaß an Mennas von 548, wie er auch (Ep. ad Aurel. Arel.) sagt: „iudicavimus et constituimus.“ Ebenso nennt der Brief der italienischen Kleriker an die fränkischen Gesandten das zurückgezogene „Iudicatum“ mit dem Namen „Constitutum“.

Aussicht gestellt hatte, unabhängig von ihr ab. Erst nach und nach erhielt das von Eutychius geleitete Konzil den Namen des fünften ökumenischen¹¹¹. Im August 554 stand der Papst wieder in gutem

¹¹¹ Die Einzelheiten der Vorgänge sind nach den Quellen vielfach schwer festzustellen. Daß „falsa scripta“ von Vigilius umliefen, erwähnt dieser selbst (Ep. ad Aurel. Arel.), und nach der Äußerung Iustinians an die Konzilsväter, daß Vigilius nach Erlaß des „Iudicatum“ „semper in eadem voluntate perseveravit“, erscheint die Sinnesänderung, die zwischen dem 5. und 14. Mai erfolgte, immerhin auffallend. Sachlich war Vigilius im Grunde mit der Verurteilung der drei Kapitel einverstanden, aber er mußte das Konzil von Chalcedon decken und die Stellungnahme der abendländischen Bischöfe berücksichtigen. Von dem Inhalte des von Servusdei überbrachten Schriftstücks hatte der Kaiser gar keine Kenntnis genommen; es lag der Synode kein Akt vor, aus dem sich die Beseitigung des Papstes aus den Diptychen hätte rechtfertigen lassen. Beim Verluste der griechischen Synodalakten, bei den frühzeitig, schon auf dem sechsten Konzil (Hefele a. a. O. II² 855) wahrgenommenen Interpolationen derselben, bei den vielfachen Abweichungen der lateinischen Exemplare (Hefele a. a. O. II² 887), bei der Lückenhaftigkeit der Quellen überhaupt ist noch manches in Dunkel gehüllt, und ebensowenig sicher ist es, welches Exemplar für den Papst Vigilius angefertigt wurde. Die lateinischen Schriftsteller liefern dürftige Notizen, widersprechen sich zum Teile und sind oft, namentlich die Afrikaner, sehr leidenschaftlich und irren in vielen Stücken (z. B. Victor. Tunun., Chron. ad ann. 543). Die Griechen sind noch dürftiger. Evagrius Scholasticus (Hist. eccles. 4, 38) sagt bloß: Βιγίλιος μὲν οὖν ἐγγράφως συνθέμενος συνεδρεῖν (in Conc. V.) οὐχ εἴλετο. Theophanes (a. m. 6045; Migne, Patr. gr. 108, 501): Βιγίλιος τοῖς συνελθοῦσιν οὐ συνῆδρευσεν· ἀπελύθη δὲ πολλῶν κινηθέντων ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ ἐν τῷ Ἰλλυρικῷ ἐτελεύτησε τὴν ἐπὶ Ῥώμην ἀναλῶν ὁδόν. Beiden folgt Nicephorus Callisti (Hist. eccles. 17, 27); c. 29 läßt er den Vigilius erst nach dem letzten häretischen Edikte Justinians, dem er widerstanden habe, sterben. Eustathius (Eutychii vita n. 28 29; Migne, Patr. gr. 86, 2308) nennt den Vigilius unter den Teilnehmern des Konzils und weiß nichts von einem Streite, ebensowenig Germanus von Konstantinopel (De haer. et syn. c. 34; Migne a. a. O. 98, 72, wo der Alexandriner als Stellvertreter des Papstes auf der Synode erscheint). Die meisten Griechen sagen nur, Vigilius habe durch einen Libellus das Urteil der Synode bestätigt. So Georg. Hamart., Chron. l. 4, c. 218 (Migne a. a. O. 110, 780), Cedren., Synopsis hist. (ebd. 121, 720), Phot., Ep. ad Mich. Bulg. n. 15 (ebd. 102, 644). Ja letzterer (De Spiritu S. mystag. c. 82, ebd. 365) rühmt den seinen Vorgängern an Ruhm gleichstehenden Vigilius: οἷα δὲ κανὼν ἀπαρέγκλητος τοῖς ὀρθοῖς ἐναρμοζόμενος δόγμασι . . . συμφώνους ἀφῆσι φωνάς. Nach Biblioth. cod. 18 hatte Photius die griechischen Akten der Synode gelesen. Joh. Malalas (Chron. l. 18; Migne, Patr. gr. 97, 700) erzählt von der Reise des Vigilius nach Konstantinopel und von der διὰ τινος αἰτίας κανονικῶς von ihm vorgenommenen Exkommunikation des Mennas, der aber noch in demselben Jahre wieder aufgenommen worden sei, übergeht das fünfte Konzil ganz und berichtet nur noch, daß im Winter der VI. Indiktion (558) der Erzbischof von Cäsarea (Kappadozien) zu Byzanz starb und den Theokritus zum Nachfolger hatte, und daß im Juni der VII. Indiktion die Synodika des römischen Papstes überbracht ward (Migne a. a. O. 708 712). Cäruleus (Ep. 1 ad Petr. Ant. c. 9, Ausg. Will 178 f.) weiß, daß Vigilius in Konstantinopel aus den Diptychen entfernt ward, bringt aber viele Irrtümer vor; ihn berichtet Petrus von Antiochien (Ep. ad Caerul. c. 2 f., S. 190 f.), aber er kennt nur die Tatsache, daß der Papst nach seiner Ankunft den Mennas exkommunizierte und die Expunktion nur kurze Zeit währte. Von einem Exil des Vigilius sprechen der Liber Pontificalis und Marcellin. Chron., ed. Roncalli II 333; die andern Quellen haben davon nichts. Das Schreiben „Scandala“ an den Patriarchen Eutychius (Jaffé, Reg. Pont.² 936), zuerst von Petrus de Marca

Einvernehmen mit dem Kaiser, der damals auf dessen Ansuchen seine pragmatische Sanktion für Italien erließ, durch die die Verwaltung Roms und Italiens geregelt wurde. Alsdann trat Vigilius die Heimreise nach Rom an (Ende 554 oder Anfang 555), starb aber unterwegs zu Syrakus (7. Juni 555). Er hatte sieben Jahre in einer höchst schwierigen Lage in der griechischen Hauptstadt, des Griechischen selbst unkundig, zugebracht und den der Kirche drohenden Gefahren nach Möglichkeit zu begegnen sich bemüht, von denen bald die eine, bald die andere das größere Übel zu bilden schien. In der Glaubensfrage selbst war er niemals schwankend, wohl aber in der Zweckmäßighkeitsfrage: darüber nämlich, ob es ratsam sei, nachträglich Männer und Schriften zu verurteilen, die das Konzil von Chalzedon geschont hatte, sowie ein Urteil zu erlassen, das von den Monophysiten als ein Triumph ihrer Sache angesehen werden konnte und das den meisten Abendländern aus gleichem Grunde wegen der vermeintlichen Herabwürdigung der Synode von Chalzedon höchst verhaßt war, weshalb die Gefahr bestand, dadurch neue Spaltungen zu erzeugen, anstatt die alten zu beseitigen. Daß diese Besorgnisse guten Grund hatten, hat die Folgezeit erwiesen¹¹².

Der Nachfolger des Vigilius, Pelagius I. (555—560), der jenem als Diakon zur Seite gestanden hatte, kam in den Verdacht, an ihm treulos gehandelt und den Kaiser gegen ihn gereizt zu haben, weshalb er gleich bei seiner Erhebung durch einen feierlichen Eid sich zu reinigen für nötig erachtete. Er hielt fest an der Verwerfung der drei Kapitel und bemühte sich, die Vorurteile und den Widerstand der Abendländer zu bekämpfen. Die meisten Bischöfe Afrikas und Illyriens fügten sich jetzt; einige Hartnäckige, die, wie Viktor von Tunnunum, das fünfte Konzil der Häresie beschuldigten, wurden verbannt, desgleichen der Metropolit Frontinus von Salona in Dalmatien, dessen Stelle Petrus erhielt. In einer Denkschrift an den Kaiser erhoben sich mehrere schismatische Bischöfe gegen die Verwerfung der drei Kapitel. Justinian gab darauf eine lange und nachdrückliche Widerlegung. Papst Pelagius mußte auch die Bischöfe in Toskana und in Gallien von ihrer Abneigung gegen das Konzil von Konstantinopel abzubringen suchen. Am heftigsten war der Widerstand im nördlichen Italien, wo die beiden Metropoliten Vitalis von Mailand und Paulinus von Aquileja sich vom Römischen Stuhle trennten und das fünfte Konzil öffentlich verwarfen. Auch die weltliche Gewalt richtete nichts gegen die Schismatiker aus, und die langobardischen Eroberungen in Norditalien (568)

aufgefunden (bei Mansi a. a. O. IX 414—420), ward von Garnier und Vincenzi, das andere „Aëtius archidiaconus“ vom 23. Februar 554, das Baluze gab (Mansi a. a. O. IX 457 f. Jaffé, Reg. Pont. n. 937), von Damberger (Synchron. Gesch. des Mittelalters I 161 ff. 175 ff.; Kritikheft I 83 ff.) beanstandet. Allein die Aktenstücke sind als echt anzuerkennen. Vgl. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste I 574 ff.

¹¹² Daß Justinians Absicht bezüglich der Versöhnung der Monophysiten nicht erreicht ward, sagt Leontius Byz., De sectis act. 5, n. 6 (Migne, Patr. gr. 86, 1237).

brachten keine Veränderung. Doch traten die Mailänder unter Laurentius II. seit 571 zum großen Teil von der Spaltung zurück; um 602 taten dasselbe vier istrische Bischöfe, denen bald andere folgten. Seit 607 residierten in Grado katholische Erzbischöfe, in Aquileja schismatische, beide Patriarchen genannt. Größere Fortschritte machte die Union unter Papst Honorius I. (625—638); aber erst unter Sergius I. (687—701) traten die letzten Schismatiker des Langobardenreiches zur Kirche zurück. Eine ausdrückliche Anerkennung des fünften allgemeinen Konzils kam erst nach und nach in den verschiedenen Ländern des Okzidents zustande¹¹³.

5. Die weitere Entwicklung des Monophysitismus und des Nestorianismus im Orient.

A. Der Monophysitismus im byzantinischen Reich, in Abessinien, Syrien und Armenien.

Kaiser Justinian gab die Hoffnung, eine Vereinigung der Monophysiten mit der katholischen Kirche herbeizuführen, nicht auf. Er veranstaltete noch mehrfach Religionsgespräche zwischen Katholiken und Monophysiten und ließ dazu sogar aus Ägypten und Syrien Häupter der Sekte in die Hauptstadt kommen, die sich dort ungestört aufhielten und im geheimen Anhänger gewannen. Ihnen stand lange Zeit Bischof Johannes von Ephesus vor. Auch unter Justinus II. (565—578) hatten die Monophysiten in Byzanz einige Zeit freie Bewegung und es wurden wieder Religionsgespräche zur Einigung mit den Katholiken veranstaltet. Ein Edikt des Kaisers, das den Frieden in der Kirche fördern und das „Streiten über Personen und Silben“ verbannt wissen wollte, ward verschieden gedeutet. Aber es erfolgte ein Umschwung und im Jahre 571 erschien auf Betreiben des Patriarchen von Konstantinopel, Johannes III. Scholastikus, ein strenges Edikt gegen die Sekte. Viele ihrer Anhänger wurden zur Abschwörung angehalten oder mit Gefängnis und Verbannung bestraft. Allein das Edikt hatte nur für Konstantinopel und Kleinasien praktische Wirkung. Der Monophysitismus ward so immer mehr auf die entfernteren Provinzen beschränkt. Sein Hauptsitz blieb Ägypten, wo neben den katholischen Patriarchen monophysitische, sogar zwei von verschiedenen Parteien, bald verborgen, bald auch ungescheut öffentlich, walteten und die Zahl der Katholiken von den Häretikern weit überflügelt ward. Diese nannten

¹¹³ Vita Pelag. I. et Ep. 2—7 10 16, bei Mansi, Conc. Coll. IX 712 f. Iustin., Resp., ebd. 589—646; Migne, Patr. gr. 86, 1044—1096. Victor. Tunnun., Chron. ad ann. 554 f. Pelag. II. Ep., bei Mansi a. a. O. 433 f. 891 f. Greg. M., Ep. I. 1, n. 16; I. 2, n. 46 51; I. 4, n. 2 f. 39; I. 5, n. 51; I. 12, n. 33; I. 13, n. 33. Sergius bei Mansi a. a. O. XII 115. Hefele, Konziliengesch. II² 911 ff. Meyer, Die Spaltung des Patriarchates Aquileja: Abhandl. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1897—1899, Bd. II, Berlin 1898. Über einen Brief des hl. Kolumban an Papst Bonifaz IV. vgl. J. Rivièrè, St. Coloman et le jugement du pape hérétique: Revue des sciences relig. III (1923) 277—282.

sich Kopten, altägyptische Christen¹¹⁴, die Katholiken aber Melchiten (von Melech = König, Kaiserliche oder Hofpartei)¹¹⁵. Der Haß gegen letztere wurde gesteigert durch lügenhafte Erzählungen von blutigen Verfolgungen ihrer Glaubensgenossen durch die Dyophysiten; die schroffste Scheidung trat ein und die kaiserlichen Beamten waren machtlos. Die Kirche in Abessinien war eine Tochter der alexandrinischen, wo stets deren oberster Vorsteher die Weihe erhielt. So wurde sie in die monophysitische Irrlehre hineingezogen. Die Nubier erhielten gleich anfangs das Christentum in der Form des Monophysitismus.

In Syrien und Mesopotamien war der Monophysitismus bereits dem Absterben nahe, als ihm Jakob Zanzalus, genannt el Baradai (Burdojo), wieder aufhalf (541—578). Dieser eifrige Monophysit, von dem seine Partei den Namen Jakobiten erhielt¹¹⁶, war Schüler des Severus und Mönch im Kloster Phasilta in der Nähe von Nisibis. Einige gefangene Bischöfe der Partei weihten ihn, damit die Sekte nicht aus Mangel an Geistlichen untergehe, zum Bischof von Edessa. Mit großer Schnelligkeit und unter vielen Gefahren durchwanderte er, als Bettler verkleidet (woher sein Name Baradai — „der mit Lumpen Bedeckte“), Syrien und die angrenzenden Provinzen, suchte die innern Spaltungen beizulegen, bestärkte seine Anhänger und weihte allenthalben Bischöfe, Priester und Diakonen (nach späterer Übertreibung an 80000). Er setzte auch in Antiochien wieder monophysitische Patriarchen ein, zuerst (543) den Sergius von Tella, von dem eine ununterbrochene Reihe jakobitischer Patriarchen des Orients auslief, die bald bei Amida, bald bei Melitene in Klöstern residierten und denen die Maphrianen (Primaten) als nächste Würdenträger zur Seite standen.

Eine dritte Heimat der Monophysiten wurde im 5. und 6. Jahrhundert Armenien. Der Nestorianismus hatte hier keinen Eingang gefunden; schon anfangs erklärten sich die Bischöfe entschieden gegen ihn. Als dann Rabulas von Edessa und Acacius von Melitene jene vor der Verbreitung der auch in ihre Sprache übersetzten Schriften des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsuestia warnten, die zilizischen Bischöfe aber diese Schriften in Schutz nahmen, wandte sich eine armenische Synode durch zwei Priester, Leontius und Aberius, an den Stuhl von Konstantinopel, der durch das Wirken des Chrysostomus während seiner Verbannung um das schwer heimgesuchte Land sich viele Verdienste erworben hatte, um sich über die

¹¹⁴ Der Name Kopten kommt vom arabischen Qopt, für Qipt = Αἴγυπτος, durch Aphäresis der ersten Silbe.

¹¹⁵ Über die Melchiten (griech. βασιλικοί) s. Assemani, *Bibl. orient.* I 507 f., n. 4.

¹¹⁶ Ebd. II 62 f. 69 f. 321 f. 527. Le Quien, *Oriens christ.* II 437 f. 1344 f. Barhebraeus, *Chronicon eccles.* edd. Abbeloos et Lamy, 2 Bde., Löwen 1872—1877. Michael Magn., *Chronic.*, ed. Chabot, Bd. I ff., Paris 1899 ff. Ps.-Dionysius de Tel-Mahre, *Chronic.*, ed. Chabot, ebd. 1895.

rechte Lehre zu unterrichten, worauf Proklus (seit 434) seinen berühmten „Tomus an die Armenier“ erließ¹¹⁷. Inzwischen hatten die Perser immer größeren Einfluß im Lande gewonnen und 429 den größeren Teil von Armenien zu einer Provinz ihres Reiches gemacht. Nun wurde versucht, mit Unterdrückung des Christentums den Parsismus einzuführen. König Jezdegerd II. gebot 450, die Religion und die Gebräuche der Perser anzunehmen, und sandte an 700 Magier in das Land, die die Kirchen niederreißen oder in Pyreien verwandeln sollten. Die armenischen Christen begannen nun einen Kampf für ihren Glauben, in dem viele den Martertod fanden. Die Bedrängnisse der Christen stiegen immer höher. Dem Katholikos Isaak (Sahak) war Mesrop und diesem Joseph nachgefolgt, der keine ruhige Stätte finden konnte; sein Amtssitz war in der Gewalt der Perser. Theodoret von Cyrus († 458) richtete tröstende und ermunternde Schreiben (Ep. 77 78) an die Bischöfe Eulalius und Eusebius in Persisch-Armenien. Durch ihren beharrlichen Widerstand erlangten die Christen freie Religionsübung. Aber neue Bedrückungen der Perser riefen 482 und 497 neue Aufstände hervor und das Land ward infolge der vielen Kriege sehr verwüstet; das Christentum aber konnte nicht mehr ausgerettet werden. Indessen war das Konzil von Chalzedon, an dem die Armenier keinen Anteil hatten nehmen können, zuerst unbekannt geblieben, dann bekämpft worden. Der Brief Leos d. Gr. kam zu ihnen nur in unrichtiger Übersetzung, und die von den Monophysiten vorgebrachte Klage, zu Chalzedon sei die Lehre des Nestorius erneuert worden, fand bei ihnen Eingang. Übrigens hatten schon früher armenische Mönche den Theodor von Mopsuestia auch in ganz richtigen Äußerungen vom Standpunkte der Monophysiten aus bekämpft. Durch eine Synode von Walarschapat unter dem Katholikos Babgen ward 491 die Verwerfung des Konzils von Chalzedon ausgesprochen, was 596 zu Dovin (Thevin, Feyin) unter dem Katholikos Abraham erneuert ward; eine frühere Synode an letzterem Orte 527 hatte 38 Disziplinkanonones erlassen. Der Zusatz des Severus zum Trishagion ward angenommen, und die Wallfahrten nach Palästina, wo viele katholische Armenier sich in den Klöstern befanden, wurden verboten. Der Katholikos nahm bei den Armeniern die gleiche Stellung ein wie der Patriarch bei den Jakobiten des antiochenischen und alexandrinischen Sprengels.

Ofter suchten die Griechen die armenischen Monophysiten wieder zur kirchlichen Einheit zurückzuführen. Unter Justin II. (565—578) und dem Katholikos Nerses, als Vardanus (Verdanus) an der Spitze des Volkes stand, hatten die Großarmenier sich zur Unterwerfung unter Byzanz bereit erklärt, aber das Kriegsglück des Kaisers verhinderte weitere Erfolge. Eine durch Kaiser Mauritius (582—602) berufene Versammlung von griechischen und armenischen Bischöfen beschloß die Vereinigung, der aber

¹¹⁷ Chrysost., Ep. 4 ad Olymp.; Ep. 35 67—69. Procli tom. ad Arm., bei Migne, Patr. gr. 65, 856 f.

die Gesandten des Katholikos nicht beitraten; darauf sprach der Kaiser im Jahre 600 die im griechischen Armenien wohnenden Christen von der Obedienz des Katholikos los und ließ ihnen einen Johannes als Patriarchen mit dem Sitze in Avan oder Cotaïs weihen. Heraklius (610—641) bemühte sich von neuem für die Union, nachdem die Trennung 16 Jahre gedauert hatte. Auf der Synode zu Garin (zwischen 622 und 626) gelang es ihm, den Katholikos Esra für die Union zu gewinnen; aber 645 wurden die Dekrete von Chalzedon abermals für nestorianisch erklärt und anathematisiert, was noch öfter wiederholt ward, obschon der Philosoph David für diese Dekrete eintrat. Seit 651 kamen die Armenier unter die arabische Herrschaft, und die Kämpfe zwischen den Kalifen und den oströmischen Kaisern dauerten noch länger fort; die Stimmung wechselte mit dem politischen Übergewicht der einen oder der andern. Die Griechen behielten fortwährend, obschon vergeblich, die Zurückführung der häretischen Armenier im Auge. Von 657 bis 686 ward das Land von eingeborenen, den Kalifen tributpflichtigen Fürsten regiert; von 686 bis 693 hatten die Griechen dort wieder größere Vorteile errungen, so daß Sembat (Simpad) damals für einige Zeit die Araber vertrieb. Die Armenier behielten ihren eigenen Ritus und hatten nur wenig Verbindung mit den übrigen Monophysiten. Das trullanische Konzil verbot 692 den armenischen Gebrauch, bei der Messe nur Wein ohne Wasser in den Kelch zu gießen (can. 32), tadelte die Sitte, nur Abkömmlinge priesterlicher Geschlechter zu Geistlichen zu weihen (can. 33) und Nichttonsurierte als Psalten oder Lektoren aufzustellen, dann (can. 56) den Genuß von Eiern und Käse in der Quadragesima sowie den Mißbrauch, am Altare Fleisch zu sieden und davon den Priestern zu geben (can. 99)¹¹⁸.

B. Die Spaltungen unter den Monophysiten.

Bei keiner häretischen Sekte des Altertums findet sich eine so vielgestaltige Parteibildung wie bei den Monophysiten. Schon gleich bei Beginn der monophysitischen Streitigkeiten hatten sich von den Eutychianisten, die den Eutyches hochhielten, reine Monophysiten geschieden, die diesen verwarfen und an der Lehre des hl. Cyrill von Alexandrien in dessen „Anathematismen“ festhalten wollten, mit Anerkennung des Patriarchen Dioskur von Alexandrien und Verwerfung der Zweinaturen-Lehre des Konzils von Chalzedon und des Lehrschreibens Papst Leos I. Nach 482 entstanden dann die Parteien der monophysitischen Henotiker und der Akephaler, je nach der Stellungnahme zum Henotikon des Kaisers Zeno (s. oben S. 635). Unter den ersteren bildeten sich nun zunächst die beiden Parteien der Aphthartodoketen (oder Julianisten) und der Phthartolatren (oder Severianer). In Ägypten stritten sich nämlich unter Justin I. Julian von Halikarnassus und Severus von Antiochien, die beide dorthin geflohen waren, über die Frage, ob der Leib Christi vor der Auferstehung der Korruption (φθορά) unterworfen gewesen sei, worunter man sowohl die Verwes-

¹¹⁸ Dulaurier, *Histoire, dogmes, trad. et litt. de l'église armén.*, Paris 1859, 28 f. Hefele, *Konziliengesch.* II² 716 ff. (über die armenischen Synoden 491 527 596). Theoph. Byz. bei Phot., *Biblioth. cod.* 64. Ioann. Ephes., *Hist. eccles.* 2, 18 f.; 6, 11 23, ed. Schönfelder S. 60 f. Evagr. Schol., *Hist. eccles.* 5, 7. Mansi, *Conc. Coll.* X 741 f. Hefele a. a. O. III² 73 f. 132 ff. Über den Philosophen David, der das Studium des Aristoteles in Armenien förderte, s. C. F. Naumann, *Mémoires sur la vie et les ouvrages du David*, Paris 1829.

lichkeit als die Leiden und Schwächen des menschlichen Leibes verstand. Julian lehrte die Inkorrumpibilität, weil sonst ein Unterschied zwischen dem Leibe Christi und dem göttlichen Logos, damit der Dyophysitismus angenommen werden müßte; die unsündlichen Schwachheiten der Menschen sollte Christus nur der Ökonomie nach auf sich genommen haben. Severus dagegen vertrat die Korruptibilität des Leibes Christi. Der monophysitische Patriarch von Alexandrien, Timotheus III., schwankte zwischen beiden Parteien; nach seinem Tode wurde dem von dem Klerus und den Vornehmen erhobenen Theodosius, der dem Dogma des Severus huldigte, vom Volke der Archidiacon Gajanus entgegengestellt, der zu den Julianisten gehörte, weshalb diese auch den Namen *Gajaniten*, die Severianer den Namen *Theodosianer* erhielten. Der von Justinian abgesandte Narses sprach sich für den vom Pöbel vertriebenen Theodosius als den zuerst Gewählten und Geweihten aus und verbannte den Gajanus. Nachher wurde Theodosius gestürzt und erhielt durch den Kaiser an Paulus, dann an Zoilus orthodoxe Nachfolger¹¹⁹.

Die Julianisten, die ihre Lehre auch in Äthiopien verbreiteten und noch später, z. B. um 798, eigene Patriarchen hatten, teilten sich wieder in *Ktistolatrai*, die den Leib Christi für erschaffen, und in *Aktisteten*, die ihn für unerschaffen erklärten, während andere zugaben, der Leib Christi habe an sich der Korruption unterliegen können, sei aber wegen der Macht des Logos ihr nicht unterworfen gewesen. Kaiser Justinian soll in seinen letzten Jahren durch ein Edikt den Aphthartodoketismus, dem auch Philoxenus von Mabug ergeben gewesen war, sanktioniert haben; den Patriarchen Eutychius von Konstantinopel traf wegen verweigerter Zustimmung das Exil, und auch Anastasius von Antiochien ward damit bedroht; doch schützte diesen noch der bald darauf erfolgte Tod des Kaisers, dessen Edikt Justin II. zurücknahm oder doch näher erklärte. Indessen wird das (verlorene) Edikt Justinians auch dahin verstanden, daß es nicht von der Unverweslichkeit, sondern nur von der Impassibilität handelte: vor der Auferstehung sei der Leib Christi den irdischen Mühseligkeiten in der Art unterworfen gewesen, daß er sich ihnen freiwillig unterzog, während er kraft der hypostatischen Union davon frei gewesen wäre. Das Edikt scheint aber schon damals mißdeutet worden zu sein und unter den Theologen (einerseits Eutychius von Konstantinopel und Anastasius von Antiochien, anderseits deren Nachfolgern Johannes III. und Gregorius) bestand mehrfaches Mißverständnis. Die Väter lehren: Nach dem Gesetze der Natur wäre auch der menschliche Leib Christi dem Leiden unterworfen gewesen; die hypostatische Union machte ihn darüber erhaben, aber der freie Wille Christi unterwarf ihn dennoch dem Leiden¹²⁰.

¹¹⁹ Liberat., Breviar. c. 19 f. Leontius Byz., De sect. act. 5, 3 f. (Migne, Patr. gr. 86, 1229 f.). Timoth. Constantin., De recept. haeret. (ebd. S. 52 f.). Fragm. bei Mai, Spicil. Rom. III 711; X 169. Ioann. Damasc., De haer. c. 82 f. Niceph. Call., Hist. eccles. 18, 45 f. Gewöhnlich hießen die Monophysiten *Häsitanten*, *διακρινόμενοι* (διὰ τὸ διακρίνεσθαι αὐτοὺς κοινωνεῖν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ χρίσιν τῆς συνόδου sc. Chalced. So Timoth. Constantin. a. a. O. S. 53, der zwölf Sekten unter ihnen zählt). Phot., Biblioth. cod. 24. Niceph. Call. a. a. O. Über die Phthora s. Leont. Byz. a. a. O. act. 10, c. 2; Ioann. Damasc., De fide orthod. 3, 28.

¹²⁰ Über Justinians Edikt und dessen Folgen Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 39 f.; 5, 4; Eustath., Vita S. Eutych. c. 4 5; Theophan., Chronogr., S. 372.

Wie die Julianisten, so spalteten sich auch die Severianer. Zu ihnen gehören die Agnoeten oder Themistianer, so genannt von dem alexandrinischen Diakon Themistius (um 540), der das, was die Severianer bezüglich des Leibes Christi behaupteten, auf dessen Seele übertrug und lehrte, Christus sei uns in allem konsubstantial, auch bezüglich des Nichtwissens (Agnoia), wie er selbst von sich Unwissenheit aussage (Mk 13, 32 usf.). Gegen diese Partei schrieb der monophysitische Patriarch von Alexandrien Theodosius, während andere seiner Anhänger zu ihr übertraten. Dieser Theodosius (530 vertrieben) hatte eine Schrift verfaßt, die ein Teil der Severianer nicht annahm und, deshalb gebannt, eine eigene Partei ohne Bischöfe bildete. Von ihrem Versammlungsort in Konstantinopel hießen sie Kondobauditen, von ihrer Anhänglichkeit an Severus mit Ausschluß des Theodosius und seiner Nachfolger auch Severiten, wie auch andere Fraktionen desselben Stammes benannt wurden. Die Kondobauditen bekannten, daß ein Gott sei der Zahl, nicht aber der vollkommenen Gleichheit nach. Andere Parteien entstanden nach den Namen der Patriarchen und Bischöfe, denen die einzelnen folgten; besonders drehte sich der Streit um die einzelnen Inhaber der Stühle von Antiochien und Alexandrien. Der zweite Nachfolger des Severus auf ersterem Stuhle, der 551 von Jakob Baradai geweihte Paulus, wurde 578 abgesetzt, weil er mit den Dyophysiten in Byzanz Gemeinschaft gehalten und heimlich einen Patriarchen für Alexandrien, Petrus III., Nachfolger des Theodosius, ordiniert hatte¹²¹. An seine Stelle kam Petrus von Kallinikus, der selbst zur Beschwichtigung der Unruhen nach Alexandrien ging, wo inzwischen Damian den Patriarchenstuhl bestiegen hatte, ein Mann, den mehrere als unkanonisch erhobenen Ehebrecher betrachteten. Das Ansehen dieser Patriarchen litt schwer, da viele auch den Paulus als unrechtmäßig abgesetzt bezeichneten und den Petrus verwarfen. Durch den Streit über die Legitimität der Patriarchen wurde der Übertritt vieler Monophysiten teils zur katholischen Kirche, teils zu den Akephalern begünstigt. Die letzteren hatten lange Zeit gar keine Hierarchie, spendeten die Taufe mit dem am Epiphaniestage aus den Kirchen entnommenen geweihten Wasser und genossen oft zu Ostern nur ein kleines Stück der bei ihnen noch aufbewahrten längst konsekrierten Eucharistie. Unter ihnen gab es Vertreter einer anthropomorphitischen Richtung; dann die Barsanianer (Barsanuphiten), die die Eucharistie in der Art feierten, daß sie den Finger in feines Weizenmehl (σμιδάλης, daher auch Semidaliten) tauchten und dieses zum Munde führten; ihren Namen hatten sie von ihrem Bischof, dessen Weihe aber vielfach angefochten wurde. Weiter die Esaiasten, die wegen der Weihe des Esaias sich von den andern trennten; seine Gegner behaupteten, er sei mit der Hand des toten Bischofs Epiphanius konsekriert worden. Alle diese Parteien legten hohen Wert auf eine bischöfliche Sukzession und suchten sich eine solche zu verschaffen.

Noch weitere Irrlehren gingen aus dem Monophysitismus hervor, insbesondere der Trithemismus, den namentlich Johannes Askosnages, Lehrer der Philosophie in Konstantinopel (um 560), und Johannes Philoponus, Aristoteliker in Alexandrien († nach 610), vertraten. Als die Katholiken den Monophysiten entgegenhielten: Wären Natur und Person identisch, so wären auch in der Trinität mit den drei Personen drei Naturen

¹²¹ Th. Hermann, Patriarch Paul von Antiochien und das alexandrin. Schisma vom Jahre 575: Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXVII (1928) 263—305.

anzunehmen, was unterhört sei, wurden von diesen auch wirklich die drei Naturen zugestanden, die drei göttlichen Personen als drei Individuen der Gattung Gottheit gefaßt, wie Petrus, Paulus und Johannes drei Individuen der Gattung Menschheit, dabei Teilsubstanzen (μερικαὶ οὐσίαι) und eine gemeinsame Substanz unterschieden. Ein Mönch Athanasius, der mit Geldspenden für den Monophysitismus wirkte, sowie die Bischöfe Konon von Tarsus und Eugen von Seleuzien in Zilizien, die viele Geistliche ordnierten, breiteten die tritheitische Lehre aus. Diese beiden Bischöfe hielten sogar zu Konstantinopel auf Befehl des Kaisers Justin II. (565—578) unter Vorsitz des Patriarchen Johann III. eine Disputation mit den antitritheistischen Sektenhäuptern, auf der keine dyophysitischen Kirchenväter, sondern nur Severus, Theodosius u. a. als Autoritäten zitiert werden durften; nach vier Tagen der Disputation wurden Konon und Eugen für besiegt erklärt und vom Kaiser verbannt. Aber in Zilizien und Isaurien wurden noch mehrere Geistliche für die Partei geweiht¹²². Bald führte das Buch des Johannes Philoponus über die Auferstehung zu einem neuen Streite. In dieser Schrift wurde gelehrt: in der Form müsse zugleich die Materie untergehen, es gebe daher keine Auferstehung in dem Sinne einer Wiederherstellung der toten Leiber, sondern Gott werde, wie eine neue Welt, so auch neue Körper erschaffen, die ja unverweslich und ewig seien¹²³. Während die strengen Anhänger des Philoponus (Philoponiaker) auch diese Lehre annahmen, verwarfen die Kononiten diese Schrift und zuletzt den sonst bei ihnen so gefeierten Lehrer selbst. Beide Teile bekämpften sich heftig, bis sie sich allgemeine Verachtung zugezogen, worauf sie mehrere Vereinigungsversuche in Konstantinopel, Syrien und Ägypten unternahmen.

Die Kononiten suchten den monophysitischen Patriarchen Damian von Alexandrien, Nachfolger des Petrus III. († Januar 578), zu hintergehen; sie anathematisierten auf seine Forderung die Schrift des Philoponus über die Auferstehung, nicht aber seinen Tritheismus. Den letzteren verurteilte

¹²² Assemani, Bibl. orient. II 327 f. nach Barhebräus. Schönfelder, Joh. von Ephesus 268 ff. — Philoponus schrieb Kommentare zu Aristoteles, zum Hexameron (De mundi creatione, bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. XII 471 f.), über das Osterfest, gegen Proklus, gegen Jamblichus, gegen die Synode von Chalzedon, über die Trinität, über die Auferstehung usf. Vgl. Phot., Bibl. cod. 21 43 55 75 215 240. Aus seinem διατητής geben Johannes Damascenus (De haer. n. 83) und Nicephorus Callisti (Hist. eccles. c. 47) Auszüge (Cotel., Monum. eccles. graecae I 278 f.). Über seine Lehre vgl. Schönfelder a. a. O. 280 ff. Er erscheint als Nominalist, der den Universalien nur in den Individuen Realität zugesteht. Die meisten theologischen Schriften des Philoponus sind erhalten in der Handschrift Vatic. Syriac. 144. Über seinen Kommentar zur Isagoge des Porphyrius wie überhaupt zu den aristotelischen Studien der Syrer vgl. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert I, Leipzig 1900. Was Leontius von Byzanz (act. 5, n. 6, S. 1233) von dem Schlusse aus der Inkarnation auf die Trinitätslehre sagt, findet sich durchaus bestätigt. Diese tritheitische Lehre nahm τρεῖς τῷ ἀριθμῷ οὐσίαι καὶ φύσεις ἴσαι ἀπαρallάκτως κατὰ τὴν θεότητα an, wollte aber nicht „drei Götter“ zugeben.

¹²³ Die Auferstehungslehre des Philoponus soll auch der Patriarch Eutychius von Konstantinopel geteilt haben. Aber Gregor d. Gr., damals noch Apokrisiar, der ihn zum Widerruf bewog, legt ihm nur die Lehre bei, der Auferstehungsleib werde impalpabel und so subtil sein wie Luft und Wind (Moral. 14, 29). Vgl. auch Ioann. Diac., Vita S. Greg. I. c. 28 f. Schönfelder a. a. O. 297 ff. 304.

Damian und bekämpfte ihn in mehreren Schriften, die aber ebenfalls des Irrtums beschuldigt wurden, namentlich von dem antiochenischen Patriarchen Petrus von Kallinikus, den Damian 581 konsekriert hatte, was zu einer zwanzigjährigen Trennung zwischen den beiden monophysitischen Patriarchaten führte. Damian ward des Sabellianismus angeklagt; seine eigentliche Lehre war, keine der drei Personen sei an und für sich Gott, sondern sie seien es nur durch die ungeteilte Teilnahme an dem gemeinsamen Gott (κοινὸς θεός), den sie in sich hätten, weshalb die Damianiten auch Tetraditen genannt wurden, während sie von ihrem Versammlungsorte in Alexandrien Angeliten hießen. Damian verurteilte auch den Philosophen Stephan Niobes, der als der konsequenteste Monophysit allen Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur in Christus nach der Vereinigung aufhob und keinerlei Unterscheidung dessen, woraus Christus bestehe, gelten lassen wollte. Die Niobiten bildeten eine eigene, von den übrigen Monophysiten gehaßte Partei. Zu den gelehrten Monophysiten gehörte Stephan Gobar, der die Ansichten des Johannes Philoponus teilte und in einem Werke die einander widersprechenden Lehren der Kirchenväter über verschiedene Fragen wohl in polemischer Absicht zusammenstellte und ebenfalls als Tritheit betrachtet ward ¹²⁴.

Gegen die verschiedenen monophysitischen Parteien kämpften in Schriften Anastasius der Sinaite, der von der Mitte des 7. Jahrhunderts Schriften gegen sie zu veröffentlichen begann; der Patriarch Eulogius von Alexandrien, Georg der Pisidier, in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts Diakon in Konstantinopel, Leontius von Byzanz, der bedeutendste Theologe der griechischen Kirche in derselben Zeit (oben S. 646), und später der hl. Johannes von Damaskus († 749) ¹²⁵. Es gab unter den gelehrten Monophysiten neben den nach Aristoteles gebildeten Dialektikern auch platonisierende Mystiker, wie z. B. Bar Sudaili, Abt eines Klosters zu Edessa (um 500), der dem mystischen Pantheismus verfiel ¹²⁶. Aus der einen Natur des Erlösers schloß er auf die Einheit des göttlichen Wesens, in die einst alle Seelen aus der Vielheit (der Welt) zurückkehren würden. Seine Lehren erregten bei seiner Partei großen Anstoß. Man warf ihm Verachtung der Sakramente und sittlichen Indifferentismus vor, wie den Chiliasmus und die Apokatastasis des Origenes. Er bediente sich der allegorisch-mystischen Exegese und rühmte sich höherer Offenbarung; er war wohl durch die areopagitischen Schriften beeinflusst. Nicht wenige Monophysiten bestritten allen Vernunftgebrauch in Glaubenssachen ¹²⁷.

¹²⁴ Steph. Gobar bei Phot., Bibl. cod. 232. A. v. Harnack, The „Sic et non“ of Stephan Gobar: Harv. Theol. Rev. XVI (1924) 3.

¹²⁵ Bestreiter des Monophysitismus bei Niceph. Call. a. a. O. c. 45 48. Phot. a. a. O. cod. 222 226 227 230. Leont. Byz. Opp., bei Migne, Patr. gr. Bd. 86. Ioann. Damasc., De fide orthod. 3, 3 f.; Tract. adv. Iacob. et Aceph., ebd. 94, 988 f. 1436 f.; 95, 112 f. Georg. Pisid., C. Sever. Antioch. ebd. 92, 1261 f. Anastas. Sin., Viae dux, ebd. 89, 35 f. Vgl. Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita, Regensburg 1865. Rauschen, Grundriss ⁸⁻⁹ 449 (Anast. Sin.), 448 (Eulogius), 431 (Georg. Pisid.), 446 ff. (Leont. Byz.), 454 ff. (Ioan. Damasc.).

¹²⁶ Assemani, Bibl. orient. II 30 f. Frothingham, Sudaili and the Book of Hierotheos, Leiden 1886.

¹²⁷ Vgl. die Confutationes quarumdam propositionum (Opp. S. Athanasii, ed. Maur. Bd. II, Append. S. 560), und Adv. eos qui nec quaerendum nec loquendum ex Scriptura praecipunt (ebd. S. 562).

C. Der Nestorianismus in Persien und den übrigen Ländern des Orients.

Die im oströmischen Reiche verfolgten Nestorianer (oben S. 559) flohen in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in großer Zahl nach Persien, wo sie, weil keiner Hinneigung zu Byzanz verdächtig, gute Aufnahme und bald größeren Einfluß erhielten. Sie mißbrauchten diesen Einfluß zur Verdächtigung der Katholiken und erregten gegen diese mehrfache Ausbrüche heftiger Leidenschaft. Dies war für die Katholiken um so nachteiliger, als die Kriege mit Ostrom nach kurzen Unterbrechungen immer wieder sich erneuerten, namentlich unter Kaiser Justinian (527—565), und die persische Macht stets, auch nach erlittenen Niederlagen, vorwärts dringen konnte. Justinians Zeitgenosse Chosroes I. (531—578/79) war tolerant gegen die Christen und verfolgte die Manichäer. Während der Kriege mit Ostrom belagerte er Edessa, dessen Einwohner sich einer Verheißung Christi rühmten, ihre Stadt sei vor Eroberung geschützt, mußte sich aber mit einer Loskaufssumme begnügen. Bei seinem vierten Einfall wollte er sich deshalb an dem Gott der Christen rächen und drohte, alle Edessener als Sklaven nach Persien zu schleppen; er konnte aber wiederum nichts weiter als eine Geldsumme erlangen¹²⁸. Viele Kirchen wurden von den Persern ihrer Kleinodien beraubt, wie in Apamea in Syrien. Chosroes II. (590—628) erneuerte 602 den Krieg gegen die Römer und eroberte 614 sogar Jerusalem. Er bedrängte die Christen Palästinas schwer und schleppte das hochverehrte Kreuz des Erlösers mit sich fort. Erst später erlangte es Kaiser Heraklius zurück und brachte es im Triumphe wieder nach Jerusalem, wo es feierlich erhöht ward (629).

Die schon sehr geschwächte persische Kirche war durch das Eindringen des Nestorianismus in die größte Verwirrung gekommen. Im Jahre 485 standen sich die Katholiken unter dem Obermetropoliten (Katholikos) Babuäus von Seleuzia und die Nestorianer unter dem Metropoliten Barsumas von Nisibis gegenüber; beide Teile hielten Synoden und sprachen gegeneinander den Bann aus. Die Nestorianer tadelten an Babuäus, daß er Frauen das Baptisterium betreten und bei dem Taufakte zusehen ließ; sie erlaubten den Priestern und Mönchen die Ehe, verboten nur wirkliche Bigamie und die Ehe mit der Schwägerin oder Stiefmutter. Noch 485 wurde Babuäus wegen des von Barsumas gegen ihn erregten Verdachtes hingerichtet und Acacius zu seinem Nachfolger erhoben. Barsumas breitete unter dem Schutze des Königs Pheroces (461—488) mit Beihilfe der ins Persische übersetzten Schriften des Theodor von Mopsuestia den Nestorianismus mächtig aus. Die Nestorianer Persiens nannten sich chaldäische Christen, nahmen offen zwei Hypostasen in Christus an, aber in einem Bilde (πρόσωπον), und lehrten nur eine Verbindung des Willens und der Neigung. Als die Schule von Edessa durch Zeno 489 zerstört wurde, verpflanzte man sie nach Nisibis, wo Narses (Narsai) ihr Vorsteher war und

¹²⁸ Über die Kämpfe unter Justinian vgl. Procop., *De bello pers.*, bes. 2, 11 27.

wo sie eine Zeit lang in hoher Blüte stand¹²⁹. Unter dem Vorsteher Hanan am Anfange des 7. Jahrhunderts soll sie 800 Schüler gehabt haben. Eine weitere theologische Schule entstand später in Seleuzia. Die persischen Nestorianer waren natürlich scharfe Gegner der Monophysiten, was neue Kämpfe verursachte. Dabei aber übten sie eine nicht unbedeutende Missionstätigkeit aus. Die Thomaschristen in Vorderindien schlossen sich ihnen im 7. Jahrhundert an. Ihre Missionare wirkten in Indien, in Tibet, unter den Mongolen und in China (vgl. oben S. 630). Allein sie waren vielfach unter sich gespalten und die kirchliche Disziplin wurde gelockert. Acacius, des Babuäus Nachfolger, bannte den verleumderischen Barsumas, wodurch ein Schisma entstand, das auch mit dem Tode des letzteren (489) nicht aufhörte. Auf Acacius folgte ein verheirateter Laie, Babäus (um 498), der die Parteien zu versöhnen suchte. Auf einer Synode von 499 ward die Erlaubtheit einer einmaligen Verheiratung für Geistliche, selbst für Mönche und Bischöfe, ausgesprochen, die regelmäßige Abhaltung von Provinzialkonzilien (einmal im Jahre) und Patriarchalsynoden (alle vier Jahre) verordnet und der Stuhl von Seleuzia-Ktesiphon für einen Patriarchalstuhl erklärt, dessen Inhaber Katholikos (Jacelich) hieß und 23 Metropolitane unter sich hatte. Babäus unterdrückte mit Beihilfe des Königs die noch vorhandenen katholischen Gemeinden. Jeder Zusammenhang mit dem Stuhle von Antiochien und mit dem römischen Reiche hörte auf. Auch der Übertritt des 628 nach Konstantinopel gesandten und dort bekehrten Katholikos Sahaduna hatte keinerlei Einfluß. Als 651 die persische Herrschaft den Arabern erlag, mußten die Nestorianer auch die Gunst der Kalifen zu gewinnen¹³⁰. Nestorianische Bischöfe fanden sich außer in Mesopotamien auch in Arabien und Ägypten. Der Katholikos residierte seit 762 in Bagdad.

6. Die Irrlehre des Monotheletismus; das sechste allgemeine Konzil zu Konstantinopel (680—681).

A. Ursprung des Monotheletismus.

Hatte im Dreikapitelstreit sich eine Nachwirkung des Nestorianismus kundgegeben, der noch in seinen Quellen abgegraben werden sollte, so

¹²⁹ Über Nisibis s. Ammian. Marcellin., Rer. gest. I. 20, c. 7. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 26 (al. 30); über die Schulen von Edessa und Nisibis Theodor. Lect. a. a. O. 2, 5 49 (Migne, Patr. gr. 86, 185 209). J. Guidi, Gli statuti della scuola di Nisibi: Giornale asiatico IV 165 ff. Chabot, L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts: Journal asiatique VIII, Paris 1896, 43—93. Nestle, Die Statuten der Schule von Nisibis aus den Jahren 496 und 590 nach dem von Guidi herausgegebenen syrischen Text: Zeitschr. für Kirchengesch. 1897, 211 ff.

¹³⁰ Über die angebliche Synode von Seleuzia 410 vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 102 ff.; über die Synoden von 485 ff. s. Hefele a. a. O. II² 616 ff. Assemani, Comment. de catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestor., Rom 1775. Abulphar. bei Assemani, Bibl. orient. III, 1, 391 f.; III, 2, 79 924 f. Diss. de Nestor. Ebedjesu bei Mai, Nova Coll. Bd. X. Von späteren Märtyrern sind besonders drei von dem Bischof Simeon von Beth-Arsam (510—525) bekehrte vornehme Magier berühmt (vgl. Assemani a. a. O. 341 f.).

zeigte sich im Monothelismus eine Nachwirkung des Monophysitismus, den man auf eine feinere und versteckte Weise wieder einzuführen oder zu einer äußerlichen Union zu bringen versuchte. Die Kirche lehrt, daß jede der zwei Naturen in Christus alle ihre wesentlichen Eigenschaften und Tätigkeiten und die ihr eigentümliche Wirkungsweise behielt, denn die Natur ist das Prinzip der Tätigkeiten. Wie Christus die göttliche und die menschliche Natur hat, so hat er auch eine göttliche und eine menschliche Wirkungsweise, ein göttliches und ein menschliches Wissen und Erkennen und ebenso ein doppeltes Wollen und Handeln. Da aber der wirkliche Christus nur eine Person ist und diese, weil der menschliche Wille dem göttlichen folgt, einen moralischen Willen hat, so konnte man davon ausgehend, durch Nichtbeachtung des Unterschieds zwischen dem physischen und dem ethischen Willen, die monophysitische Lehre in der Fassung vortragen, daß Christus nur eine Wirkungsweise, nur einen Willen habe, was in letzter Linie eine Leugnung der vollkommenen Menschheit wie der Zweiheit der Naturen war. Die Agnoeten (oben S. 667) waren von den andern Monophysiten gerade deshalb bekämpft worden, weil ihre Auffassung zum Dyophysitismus führe. Ähnliche Fragen tauchten bei verschiedenen Anlässen auf, sowohl bei Lehrstreitigkeiten als bei den Versuchen zur Wiedervereinigung der Getrennten. Kaiser Heraklius (610—641), der sein Reich allenthalben von den Persern bedroht sah, die Kappadozien verwüsteten, Chalzedon belagerten und Ägypten eroberten (619), erkannte die Wiedervereinigung der so zahlreichen Monophysiten mit der Reichskirche als ein dringendes politisches Bedürfnis. Sergius, seit Ostern 610 Bischof von Konstantinopel, der Heraklius nach seinem Siege über die Perser gekrönt hatte, fand dafür in der Lehre von einer Wirkungsweise (ἐνέργεια, daher Monergismus) in Christus die geeignetste Formel, für die sowohl er als der Kaiser in Unterredungen wie in Briefen (619—629) katholische und häretische Bischöfe zu gewinnen suchten. Namentlich trat Sergius zu diesem Zwecke mit den Bischöfen Theodor von Pharan in Arabien und Cyrus von Phasis in Lazien in Briefwechsel und suchte seine Lehre mit verschiedenen Väterzeugnissen (worunter auch falsche, wie ein angeblicher Brief des Mennas an Papst Vigilius) zur Anerkennung zu bringen. Er glaubte, aus der Einheit der Person Christi ergebe sich als notwendige Folge auch die Einheit seines Wirkens und Wollens; zwar habe die mit dem Logos vereinigte menschliche Natur ihre eigene Seele und die menschlichen Geisteskräfte, allein sie übe keine ihr eigentümliche Tätigkeit aus, sondern alles, was durch die beiden Naturen geschehe, müsse man dem Logos als der Wirkursache beilegen, der sich dabei der Menschheit als seines Werkzeuges bediene, so daß nur eine Wirkungsweise und infolge davon nur ein Wille in ihm anzunehmen sei. Schon 622 verbot der Kaiser in einem Schreiben an Erzbischof Arkadius von Zypern, das gegen den Bischof der dortigen Akephaler,

Paulus, gerichtet war, von zwei Wirkungsweisen in Christus nach der Vereinigung zu sprechen¹³¹.

Größeres Aufsehen erregte die Lehre erst, als der Bischof Cyrus von Phasis, nach Wiedergewinnung Ägyptens durch Heraklius (628) als Nachfolger des Patriarchen Georg († 630) auf den alexandrinischen Stuhl erhoben, die dortigen monophysitischen Theodosianer (Severianer) auf Grund jener Formel im Juni 633 mit seiner Gemeinschaft vereinigte. In der Unionsurkunde ward die Lehre von der Trinität und von der Inkarnation, letztere in scharfem Gegensatz gegen Nestorius, ausgesprochen und mit Berufung auf Pseudodionys zu glauben vorgeschrieben, daß der eine und derselbe Christus sowohl das Gottgemäße als das Menschliche durch eine einzige gottmenschliche Wirksamkeit wirke¹³². Während dieser Verhandlungen, deren Ergebnis Cyrus in pomphafter Weise nach Byzanz meldete, befand sich in Alexandrien der palästinische Mönch Sophronius, ausgezeichnet durch Frömmigkeit und theologischen Scharfsinn. Als ihm Cyrus die Vergleichsartikel noch vor ihrer Veröffentlichung mitteilte, bemerkte er sofort: Wer in Christus nur eine Wirkungsweise zulasse, könne auch nur eine Natur annehmen, wie umgekehrt, wer zwei Naturen glaube, ihm auch eine doppelte Wirkungsweise beilegen müsse. Er bat daher Cyrus dringend, er möge von seinem Vorhaben abstehen und diese apollinaristischen Artikel nicht verkündigen. Allein Cyrus stützte sich auf Väterstellen und die zur Gewinnung unzähliger Seelen notwendige Ökonomie; er führte seinen Vereinigungsplan aus und reichte feierlich den Theodosianern die Kommunion. Diese sagten nicht mit Unrecht, nicht sie seien zum Konzil von Chalzedon gekommen, sondern dieses zu ihnen. Von einer Wirkungsweise in Christus schlossen sie richtig auf eine Natur. Sophronius aber eilte nach Konstantinopel, um Sergius, den er noch nicht näher kannte, auf die dem Glauben drohende Gefahr aufmerksam zu machen; vielleicht hatte Cyrus selbst den Sergius als Schiedsrichter vorgeschlagen, und an diesen gab er dem Sophronius Briefe mit. Sergius wies die Besorgnisse des Sophronius als unbegründet ab und gab ihm darüber eine schriftliche Erklärung, versprach aber, dahin zu wirken, daß nicht mehr von einer Energie in Christus die Rede sein solle, wie auch nicht von

¹³¹ Die kaiserliche κέλευσις δύο ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ δεσπότητος ἡμῶν Ἰ. Χρ. μετὰ τὴν ἔνωσην λέγεσθαι καλῶνσα führt Cyrus (Ep. ad Serg., bei Mansi, Conc. Coll. XI 561) an. Sergius berief sich: 1) auf den Ausdruck μία ζωοποιὸς ἐνέργεια bei Cyrill. Alex., In Io. t. 4; 2) auf die angebliche, gefälschte Ep. Mennae ad Vigil. (Mansi a. a. O. XI 525 f. 530); 3) auf Dionys. Areop., Ep. 4 ad Caium (Migne, Patr. gr. 3, 1072): καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν (bisweilen wird hier statt καὶνὴν gelesen: κοινήν oder μίαν); 4) auf den Brief Leos d. Gr., wo es heißt: „Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est“, was aber gerade gegen seine Lehre zeugt.

¹³² Über die Union in Alexandrien vgl. Mansi, Conc. Coll. XI 562 f.; Vita S. Max. Opp. I VIII, ed. Combefis; Brief des Sergius an Cyrus bei Mansi a. a. O. X 971; Maxim., Ep. ad Petr. (ebd. S. 691).

zweiten, worauf ihm — nach seiner Angabe — der fromme Mönch Stillschweigen versprochen habe. Bald nach seiner Rückkehr nach Jerusalem 634 ward Sophronius dort zum Nachfolger des Modestus erwählt. Er hielt mit den Bischöfen, die zu seiner Konsekration erschienen waren, eine Synode, auf der er die monotheletische Lehre verurteilte, und sandte an die vornehmsten Kirchenhäupter zur Mitteilung seiner Erhebung ein ausführliches Synodalschreiben, das den Glauben der Kirche namentlich bezüglich der doppelten Wirkungsweise Christi sehr bestimmt entwickelte¹³³.

Als Sergius die Wahl des Sophronius auf den Stuhl von Jerusalem vernommen hatte und von dessen Einfluß für seine Lieblingsangelegenheit Gefahr fürchtete, wandte er sich in einem klug berechneten Schreiben an Papst Honorius I. (625—638), um ihn für seine Ideen zu gewinnen. Er pries mit großer Übertreibung die Rückkehr der ägyptischen Monophysiten zur Kirche und bemerkte, es sei hart, diese Millionen bloß wegen des von Sophronius getadelten Ausdrucks „eine Energie Christi“ zum Abfall zu nötigen. Seine Ansicht sprach er dahin aus, es sei am geratensten, weder von zweien noch von einer Wirkungsweise in Christus zu reden: nicht von einer, weil dies, obschon an sich richtig und bei den Vätern vorkommend, manchen anstößig sei, als könne es zur Leugnung der zwei Naturen benützt werden; nicht von zweien, weil das den Vätern unbekannt sei und weil daraus zwei einander widerstrebende Willen abgeleitet werden könnten, als habe die Menschheit in Christus sich dem auf das Leiden gerichteten göttlichen Willen widersetzt, während doch in einem Subjekte unmöglich zwei einander widersprechende Willen sein könnten. Auch sei der Kaiser auf seine Vorstellung eingegangen, daß man über die Sache nicht weiter grübeln, sondern bei der einfachen Väterlehre stehen bleiben solle, daß derselbe Sohn Gottes sowohl das Göttliche als das Menschliche wirkt und aus ihm alle göttliche und menschliche Energie ungeteilt und ungetrennt ausgeht. Zum Schlusse bat Sergius den Papst, dies zu erwägen, Mangelhaftes zu ergänzen und schriftlich das ihm gut Scheinende mitzuteilen. Wie Sergius das bisher Vorgefallene einseitig erzählte, so verdächtigte er den Sophronius als unfähig, seinen Widerstand zu begründen und als auf Einführung neuer Ausdrücke bedacht und verschwiegen alles, was er selbst zu Gunsten seiner Irrlehre getan hatte. Der arglose Papst, der noch keine andern Berichte über diese Vorgänge im Orient erhalten hatte und dem die Sache an sich nicht sehr bedeutend schien, ging unbehutsam auf die Ideen des Byzantiners ein, lobte dessen Umsicht und genehmigte das von ihm beantragte Stillschweigen. Die Opposition des Sophronius erschien ihm als bloßer Wortstreit, den man den Grammatikern überlassen müsse, in dem Sinne, wie sich Sergius geäußert hatte¹³⁴.

¹³³ Mansi a. a. O. XI 461—568. Migne, Patr. gr. 87, 3147—3200.

¹³⁴ Briefe von Sergius und Honorius bei Mansi a. a. O. XI 529 f. 537 f.

In einer Frage, über die kirchlich noch nichts entschieden war, konnte das Stillschweigen — wenn man von den dem Papste noch nicht bekannten Vorgängen im Orient absieht — ebenso gerechtfertigt erscheinen, als es bei späteren theologischen Streitigkeiten war. In seiner dogmatischen Erörterung zeigt Honorius wohl Unbekanntschaft mit dem Kern der Frage, aber keinerlei häretische Auffassung. Er unterscheidet die zwei unvermischten Naturen und verstößt nicht gegen die kirchliche Lehre, da er völlig rechtgläubig dachte; allein die Ausdrücke, die er gebraucht, sind nicht immer glücklich gewählt¹⁸⁵. Wenn er von einem Willen Christi spricht, so geschieht es in dem Sinne, daß der Logos die menschliche Natur angenommen habe, nicht ihre Schuld, so daß in Christus nicht zwei widerstrebende menschliche Willen, der des Geistes und der des Fleisches, sind, indem der menschliche Wille Christi sich dem göttlichen konformiert und unterwirft. Das zeigen die eigenen Worte des Papstes, die sich an die Äußerung des Sergius über den Widerstand des menschlichen Willens gegen das Leiden anlehnen, und die in dem Briefe fast wörtlich benützten Stellen Augustins, sowie die Erklärungen kundiger Zeitgenossen, des Abtes Johannes, der den Brief konzipierte, des hl. Abtes Maximus, der am entschiedensten die monotheletische Irrlehre bekämpfte, des Papstes Johannes IV. Das Schreiben des Honorius enthält keinen dogmatischen Irrtum, beurkundet aber auch keine große Gewandtheit und Geistesschärfe und war praktisch ein Mißgriff, da es den Feinden des Glaubens als Waffe diente, was Honorius, der eben nicht dem großen Leo gleichkam, nicht voraussah. Auch darin, daß er keine Entscheidung geben und die Sache nach dem Vorschlag des Sergius in der Schwebe lassen wollte, leistete er dem Monotheletismus Vorschub. Anfangs wurde das erste (wie das zweite) Schreiben des Honorius, an sich privater Natur, noch wenig beachtet; erst nach dem Tode des Honorius und des Sergius beriefen sich die Monotheleten darauf.

Dem Synodalschreiben des Sophronius gegenüber, das Sergius gar nicht annahm, wiederholte Honorius in einem zweiten Briefe die Mahnung, den Streit ruhen zu lassen und weder von zwei noch von einer Wirkungsweise zu reden, schloß sich aber im übrigen in der Darstellung der Lehre enge an Leo d. Gr. an. Er wollte keine neuen Formeln und keine Entscheidung und gewann dafür auch die Abgeordneten von Jerusalem. Sophronius zweifelte nicht, daß Honorius, wenn er das Treiben der Gegner erfahre, entschieden auftreten werde und daß seine Lehre völlig orthodox sei. Er ordnete den Bischof Stephan von Dora nach Rom ab und führte ihn vorher auf den Kalvarienberg, wo er ihn im Hinblick auf Gottes Gericht beschwor, zum Apostolischen Stuhle zu reisen, wo das Fundament der rechten Lehren sich befinde, und dort das Treiben der Irrlehrer und die dem Glauben drohende Gefahr zu enthüllen. Unter vielen Schwierigkeiten, die ihm der grie-

¹⁸⁵ Hefele in Tüb. Theol. Quartalschr. 1857, I 13 ff. Schneemann, Studien über die Honoriusfrage, Freiburg 1864, 38 ff. S. besonders Hefele, Konziliengesch. III² 145 ff. Grisar, Paralipomena zur Honoriusfrage: Zeitschr. für kathol. Theol. 1887, 675 ff.; Analecta Romana I 385 f. V. Grumel, Recherches sur l'histoire du monothélisme. III: Du monergisme au monothélisme, 4: Action et rôle d'Honorius: Échos d'Orient XXXII (1929) 272—282 (mit Forts.).

chische Hof bereitete, kam Bischof Stephan endlich in Rom an, wahrscheinlich erst nach dem Tode des Honorius (Oktober 638) und des Sophronius (bald nach der Eroberung Jerusalems durch die Araber 637)¹³⁶. Aber schon vor Ende 638 erschien die bereits um 634 von Sergius verfaßte, bisher aber geheimgehaltene „Ekthesis“ (Glaubensdarlegung) des Kaisers Heraklius, die den Gebrauch der Ausdrücke eine oder zwei Wirkungsweisen in Christus verbot, aber einen einzigen Willen (daher Monotheletismus) in ihm behauptete¹³⁷. Das neue kaiserliche Glaubensedikt nahmen Sergius und der byzantinische Klerus auf einer Synode sofort an; alle Bischöfe sollten es unterschreiben. Cyrus von Alexandrien, Macedonius von Antiochien, der von Sergius geweiht war und wegen der Eroberung der Stadt durch die Sarazenen in Konstantinopel blieb, sowie der für Jerusalem eingesetzte Monothelet Sergius von Joppe — alle Patriarchen des Orients — unterschrieben bereitwillig. Der Tod des Sergius von Konstantinopel (Dezember 638) änderte nichts an der Sachlage, da sein Nachfolger Pyrrhus, früher Mönch von Chrysopolis und Ökonom, der gleichen Irrlehre huldigte und 639 die Ekthesis auf einer Synode bestätigte. Er wirkte überall für Annahme dieser Glaubensdarlegung¹³⁸.

Nun galt es vor allem, den Römischen Stuhl für das kaiserliche Glaubensedikt, das auch im Orient vielfachen Widerstand fand, zu gewinnen. Der neue Papst Severinus, dessen Bestätigung der byzantinische Hof lange hinausschob und dessen Palast der Exarch Isaak plündern ließ, wurde geweiht ohne die „Ekthesis“ angenommen zu haben, und vor seinem baldigen Tode (August 640) verwarf er die Lehre der Monotheleten¹³⁹. Sein Nachfolger, Johannes IV. (640 bis 642), verurteilte auf einer Synode die „Ekthesis“ und gab dem Pyrrhus davon Nachricht. Da schrieb der Kaiser kurz vor seinem Tode (11. Februar 641), das Edikt sei das Werk des verstorbenen Sergius, dem er bloß seinen Namen geliehen habe. Ihm folgten in der Regierung sein Sohn erster Ehe, Konstantin III. Heraklius, und der Sohn zweiter Ehe, Herakleonas I., die die Kaiserin-Witwe Martina als gemeinsame Mutter ehren sollten. Beide suchte der Papst für den katholischen Glauben zu gewinnen und wies dabei die von Pyrrhus behauptete Übereinstimmung seines Vorgängers Honorius mit der monotheletischen Lehre ab. Aber Konstantin III., der dieser nicht gleich seinem Vater ergeben war und den Hofpatriarchen Pyrrhus haßte, starb nach drei Monaten plötz-

¹³⁶ Libell. Steph. Dor. bei Mansi, Conc. Coll. X 893. Daß Stephan vor dem zweiten Schreiben des Honorius nach Rom kam, ist nicht anzunehmen.

¹³⁷ Heracl. Ecth., bei Mansi a. a. O. X 991 f. ex Conc. Lat. a. 649 decr. III. Vgl. Hardouin, Conc. Coll. III 711 f.

¹³⁸ Niceph. Call., De episc. Constantinop., ed. Migne, Patr. gr. 147, 456 f. Theophan., Chronogr. S. 508. Cuper, Acta SS. Bolland. Aug. I 78 f.

¹³⁹ Maxim., Ep. ad Thalass., bei Anastas. Biblioth. (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. XIII 42). Professio fidei im Liber diurnus c. 3, tit. 6.

lich auf eine unerklärte Weise ¹⁴⁰. Sechs Monate später wurden Herakleonas und Martina vertrieben, und Konstans, der Sohn Konstantins III., erhielt die Herrschaft, die er über 26 Jahre (642—668) behauptete. Anfangs versicherte er dem Papste, er habe die „Ekthesis“ abreißen lassen; tatsächlich aber blieb diese in Kraft. Der Sturz der Martina zog auch den des Pyrrhus nach sich, der Konstantinopel verlassen mußte und in dem Priester Paulus einen Nachfolger erhielt, der in politischen Dingen vorsichtiger, in der Glaubensfrage aber jenem völlig gleichgesinnt war ¹⁴¹. Der neue Patriarch Paul II. wandte sich durch Gesandte mit seinem Synodalschreiben an den Römischen Stuhl, den (nach dem 11. Oktober 642) Theodor bestiegen hatte. Der Papst bestand darauf, daß Pyrrhus, obschon Häretiker, noch durch ein förmliches kirchliches Urteil abgesetzt und zu diesem Behufe nach Rom geschickt werde, verschob bis dahin die Anerkennung des Paulus und tadelte es nachdrücklich, daß die für nichtig erklärte „Ekthesis“ noch nicht von den öffentlichen Plätzen der Kaiserstadt entfernt worden sei. Die Bischöfe Zyperns mit ihrem Metropoliten Sergius schlossen sich enge an den Römischen Stuhl (Mai 643) an und verwarfen gleich ihm das kaiserliche Edikt ¹⁴².

Als entschiedener Vorkämpfer der kirchlichen Lehre trat der hl. Maximus auf, einst Geheimschreiber des Heraklius, seit 630 Mönch, dann Abt im Kloster Chrysopolis (Skutari) gegenüber Konstantinopel. Er traf, als er über Afrika nach Rom reiste, auf afrikanischem Boden mit dem vertriebenen Pyrrhus zusammen und hatte mit ihm im Juli 645 in Anwesenheit des kaiserlichen Statthalters eine Disputation, worin er den monotheletischen Irrtum glänzend widerlegte ¹⁴³. Der Häretiker beugte sich der Beweisführung des Maximus und ging mit ihm nach Rom, wo er vor Klerus und Volk seine Irrtümer widerrief, die 646 auch von mehreren afrikanischen Synoden verurteilt wurden. In Ravenna wurde aber Pyrrhus rückfällig, weshalb Papst Theodor auf einer römischen Synode seine endgültige Verurteilung aussprach. Auf den Wunsch der afrikanischen Bischöfe mahnte der Papst auch den Bischof Paul von Konstantinopel, zum Glauben der Kirche zurückzukehren. In seiner demütigen Antwort pries dieser das hohe Glück des Friedens, sprach aber unumwunden mit Berufung auf die Väter sowie auf Sergius und Honorius die Lehre von einem Willen aus ¹⁴⁴. Auf dieses häretische Bekenntnis des Patriarchen antwortete der Papst mit dem Absetzungsdekret. Den Bischof

¹⁴⁰ Es wurde behauptet, er sei durch seine Stiefmutter unter Mitwissen des Pyrrhus vergiftet worden.

¹⁴¹ Lib. diurn. ebd. Theophan. a. a. O. S. 508 522. Lib. syn. Pappi n. 130, bei Mansi a. a. O. X 607. Ioann. Ep., ebd. X 682 f.

¹⁴² Mansi a. a. O. X 702—706.

¹⁴³ S. Maxim., Disp. c. Pyrrho. Opp. ed. Combefis II 159 f.; ed. Migne, Patr. gr. 91, 287 f. Hefele, Konziliengesch. III² 189 ff. R. Devreesse, La vie de S. Maxime le confesseur et ses recensions: Anal. Bolland. XLVI (1928) 5—49.

¹⁴⁴ Mansi, Conc. Coll. X 1019.

Stephan von Dora bestellte er zum Apostolischen Vikar für Palästina, um der durch den Bischof Sergius von Joppe verbreiteten Häresie entgegenzutreten und die von ihm eingesetzten Bischöfe abzusetzen¹⁴⁵. Paul von Konstantinopel fügte sich nicht. Er bedrängte die päpstlichen Gesandten und bewog den Kaiser Konstans (September 647), ein neues, von ihm verfaßtes Glaubensedikt, den „Typus“, zu erlassen, das noch mehr als die „Ekthesis“ seiner Irrlehre Vorschub leisten sollte. Nicht bloß das Disputieren über eine oder zwei Energien, sondern auch über den einen oder die zwei Willen wurde darin unter den härtesten weltlichen Strafen verboten. An sich schien das Edikt unparteiisch und auf die Beruhigung der Orientalen berechnet, tatsächlich war es aber zum Nachteil der Katholiken, setzte Wahrheit und Irrtum auf eine Linie; das Stillschweigen über die katholische Lehre kam, wie Maximus hervorhob, deren Unterdrückung gleich¹⁴⁶. Viele verspotteten es, da man Christus jetzt ohne Geist und Seele, ohne Leben denken müsse und die dogmatische Entwicklung zum Stillstand verurteilt werde, indem bloß die Väteraussprüche und die fünf allgemeinen Konzilien Geltung haben sollten. Der einmal entbrannte Streit ließ sich nicht durch ein Machtwort aus der Welt schaffen. Es handelte sich um die gesamte Lehre von der Inkarnation, und der Gegensatz zwischen Dyo- und Monotheleten war durch Sophronius und Maximus immer klarer zum Bewußtsein gekommen.

Die Lehre der Monotheleten lautet: Christus ist nur eine Person, ein Wollender, folglich in ihm ein Wille; würde man zwei Willen annehmen, so hätte man einen doppelten Christus. Denn zwei Willen müßten notwendig miteinander in Widerstreit kommen, wie im Menschen der Wille des Fleisches sich gegen den des Geistes auflehnt. Die Unsündlichkeit Christi wird am besten gewahrt, wenn man Christus den bloß menschlichen Willen abspricht, der die Wurzel aller Sünde ist. Die menschliche Seele Christi ist als Organ oder Werkzeug zu denken, das durch den Antrieb der Gottheit in Bewegung gesetzt wird. — Vonseiten der Vertreter der katholischen Lehre ward erklärt: 1) Der eine Christus ist Gott und Mensch zugleich, er hat zwei Naturen, somit auch alles, was zu diesen gehört, die entsprechenden Wirksamkeiten. Trennt die Zweizahl der Naturen nicht den einen Christus, so trennt ihn auch nicht die Zweizahl der Willen. Der Wille, durch den alles erschaffen ist, kann nicht mit demjenigen zusammenfallen, der nach Speise und Trank verlangt. Hätte Christus nicht den menschlichen Willen angenommen, so wäre er nicht vollkommener Mensch gewesen und so hätte der menschliche Wille nicht erlöst werden können. 2) Zwei Willen können auch nach gegnerischem Geständnisse in einer Person sein, nur dürfen sie einander nicht widersprechen. Das war auch in Christus nicht der Fall, da er frei von aller Sünde war. Er hat dem Vater mit menschlichem Willen Gehorsam geleistet, sich dem Gesetze unterworfen und Verdienste erworben.

¹⁴⁵ Conc. Lat. a. 649 decr. I, ebd. X 878.

¹⁴⁶ Auf den „Typus“ (Mansi a. a. O. X 1029 f. Vgl. Hefele, Konziliengesch. III² 210 ff.) wandte Maximus Ps 18, 3 an mit der Erklärung: ἐστὶ σωτὴρ ἀνθρώπων (Acta S. Max. n. 4, Opp. ed. Combefis S. XXI).

Aber dieser menschliche Wille war mit dem göttlichen stets in vollkommener Harmonie. Moralisch war so ein Wille vorhanden, aber physisch ein doppelter Wille. 3) Der menschliche Wille an sich, wie er mit der Natur gegeben ist, kommt von Gott, der nicht Ursache des Kampfes und des Widerstreites ist; nur die freie Tat des Menschen, die Sünde führt dazu, aber in Christus hat sie keinen Raum. 4) Wohl steht die menschliche Seele Christi unter der Leitung der Gottheit, aber ohne ihre natürliche Freiheit und ihren eigenen Willen zu verlieren. Frei unterwirft sie sich dem göttlichen Willen; die mit Vernunft ausgerüstete menschliche Natur hat die natürliche Kraft des vernünftigen Verlangens. Alle Tätigkeit gehört dem einen Sohne an; welcher Natur aber das Gewirkte sei, das ist durch den Verstand zu erkennen: das Göttliche gehört der göttlichen Natur zu, das Menschliche der Menschheit. 5) Wer nur einen Willen und eine Wirkungsweise in Christus gelten läßt, der kann auch nur eine Natur anerkennen. Der Monotheletismus ist darum Monophysitismus, und das Schweigen über einen oder zwei Willen kommt dem Schweigen über eine oder zwei Naturen gleich¹⁴⁷.

B. Fortsetzung der monotheletischen Streitigkeiten bis 680.

Mit dem gewöhnlichen Despotismus wurden durch Kaiser Konstantin II. die Bischöfe zur Unterschrift des „Typus“ genötigt, ebenso die päpstlichen Legaten, denen man den Altar im Placidialaste zerstörte und dort die Messe zu feiern verbot, ja sogar schwere Mißhandlungen zufügte. Mutig und pflichtgetreu erwies sich der im Juli 649 erwählte Papst Martin I. (649—653/655), der als römischer Priester durch Tugend und Wissenschaft hervorragte und Apokrisiar in Konstantinopel gewesen war. Er hielt im Oktober 649 eine in der Kirche hochgefeierte Lateransynode mit 105 Bischöfen, auf der er den „Typus“ sowohl als die „Ekthesis“, überhaupt die monotheletische Lehre verwarf und die Byzantiner Sergius, Pyrrhus, Paulus, den Alexandriner Cyrus und Theodor von Pharan verurteilte. Mehrere aus dem Orient entflozene griechische Äbte und Mönche, sowie Bischof Stephan von Dora berichteten über die Lage der morgenländischen Christen. Die wichtigeren Aktenstücke wurden vorgelesen und geprüft, zahlreiche Väterstellen gegen die neue Häresie angeführt, ein Symbolum und 20 Kanones aufgestellt. Die Akten dieser Synode wurden ins Griechische übertragen und sowohl dem Kaiser als allen Bischöfen zugesandt¹⁴⁸. Mit aller Tatkraft und im Vorgefühl schwerer Kämpfe suchte der Papst die Gläubigen allerorten vor der Irrlehre zu bewahren. Er erklärte sich nachdrücklich gegen die häretischen Patriarchen Petrus von Alexandrien und Macedonius von Antiochien, bestellte den Bischof Johannes von Philadelphia zu seinem Vikar in dem Sprengel des letzteren wie in dem von Jerusalem und setzte den monotheletisch gesinnten Erzbischof Paul von Thessalonich ab. Ferner ermahnte er die afrikanischen und andere Bischöfe zur Standhaftigkeit und trug dem

¹⁴⁷ S. besonders Sophron., Ep. synod. und Maxim., Disp. c. Pyrrho.

¹⁴⁸ Conc. Lat. a. 649, bei Mansi a. a. O. X 863 f. 1006 f. 1151 f. Martini I. Ep. ebd. X 790 f. 1170. Hefele a. a. O. III² 212 ff.

fränkischen Episkopate auf, gegen die neue Irrlehre Synoden zu halten.

Kaiser Konstans war über diesen Widerstand des Papstes höchst erbittert und wurde von dem häretischen Patriarchen Paul II. noch mehr gereizt. Schon während der Lateransynode hatte er dem Exarchen Olympius befohlen, in Italien die Annahme des „Typus“ zu erzwingen und den Papst zu stürzen. Aber dieser hatte nichts gegen Martin ausrichten können und war bald gestorben. Der neue Exarch Theodor Kalliopas vollzog die kaiserliche Weisung. Er besetzte im Juni 653 den Lateran, nahm den kranken Papst gefangen und ließ ihn nach Naxos deportieren, wo er zunächst als Gefangener blieb. Im September 653 (vielleicht erst 654) ward der Dulder nach Konstantinopel gebracht, wo er maßlose Drangsale und Verhöhnung zu erleiden hatte. Nach dreiundneunzigtägigem hartem Gefängnis ward er vor Gericht geschleppt, der Usurpation des Römischen Stuhles, des Hochverrats gegen den Kaiser, der Verbindung mit den Sarazenen, der Verfälschung des Glaubens und blasphemischer Äußerungen gegen die heilige Jungfrau angeklagt. Erkaufte Zeugen sagten gegen ihn aus; er ward gemeinsam mit Mördern eingesperrt, seiner Kleider beraubt, dem Hunger und der Kälte preisgegeben. Als der Papst im Gefängnisse seiner Hinrichtung entgegensah, lag der häretische Patriarch Paul II. auf dem Totenbette. Vom Kaiser, der ihn besuchte, von dem Verfahren gegen Martin unterrichtet, drehte er sich mit Seufzen gegen die Wand und rief: „Wehe mir! Auch das ist noch geschehen, um das Gericht gegen mich zu verschärfen.“ Infolgedessen stand Konstans von der beabsichtigten Hinrichtung ab und ließ am 26. März 655 den großen Glaubenszeugen nach Cherson bringen, wo er am 16. September seinen Leiden erlag. Von der Kirche wird er als Märtyrer gefeiert ¹⁴⁹.

Auch mehrere abendländische Bischöfe, die an der Lateransynode teilgenommen hatten, traf schwere Verfolgung. Noch härter war das Los des hl. Maximus und seiner zwei Schüler, die beide Anastasius hießen. Nach mehrfachen Verhören wurde Maximus 655 nach Byzia in Thrazien, seine Schüler an andere Orte ins Elend verwiesen. Da sie standhaft die Gemeinschaft mit der häretischen Kirche von Konstantinopel verweigerten, wurden sie wieder an verschiedene Orte gebracht und nach vielen Mißhandlungen abermals nach Konstantinopel geführt. Hier wurden sie gepeitscht, und nachdem ihnen die Zunge ausgeschnitten und die rechte Hand abgehauen war, wurden sie verstümmelt in der Stadt umhergeführt und zu lebenslänglicher Verbannung (in Kolchis am Pontus Euxinus) eingekerkert. Sie kamen am 8. Juni 662 an den Ort ihrer Bestimmung, wurden voneinander getrennt und abermals

¹⁴⁹ Commemoratio bei Mansi, Conc. Coll. X 855—861. Martini I. Ep., ebd. X 849 851. Hefele, Konziliengesch. III² 230 ff. Michael, Wann ist Papst Martin I. bei seiner Exilierung nach Konstantinopel gekommen?: Zeitschr. für kathol. Theol. 1892, 375 ff. Grisar, Una vittima del despotismo bizantino, papa Martino I: Civiltà cattol. 1909, III 22 ff. 656 ff.

nißhandelt. Der Mönch Anastasius starb am 24. Juli 662, Maximus „der Bekenner“ am 13. August desselben Jahres, der andere Anastasius nach furchtbaren Qualen erst am 11. Oktober 666¹⁵⁰. So wütete der Tyrann Konstans gegen wehrlose Diener Gottes, während eine Provinz nach der andern in die Hände der Sarazenen fiel.

Nach dem Tode Pauls II. erlangte der vertriebene Pyrrhus den Stuhl der Hauptstadt wieder, den er nochmals von Ende Dezember 654 bis Mitte Mai 655 einnahm. Ein Geistlicher seiner Kirche, Petrus, hatte die abenteuerliche Theorie von drei Willen in Christus, einem persönlichen und zwei natürlichen, aufgestellt, wodurch man ebenso den Monotheleten wie den Katholiken gerecht zu werden glaubte. Pyrrhus wurde dafür gewonnen und zog auch die römischen Legaten, aber, wie Maximus hervorhob, nicht den Römischen Stuhl auf seine Seite. Jener Petrus wurde auch des Pyrrhus Nachfolger und suchte nun seine Vermittlungstheorie von drei Wirkungsweisen und drei Willen in Christus zur Herrschaft zu bringen¹⁵¹. Aber Papst Eugen I. (654—657), an den er sich wandte, verwarf diesen haltlosen Ausweg. Er wie seine Vorgänger hatten keine Verbindung mit den häretischen Bischöfen von Byzanz, sondern nur mit dem Kaiser. Die Höflinge erklärten 656 dem hl. Maximus, hätten sie Ruhe vor den Sarazenen, so würden sie mit dem widerspenstigen Papste Eugen verfahren wie mit Martinus. Als der neue Papst Vitalian (657—672) nach seiner Wahl seine Gesandten mit Schreiben an den Kaiser und an Petrus nach Konstantinopel sandte, wurden wieder Unterhandlungen angeknüpft. Der Hof nahm die Legaten ehrenvoll auf und suchte die Römer durch reiche Geschenke zu gewinnen. Der Patriarch Petrus brachte seine Theorie nicht weiter zur Sprache, gab sich den Schein der Rechtgläubigkeit und nahm den Namen Vitalians in die Diptychen seiner Kirche auf, was seit Honorius bei keinem Papste mehr geschehen war. Im Juli 663 kam der Kaiser selbst für etwa zehn Tage nach Rom. Vitalian bewillkommnete ihn und die Begegnung war sehr freundlich. Dann begab sich Konstans nach Sizilien, wo er blieb und zu Syrakus (15. Juli 668) im Bade ermordet wurde. Noch vor ihm (666) war Petrus von Konstantinopel gestorben. Seine drei nächsten Nachfolger (Thomas II., Johann V. und Konstantin) neigten der katholischen Lehre zu, sandten ihre Synodalschreiben nach Rom und sprachen nichts Häretisches aus. Aber sie waren nicht imstande, den in der Hauptstadt

¹⁵⁰ Acta S. Max., Opp. I xxix f. Mansi a. a. O. XI 3 f. Hefele a. a. O. III² 239 ff.

¹⁵¹ Über die Theorie des Petrus: una voluntas hypostatica et duae naturales s. Vita S. Max. c. 21; Acta S. Max. (Opp. I xvii xxx). Anastas. mon., Ep. ad monach. Caralit.: „tres in uno eodemque Christo voluntates et operationes, quod neque patrius neque synodicus neque physicus sermo decrevit.“ Agatho, Ep. ad Const. Imper.: „Petrus . . . et unam et duas voluntates, et unam et tres operationes in dispensatione incarnationis magni Dei et salvatoris nostri sapere se profitetur.“ Petrus lehrte: fasse man die zwei Naturen ins Auge, so sei jeder ihr Wille zuzuschreiben; betrachte man aber Christus als Person, so sei nur ein persönlicher Wille anzunehmen.

mächtig gewordenen Monotheleten zu widerstehen. Auch der neue Kaiser Konstantin IV. Pogonatus (668—685), der nach Besiegung des Armeniers Mesecius (Mizizes) ungehindert die Herrschaft führte, schritt im Anfange nicht gegen die Häresie ein, wollte aber auch den „Typus“ nicht mit Gewalt aufrecht halten. Papst Vitalian, der ihm in dem Kampfe gegen den Usurpator viele Dienste geleistet hatte, benützte dessen günstige Gesinnungen, um sich nachdrücklicher gegen die Monotheleten zu richten, weshalb diese nach seinem Tode (Januar 672) die Entfernung seines Namens aus den Diptychen beantragten. Unter seinem Nachfolger Adeodat (672—676) blieb die Lage unverändert. Erst nachdem der Kaiser 678 nicht ungünstige Friedensverträge mit den Arabern und den Avari geschlossen hatte, ging er ernstlich daran, die kirchliche Eintracht zwischen Orient und Abendland wiederherzustellen. Er wandte sich in einem ehrerbietigen Schreiben vom 12. August 678 an Papst Donus (676—678) mit der Bitte, Abgeordnete zur Beilegung des bestehenden Zwistes nach Konstantinopel zu senden und durch sie an einer konziliarischen Beratung teilzunehmen, die er schon längst beabsichtigt und nur infolge ungünstiger Ereignisse nicht verwirklicht habe.

Er meldete, sein Patriarch Theodor (seit 676, wieder Monothelet) habe aus Furcht, seine Synodika werde gleich denen seiner Vorgänger in Rom nicht angenommen, bloß einen zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft mahnenden Brief dahin abgehen lassen; er sei jedoch, ebenso wie Makarius von Antiochien (damals der Führer der Monotheleten), zur gemeinsamen Untersuchung bereit. Der Kaiser verschwieg nicht, daß beide Patriarchen die Schuld des Zwiespaltes einigen früher nicht gebrauchten Ausdrücken zuschrieben und den Namen des Vitalian aus den Kirchenbüchern beseitigt wissen wollten, welchem Ansinnen er jedoch nicht nachgegeben habe. Er halte beide Teile für rechthgläubig, die Konferenz über die streitigen Punkte, da zur Abhaltung eines allgemeinen Konzils keine Zeit sei, für höchst ersprießlich, werde aber in keinem Falle einen Zwang ausüben. Darum schlug er dem Papste vor, besondere Vertreter der römischen Kirche, aus seinem Patriarchalgebiet zwölf Metropolitane und Bischöfe und aus den vier griechischen Klöstern Roms je vier Mönche abzuordnen, die mit Makarius und Theodor die Wahrheit friedlich erforschen sollten, und bot für diese Abgeordneten jede Sicherheit an ¹⁵².

Das kaiserliche Schreiben erhielt, da Donus am 11. April 678 verstorben war, dessen schon vor der Abfassung (am 27. Juni) erwählter Nachfolger Agatho (678—681), der das gesamte Abendland in dieser Sache zu Rate ziehen wollte und deshalb allenthalben Partikularsynoden abhalten und durch möglichst viele Bischöfe die ihnen zugestellte dogmatische Erklärung des Papstes unterzeichnen ließ. Bei der dadurch entstandenen Verzögerung der Abordnung von Deputierten erwirkten zuletzt Makarius und Theodor, daß Vitalians Name aus den Diptychen entfernt wurde. Aber bald danach ward Theodor vertrieben, wohl weil

¹⁵² Sacra Constant. bei Mansi, Conc. Coll. XI 195 f.

er sich als Gegner der Vereinigung erwies, und an seine Stelle kam der Priester Georg, der wohl Monothelet, aber von friedlichen Gesinnungen erfüllt war. Im März 679 hielt dann Agatho mit den in Rom anwesenden Bischöfen eine Synode zur Vorbereitung des im Orient abzuhaltenden Konzils und zur Ernennung von Legaten für dieses¹⁵³. Agatho und die Synode erließen an den Kaiser zwei Schreiben, die den Glauben der Kirche nach dem Muster des Laterankonzils von 649 entwickelten und dessen Annahme als den Gläubigen notwendig bezeichneten. Das Schreiben zur Darstellung des Glaubens, die oben erwähnte dogmatische Erklärung, war von 125 Bischöfen unterzeichnet. Als Legaten seitens der römischen Kirche wurden die Priester Theodor und Georg, der Diakon Johannes und der Subdiakon Konstantin bestellt, als Deputierte für die Synode die Bischöfe Abundantius von Paterno, Johannes von Porto und Johannes von Reggio, als Vertreter von Ravenna noch ein Priester Theodor. Die Abgeordneten waren nach Agathos Äußerungen nicht gelehrte Theologen, die damals im Abendland bei der herrschenden Zerrüttung selten waren, aber doch pflichttreue, im Dogma gut unterrichtete Männer. Sie wurden in der Kaiserstadt ehrenvoll empfangen und im Placidialpaleste beherbergt. Nach ihrer Ankunft (10. September 680) forderte der Kaiser den Patriarchen Georg, und durch diesen auch Makarius von Antiochien auf, die ihnen unterstehenden Metropolen zur Beratung zu berufen. An die unter sarazenischer Herrschaft stehenden Stühle von Alexandrien und Jerusalem hatte man anfangs nicht gedacht; es fanden sich aber vor Beginn der Verhandlungen zwei Ordenspriester Petrus und Georg ein, von denen ersterer Alexandrien, letzterer den Patriarchalvikar Theodor von Jerusalem vertrat. Sowohl wegen dieser Vertretung der andern Stühle als auch, wie es scheint, weil das Verfahren des Papstes Agatho diesen Gedanken nahegelegt hatte, wurde die Versammlung, obschon der Kaiser dies zuerst nicht beabsichtigt hatte, schon bei ihrem Beginne als ökumenische Synode bezeichnet und nachher als die sechste den vorausgegangenen fünf beigezählt¹⁵⁴.

C. Das sechste allgemeine Konzil.

Das Konzil wurde vom 7. November 680 bis 16. September 681 in einem kuppelartig gewölbten Saale (Trullus) des kaiserlichen Palastes unter dem Vorsitze der päpstlichen Legaten und unter dem Ehrenvorsitze des Kaiser gehalten. Letzterer wohnte nebst vielen Staatsbeamten den ersten elf Sitzungen bei und leitete mit diesen den äußern Geschäftsgang; er und seine Beamten wurden aber genau von den Mitgliedern der Synode unterschieden, deren Zahl sich anfangs auf

¹⁵³ W. Levison, Die Akten der römischen Synode von 679: Zeitschr. der Savignystiftung, kan. Abt. XXXIII (1912) 249–282. Vgl. auch Duchesne, L'Église au VI^e siècle 464 Anm. 1.

¹⁵⁴ Mansi, Conc. Coll. XI 175 185 f. 203 294 346. Agath. Ep., ebd. S. 234 286. Hefele, Konziliengesch. III 252 ff.

keine 100, später auf 174 Bischöfe belief. In der ersten Sitzung (7. November) verlangten die römischen Gesandten in einer Anrede an den Kaiser, die Vertreter der byzantinischen Kirche möchten den Ursprung der in dieser seit mehr als 40 Jahren bestehenden Neuerung erklären. Makarius von Antiochien und seine Genossen beriefen sich auf die früheren allgemeinen Konzilien und auf die Väter. Man las darauf die Akten des Konzils von Ephesus, aus denen sich nichts für die Monotheleten Beweisendes ergab, denn die Worte Cyrills, Christi Wille sei allmächtig, waren nur auf seine göttliche Natur zu beziehen. In der zweiten Sitzung (10. November) las man die Akten von Chalzedon, die der Häresie ganz ungünstig waren, und Makarius suchte vergebens seine „gottmenschliche Wirksamkeit“ zur Geltung zu bringen. Bei der Verlesung der Akten des fünften Konzils (dritte Sitzung, 13. November) wurden die Schrift des Mennas an Vigilius und zwei angebliche Briefe des letzteren als unecht erkannt. Aus den allgemeinen Synoden konnten die Monotheleten ihre Anschauung nicht beweisen, sie sollten nun aus den Väterschriften den Beweis versuchen. Sie baten um Aufschub, und auf Antrag Georgs von Konstantinopel ward die Verlesung der Schreiben Agathos und der römischen Synode beschlossen, womit die vierte Sitzung am 16. November ausgefüllt wurde. In der fünften und sechsten Sitzung (7. Dezember 680 und 12. Februar 681) legte Makarius Sammlungen von Väterstellen zu Gunsten seiner Lehre vor; es zeigte sich aber, daß sie meist verfälscht und verstümmelt oder nicht beweisend waren. In der siebten Sitzung (13. Februar 681) wurde dagegen die römische Sammlung von Vätertexten für die Lehre von zwei Willen und zwei Wirkungsweisen vorgelesen; Georg und Makarius erhielten davon Abschriften. Während letzterer hartnäckig blieb, kam ersterer zur Überzeugung von der Richtigkeit der in den päpstlichen Schreiben entwickelten Lehre und übergab bereits am 17. Februar den römischen Legaten ein Glaubensbekenntnis, in dem ausdrücklich die zwei Willen und die zwei Wirkungsweisen anerkannt waren. Als dann der Kaiser in der achten Sitzung (7. März) die Bischöfe über ihren Beitritt zu den Briefen Agathos befragte, erklärten sich dafür Georg von Konstantinopel, der auch die Wiederaufnahme des Papstes Vitalian in die Diptychen seiner Kirche vom Kaiser erbat und erreichte, Theodor von Ephesus, Sisinnius von Heraklea, Domitius von Prusias und andere Bischöfe, die meisten vom byzantinischen Patriarchatssprengel, auch fünf vom antiochenischen. Makarius dagegen reichte ein gegen die „gottlose Ketzerei des Maximus“ gerichtetes Glaubensbekenntnis ein. Man begann die Prüfung der von ihm gesammelten Väterstellen, die in der neunten Sitzung (8. März) fortgesetzt ward, an der Makarius nicht mehr teilnahm. Er und sein Schüler Stephan wurden als Verfälscher des Glaubens abgesetzt. In der zehnten Sitzung (18. März) wurden die von den römischen Legaten überreichten Zeugnisse nach Vergleichung mit den Handschriften des Patriarchalarchivs richtig befunden,

und von Bischof Theodor von Melitene und andern ward ein der Erklärung Agathos zustimmendes Bekenntnis überreicht. Am Schluß der elften Sitzung (20. März), in der auf Antrag des Vertreters von Jerusalem das Schreiben des hl. Sophronius an Sergius und auf Antrag der römischen Legaten vier Schriftstücke von Makarius und seinem Schüler Stephan verlesen wurden, erklärte der Kaiser, da er durch Reichsgeschäfte an fernerer Beteiligung bei den Sitzungen verhindert sei, sollten ihn vier angesehene Staatsbeamte von jetzt an vertreten; ohnehin sei die Hauptsache bereits erledigt. Die alte und die neue Roma waren wieder im Glauben vereinigt¹⁵⁵.

In der zwölften Sitzung (22. März) las man mehrere Schriftstücke, die Makarius dem Kaiser übergeben, dieser aber ungelesen der Synode übersandt hatte. Darin waren unter andern die Briefe des Sergius an Cyrus und Honorius samt der Antwort des letzteren enthalten. Die Schriftstücke wurden mit den Handschriften des Patriarchalarchivs verglichen und diesen gleichlautend befunden. Darauf ward in der dreizehnten Sitzung (28. März) das verdammende Urteil über die Häupter und Begünstiger des Monotheletismus ausgesprochen, über Theodor von Pharan, Cyrus von Alexandrien, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus von Konstantinopel (dessen drei nächste Nachfolger, von denen sich nichts Häretisches vorfand, wurden verschont), sowie auch über „Honorius von Rom, der dem Sergius folgte und seine Lehre bekräftigte“; das Synodalschreiben des Sophronius wurde als rechtgläubig anerkannt. In der vierzehnten Sitzung (5. April), der auch der neugewählte katholische Patriarch Theophanes von Antiochien anwohnte, wurden die Verfälschungen in der fünften Synode, die angebliche Schrift des Mennas und die zwei unechten Briefe des Vigilius anathematisiert. Am Oktavtag des Osterfestes (14. April) feierte Bischof Johannes von Porto in Gegenwart des Kaisers und des Patriarchen in der Sophienkirche den Gottesdienst nach lateinischem Ritus. Der schon in der vierzehnten Sitzung von Bischof Domitius von Prusias als Volksverführer angeklagte Mönch und Priester Polychronius wurde in der fünfzehnten Sitzung (26. April) der Synode vorgestellt; er wollte zur Bestätigung der monotheletischen Lehre einen Toten erwecken und mit Rücksicht auf das Volk ward ihm der Versuch gestattet. Er legte einem herbeigebrachten Leichnam sein Glaubensbekenntnis auf und raunte ihm zwei Stunden lang allerlei in die Ohren, natürlich ohne jeden Erfolg. Da er dennoch an der Häresie festhielt, ward er seiner Priesterwürde entsetzt und mit dem Banne belegt. In der sechzehnten Sitzung, die erst am 9. August gehalten ward, wollte der syrische Priester Konstantin von Apamea die Lehre zur Anerkennung bringen:

¹⁵⁵ Mansi, Conc. Coll. XI 195—736 738—922. Hardouin, Conc. Coll. III 1043 f. Hefele, Konziliengesch. III 260 ff. Theophan., Chronogr. S. 550 551 (der 289 Bischöfe erwähnt).

es gebe in Christus zwei, den Naturen zugehörige Wirkungsweisen, aber nur einen persönlichen Willen des Logos; neben diesem habe zwar Christus früher auch einen natürlichen menschlichen Willen gehabt, ihn aber bei der Kreuzigung zugleich mit Fleisch und Blut abgelegt. Die Synode verurteilte diese Lehre als manichäisch und apollinaristisch. Sie sprach dann gegen die von ihr Verurteilten das Anathema aus und beschloß, eine Glaubensdarlegung zu erlassen, die in der siebzehnten Sitzung (11. September) beraten und in der Schlußsitzung (16. September) in Anwesenheit des Kaisers feierlich verkündigt wurde. Darin ward nach Erklärung der Anhänglichkeit an die fünf früheren allgemeinen Konzilien ausgesprochen, in Christus seien zwei natürliche Wirkungsweisen und zwei natürliche Willen ungeteilt, untrennbar, unwandelbar und unvermischt anzunehmen, die einander nicht entgegen seien, da der menschliche Wille dem göttlichen folge und ihm unterworfen, zwar vergöttlicht und erhoben, aber nicht aufgehoben und vernichtet sei; keine der beiden Naturen könne wirkungs- oder willenlos sein. In einer eigenen Ansprache dankte die Synode dem Kaiser für seine Bemühungen um den Frieden der Kirche, verlangte die Anfertigung von fünf beglaubigten Exemplaren des Glaubensdekrets für die fünf Patriarchalstühle und erbat in einem eigenen Schreiben vom Papste die Bestätigung ihrer Beschlüsse.

Das Lehransehen des Römischen Stuhles wurde auf der Synode in verschiedener Weise hervorgehoben. In dem Briefe an den Papst erklärte sie, ihm, der auf dem festen Felsen des Glaubens stehe, überlasse sie, was zu tun sei; das Schreiben Agathos habe sie angenommen als vom Apostelfürsten auf göttliche Eingebung geschrieben und, durch dieses belehrt, den Irrtum verdammt¹⁵⁶. In ihrem Glaubensdekret sagt die Synode, daß sie Agathos Schreiben getreu und mit erhobenen Händen begrüßt habe. In der Ansprache an den Kaiser heißt es: „Wir sind den Traditionen des hochheiligen Papstes und dieser vor uns und mit uns den Überlieferungen der Apostel und der Väter gefolgt. . . . Der oberste der Apostel hat mit uns gekämpft; denn sein Jünger und Nachfolger auf seinem Stuhle stand uns fördernd zur Seite und erläuterte durch sein Schreiben das Geheimnis der Theologie. Ein von Gott geschriebenes Bekenntnis hat Alt-Rom dargebracht und das Tageslicht des Glaubens aus dem Westen erstrahlen lassen. Man sah Papier und Tinte, aber durch Agatho sprach Petrus.“¹⁵⁷ Auch der Kaiser wiederholte die Worte, daß Petrus durch Agatho geredet habe¹⁵⁸. Wie konnte aber die Synode sagen, daß sie nach Maßgabe des vom Papste gefällten Urteils den Theodor von Pharan, den Sergius und den Honorius anathematisiert habe? Von Honorius, den weder Sophronius noch Maximus, die berühmtesten Theologen seiner Zeit, angeklagt hatten und den Johann IV. und seine Nachfolger verteidigten, hatte Agatho so wenig als Martin I. eine Silbe gesagt. Agatho erklärte vielmehr ausdrücklich, seit Beginn des Streites hätten die Päpste

¹⁵⁶ Ep. Synodi ad Pap., bei Mansi, Conc. Coll. XI 683 f.; decret. act. VIII., ebd. 631.

¹⁵⁷ Prosphonet. ad Imp. (S. 658) ist wohl zu lesen: χάρη καὶ μέλαν ἐφαίνετο καὶ δι' Ἀγάθωνος Πέτρος ἐφθέγγετο.

¹⁵⁸ Ep. Imp. ad Leon. P., ebd. S. 719 f.

nie unterlassen, die Bischöfe von Byzanz zu ermahnen, daß sie wenigstens durch Schweigen von ihrer Häresie abstehen möchten — welche Worte sich allein auf Honorius beziehen können —, und er hatte wiederholt hervorgehoben, daß die Päpste kraft der Verheißung Christi (Lk 22, 32) schlechterdings niemals gegen den Glauben geirrt haben. Wie konnte überhaupt Honorius, dessen Briefe nichts Häretisches enthalten, unter den Häretikern verurteilt werden? Offenbar nur insofern, als er den Monotheleten nicht gehörig und genügend widerstanden hatte, dem Eindringen der Irrlehre nicht wehrte, dem Sergius „folgte“ und die Ausdrücke, um die es sich handelte, in einer Weise angewendet hatte, die von den Monotheleten mißbraucht werden konnte. Wie sehr die Verurteilung von vier aufeinander folgenden Kirchenhäuptern Neu-Roms den Stolz der Griechen schmerzte, zeigte das vergebliche Bemühen Georgs in der sechzehnten Sitzung, daß bei den Anathematismen die Namen seiner Vorgänger weggelassen würden; er wurde aber einigermaßen dadurch befriedigt, daß unter den Verurteilten sich auch ein Bischof von Alt-Rom befand, der seit Pyrrhus angerufene Honorius. Aber konnten die Legaten Roms dazu schweigen, zumal da ihnen nach Agathos Brief an den Kaiser strenge aufgetragen war, keinen Zusatz und keine Änderung an seinem Schreiben zu gestatten, eine Verurteilung des Honorius aber offenbar gegen die Intentionen des Papstes verstieß und ein der römischen Kirche, besonders dem Laterankonzil von 649, ganz fremdartiger Zusatz war? Es ist von keiner Einsprache der Legaten berichtet; sie unterschrieben die Akten einfach. Einen absoluten Widerstand gegen die Verurteilung des Honorius scheint man nicht rätlich gefunden zu haben; man konnte ja teilweise gegen diesen Papst die Grundsätze geltend machen, die seine Vorgänger so entschieden gegen Acacius angerufen hatten¹⁵⁹. Wie immer die Orientalen das später wiederholte Anathema gegen Honorius verstanden haben mochten, genauer als die Synode hat Papst Leo II. die Ver-

¹⁵⁹ Gegen Honorius konnten die Aussprüche seiner Vorgänger in Sachen des Acacius gebraucht werden. Felix III. (483), Ep. 2, c. 5, ed. Thiel. S. 236: „Error, cui non resistitur, approbatur et veritas, quae minime defensatur, opprimitur“ (Honorius hatte es unterlassen, die Wahrheit zu verteidigen und dem Irrtum zu widerstehen). Gelas. (495), Ep. 27, c. 3, S. 424 f.: „Nec dubium, quia sicut in unaquaque haeresi . . . omnes complices, sectatores, communicatores damnatae semel pravitatis pari sorte censentur“; Ep. 12 ad Anast. (494), c. 7, S. 354: „Sicut non potest perversitatis communicatore suscepto non pariter perversitas approbari, sic non potest refutari perversitas complice et sectatore perversitatis admisso“; c. 8: „Legibus certe vestris criminum conscii susceptoresque latrocinantium pari iudiciorum poena constringuntur, nec expers facinoris aestimatur, qui licet ipse non fecerit, facientis tamen familiaritatem foetusque receperit.“ Man nannte rechtlich die fautores haereseos ebenfalls Häretiker. Im Cod. Iust. I. 2, § 1 de haer. 1, 5 heißt es: „Haereticorum autem vocabulo continentur . . . qui vel levi argumento a iudicio cath. religionis et tramite detecti fuerint deviare.“ Auch Augustin hat bisweilen den weiteren Begriff von Häretiker, z. B. De utilit. cred. c. 1: „Haereticus est . . . qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatusque gratia falsas ac novas opiniones gignit vel sequitur.“ Das sechste Konzil hat von Honorius act. 13, ed. Mansi a. a. O. XI 557: κατὰ πάντα τῇ ἐκείνου (Sergius) γνώμῃ ἑξακολουθήσαντα καὶ τὰ αὐτοῦ ἀσεβῆ κυρώσαντα δόγματα; act. 18, S. 658: ἐκείνοις ἐν τούτοις ἀκολουθήσαντα; Kaiser Konstantin in seinem Edikt S. 698: κατὰ πάντα τούτοις συναίρετὴν καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιωτὴν τε αἰρέσεως, und vorher: τῆς αἰρέσεως βεβαιωτὴν καὶ ἐαυτῷ αὐτὸν προσμαχόμενον; schlechtweg Häretiker heißt Honorius in den Akklamationen act. 16.

schuldung des Honorius bestimmt, nämlich, daß er dem Anathem unterliege, insofern er sich als Gönner der Häresie erwies, indem er ihr durch Nachlässigkeit und Mangel an Umsicht Vorschub leistete¹⁶⁰. Ein ökumenisches

¹⁶⁰ Leo II., Ep. ad Imp., ed. Mansi a. a. O. XI 723: ὅστις ταύτην τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστ. παραδόσεως ἀγνίσαι, ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἀσπίλον παρεχώρησε („permisit“, nicht wie im Lateinischen: „subvertere conatus est“); Ep. ad Ervig. reg. S. 1050: „qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit“; Ep. ad Episc. Hisp. S. 1052: „qui flammam haeretici dogmatis non uti decuit apostolicam auctoritatem incipientem exstinxit, sed negligendo confovit“. Lib. diurn. Rom. Pont., ed. De la Rozière S. 194 f.: „qui pravis eorum assertionibus momentum impendit.“ Hadrian. II., Conc. Rom. 869 (Mansi a. a. O. XVI 126): „Licet enim Honorio ab Orientalibus post mortem anathema sit dictum, sciendum tamen est, quia fuerat super haeresi accusatus, propter quam solam licitum est minoribus maiorum suorum motibus resistendi vel pravos sensus libere respuendi, quamvis nec ibi nec Patriarcharum nec ceterorum antistitum cuiquam de eo quamlibet fas fuerit proferendi sententiam, nisi eiusdem primae sedis pontificis consensus praecessisset auctoritas.“ Auch Anastasius Sinaita (De haer. et syn., bei Pitra, Iuris eccles. Graec. hist. et monum. II 267) sagt nur: συνέβη καὶ τὸν . . . Ὀυνῶριον συνθέσθαι τοῦτοις κακῶς δι' οἰκονομίαν τινά, δῆθεν καὶ τοὺς μὲν μίαν ἐπὶ Χριστῷ φύσιν, ἀπλᾶς δὲ τὰς φυσικὰς ἰδιότητας κοκκῶσοντας ἐπιστομίσαι, τὸν δὲ γε Σωφρόνιον διπλᾶ πάντα πλὴν τῆς ὑποστάσεως ὀρθοδόξως κηρύττοντα . . . κατασιγάζειν πειρᾶσθαι, συμβουλευσαί τε παύσασθαι τῶν τοιούτων δογμάτων ἀμφοτέρους, und führt dann (S. 270) den Honorius unter den Anathematisierten an. Das Anathem über Honorius (Vita Leon. bei Mansi a. a. O. XI 1047) wiederholten: Conc. Trull. can. 1 (ebd. S. 938), Conc. VII in decr. fidei (ebd. XIII 377; vgl. XII 1124 1141; XIII 404 412), Conc. VIII (ebd. XVI 181), Hadr. II. (ebd. S. 126), German., De haer. et syn. c. 36 37 (Mai, Spicil. VII, I 52 54), Niceph. Constantinopol., Ep. ad Leon. III. (Migne, Patr. gr. 100, 193), Photius (ebd. 102, 593 648). Im 9. Jahrhundert entstand eine Kontroverse über Honorius, den die Griechen mit Photius (a. a. O. und Migne a. a. O. 104, 1221) der Häresie anklagten, den der Bibliothekar Anastasius aber verteidigte (Hergenröther, Photius II 307 560 f.). Viele spätere Lateiner haben den Namen des Honorius mitten unter den verurteilten byzantinischen Patriarchen, zwischen Sergius und Pyrrhus, so Beda (De temp. rat. bei Migne, Patr. lat. 90, 567 f.), Humbert (Resp. adv. Nicet. c. 17; Will, Acta et scripta S. 142), Deusdedit (Collect. canon. I, c. 34, S. 54, Venet. Ausgabe 1869), Ekkehard (Pertz, Mon. Germ. SS. VIII 155), Ordericus Vitalis (Hist. eccles. I, 23, S. 83) Marianus Scotus u. a. Der um 1250 verfaßte Traktat De concil. general. (Bibl. PP. Lugd. XXVII 612) nennt ausdrücklich Honorium Romanum unter den Verurteilten. Manuel Kalekas, dessen Schrift gegen die Griechen Ambrosius Traversari unter Martin V. übersetzte, verteidigte den Honorius mit der Autorität des hl. Maximus und mit der Unmöglichkeit einer irrtümlichen Entscheidung durch den römischen Bischof (Migne, Patr. gr. 152, 245 f.). Sicher wurde Turrecremata nicht erst durch Kalekas mit der Verurteilung des Honorius bekannt, wie Döllinger (Papstfabeln 144) annahm. Bei Gelegenheit der Streitigkeiten, die durch den Gallikanismus und durch die Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit hervorgerufen wurden, entstand eine sehr reiche Kontroversliteratur über die Honoriusfrage. Vgl. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge. I. Bio-Bibliographie s. v. Honorius I.; Hefele, Konziliengesch. III² 290 ff.; Grisar, Art. „Honorius“, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VI² 230 ff.; Grandérath-Kirch, Gesch. des Vatikan. Konzils III, Freiburg 1906; Görres, Die Verurteilung des Papstes Honorius I. durch allgemeine Synoden und Nachfolger: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1903, 269 ff. 512 f.; Chapman, The condemnation of pope Honorius, London 1907; W. Plannet, Die Honoriusfrage auf dem Vatikan. Konzil (Diss.), Marburg 1912. K. Hirsch,

Urteil über Honorius liegt nur insoweit und in dem Sinne vor, als es durch die Päpste bestätigt ward.

Papst Agatho war vor dem Ende des Konzils am 10. Januar 681 gestorben, und während der nun folgenden achtzehnmonatigen Erledigung des Römischen Stuhles ward das Konzil beendet. Erst am 17. August 682 ward Papst Leo II. geweiht, dem in seinem kurzen Pontifikate († 3. Juli 683) die Aufgabe zufiel, das Konzil zu bestätigen und im Abendlande zur Anerkennung zu bringen. Kaiser Konstantin, der durch ein eigenes Edikt die Synode bestätigte, richtete an ihn ein Schreiben, das über die Vorgänge auf der Synode berichtete und das er durch die römischen Legaten übersandte, die erst im Juli 682 nach Rom zurückkehrten. Leo prüfte die Akten der Synode und gab 683 die gewünschte Bestätigung, betreffs des Honorius nur mit der angeführten Beschränkung, und teilte sie auch den übrigen Kirchen des Abendlandes mit¹⁶¹. Der Kaiser hatte den abgesetzten Makarius nebst mehreren Anhängern nach Rom geschickt. Von diesen bekehrten sich die beiden Geistlichen Anastasius und Leontius, die Leo (6. Januar 683) zur Gemeinschaft zuließ, während Makarius und die andern hartnäckig blieben und deshalb in Klosterhaft kamen. In Konstantinopel ward nach dem Tode des Patriarchen Georg 683 sein vertriebener Vorgänger Theodor, der dem Monotheletismus entsagt hatte, erhoben, der bis 686 unangefochten in seinem Amte blieb. Unter seinem Nachfolger Paul III. und dem Kaiser Justinian II. (685—695 und später nochmals 705—711) fand 687 in Gegenwart des päpstlichen Gesandten eine große Versammlung von Geistlichen und Laien statt, vor der die Akten des sechsten Konzils vorgelesen, von den Anwesenden behufs der Abwehr jeder Fälschung gesiegelt und dann im kaiserlichen Palaste aufbewahrt wurden, wovon der Kaiser dem Papste Johann V. (685—686) Nachricht gab, die dessen Nachfolger Konon (686—687) erhielt¹⁶². Die Vorgänge vor und bei der sechsten Synode — sie sind noch nicht allseitig aufgeheilt — hatten zwischen Griechen und Lateinern eine Verstimmung zurückgelassen, die in der 692 gehaltenen trullanischen Synode in Konstantinopel ihren Ausdruck fand. Diese sollte den im Orient noch immer vorhandenen Widersachern gegenüber das Konzil von 680 bestätigen und zugleich, da dieses wie das fünfte allgemeine Konzil keine Disziplinarkanones erlassen hatte, nach dieser Richtung hin beide ergänzen, weshalb sie *Concilium quinisextum* (σύνδοδος πενθέκτη) genannt und von späteren Griechen oft mit dem sechsten allgemeinen Konzil verwechselt wurde, zumal da viele Teil-

Papst Honorius I. und das VI. allgemeine Konzil: Festschrift der 57. Versammlung deutscher Philologen (Salzburg 1929) 158—179.

¹⁶¹ Mansi, Conc. Coll. XI 698 f. 711 f. 719 f. 725 1050 f. Hefele a. a. O. III² 287 ff.

¹⁶² Über die Versammlung von 687 vgl. Mansi a. a. O. XI 737 1037; Hefele a. a. O. III² 326 ff.; Görres, Justinian II. und das römische Papsttum: Byzantin. Zeitschr. 1908, 432 ff.

nehmer an letzterem auch hier, und zwar am gleichen Orte, versammelt waren. Es schien, als ob die Bischöfe dieser Synode in ihrem Ärger über das unbestreitbare Übergewicht der römischen Kirche in Glaubensfragen wenigstens in Sachen der äußern Kirchenzucht ein Recht auf Selbständigkeit geltend machen und sich durch den Tadel lateinischer Gebräuche gleichsam für jene der griechischen Eitelkeit lästige Überlegenheit rächen wollten; denn mehrere der 102 Kanones dienten dazu, den Gegensatz gegen die Lateiner zu verschärfen. Da der anwesende Bischof Basilius von Gortyna auf Kreta, das zum römischen Patriarchat gehörte, seinem Namen den Titel eines päpstlichen Legaten beisetzte, so machte man die Zustimmung der Stellvertreter Roms geltend, konnte aber nie die wirkliche Genehmigung des Stuhles von Alt-Rom erlangen¹⁶³.

Immer noch gab es unter den Griechen Monotheleten. Unter Philippikus Bardanes, der 711 Justinian II. der Krone und des Lebens beraubte und durch seine Eltern wie durch den Abt Stephan für die Häresie gewonnen war, suchten sie die Herrschaft nochmals zu erringen. Der neue Herrscher ließ das Bild der sechsten Synode wegnehmen, die Namen der von ihr Verurteilten wieder in die Diptychen eintragen, vertrieb den Patriarchen Cyrus, setzte den gefügigeren Johannes (VI.) auf den Stuhl der Hauptstadt und verordnete durch eine Synode 712, daß nur die Lehre von einem Willen in Christus vorgetragen werden dürfe. Die meisten orientalischen Bischöfe waren feig genug, dem Willen des neuen Herrschers, der auch das im Kaiserpalast aufbewahrte Exemplar der Akten von 680 verbrennen ließ, sich zu fügen. Auch vom Römischen Stuhle forderte Philippikus die Zustimmung zu seinen Beschlüssen, aber Papst Konstantin I. (708—715) verwarf sie entschieden. Das römische Volk nannte den Kaiser offen einen Häretiker, entfernte sein Bild aus den Kirchen und ließ in St. Peter ein Gemälde, das die sechs allgemeinen Konzilien darstellte, anbringen. Schon 713 ward Philippikus gestürzt, Anastasius II. (713—716) stellte den früheren Zustand wieder her, und der schwache Patriarch Johannes VI. suchte sich bei dem päpstlichen Stuhle zu rechtfertigen. Von da an ward das Ansehen des sechsten allgemeinen Konzils im griechischen Reiche nicht mehr angetastet¹⁶⁴.

Am zahlreichsten waren die Monotheleten in Syrien, wo sie sich, durch die arabische Herrschaft geschützt, auch länger erhielten. Am Libanon und Antilibanon fanden sich die von dem Kloster des hl. Maro benannten Maroniten, die längere Zeit Monotheleten waren, aber wohl nur aus dem

¹⁶³ Über das Conc. Trull. vgl. Mansi a. a. O. XI 930 f.; Hergenröther, Photius I 215 220 ff. Theophanes (Chronogr. S. 552) unterscheidet noch das trullanische vom sechsten Konzil, irrt aber in der Chronologie; Theodor Studita nennt es σύνοδος μετὰ τὴν ἑκτὴν und betrachtet es als ökumenisch gleich Nikephorus (Migne, Patr. gr. 99, 377 473 1305; 100, 845 848). Beda (De sex mundi aetat.) nennt es: synodus reprobata, Paulus Diakonus (Hist. Langob. VI 1): synodus erratica. Vgl. Hefele a. a. O. III² 328 ff.

¹⁶⁴ Agatho Diac., Epilog. ad Conc. VI., bei Mansi, Conc. Coll. XII 189 f. Theophan., Chronogr. S. 580—584. Cedrenus, Synopsis hist. I (Bonner Ausg.) 783 f. Vita Const. P. bei Mansi a. a. O. XII 180. Paul. Diac. a. a. O. 6, 33; Ep. Io. Patr. ad Const. P. bei Combefis, Auctar. bibl. Patr. gr. II 211 f. Hefele, Konziliengesch. III² 345 ff.

Grunde, weil sie den Dyotheletismus im Sinne von zwei widersprechenden moralischen Willen verstanden; sie nahmen nicht einen physischen Willen an¹⁶⁵.

7. Die Einschränkung des christlichen Gebietes durch den Islam.

Während die Häresie und die mit ihr verbundenen Streitigkeiten das Christentum im Orient bedeutend schwächten, bereitete sich in Arabien eine Bewegung vor, die der ganzen christlichen Kultur nicht bloß im Osten, sondern auch in einzelnen Ländern des Westens den schwersten Schlag versetzen sollte: der Islam. Die Heimat dieser Bewegung, Arabien, zeigte unter ihren Bewohnern die verschiedensten Kulturstufen. Es gab dort gebildete Städter, nomadisierende Beduinen, rohe Ichthyophagen am Persischen Meerbusen, dazu eine Masse

¹⁶⁵ Die neueren maronitischen Schriftsteller wie Faustus Nayronus (Diss. de origine, nom. et rel. Maronitarum, Romae 1679; Enoplia fidei cath. rom. hist. dogm., ebd. 1694), Abraham Ecchellensis (Ep. ad I. Morin., d. d. Romae 13. Jul. 1654, in den Antiquit. eccles. orient., Lond. 1682, S. 449, c. 85), Assemani (Bibl. orient. I 506 f.) behaupten, die Maroniten seien nie Monotheleiten gewesen, sondern stets katholisch, man vermische mit ihnen die Mardaiten (ܡܪܕܝܬܝܢ); ihnen stimmen Wadding (Ann. Min. XIV 128), Sachin (Hist. Soc. Iesu P. 4, l. 6, t. 5, S. 174) u. a. bei. Dagegen wird geltend gemacht: a) Die Mardaiten (Marden) seien ein kriegerisches Volk in Armenien gewesen, das Konstantin IV. i. J. 676 als Besatzung auf den Libanon versetzt, Justinian II. aber 685 von da zurückgezogen habe (Theophan. a. a. O. S. 295 302 f. Vgl. Anquetil Duperron, Recherches sur les migrations des Mardes, in den Mémoires de l'acad. des Inscriptions Bd. L). b) Germanus von Konstantinopel (De haer. et syn. c. 44, bei Mai, Spicil. VII 65) bezeichnet die Maroniten in Syrien als Gegner des sechsten Konzils; Häretiker nennen sie Johannes Damascenus (De recta sent. n. 8, bei Migne, Patr. gr. 94, 1432) und Timotheus von Konstantinopel (De recept. haer., ebd. 86, 65; vgl. not. 53. Die Stelle findet sich freilich nicht in allen Handschriften). Eutyches (Ann. II 190 f.) leitet, obschon mit falscher Chronologie, die Maroniten von dem monothelischen Mönche Maro ab. c) Wilhelm von Tyrus (Historia belli sacri l. 22, c. 8) erzählt die Rückkehr der Maroniten von der Häresie um 1182. Diese und andere Gründe suchen die Maroniten zu entkräften. Vgl. Ud-Dwaghi l'Ihdini, Histoire des Maronites publiée par Al-Chartouni, Paris 1890. Nau, Les maronites inquisiteurs de la foi catholique du 6^e au 7^e siècle: Bull. de l'Association St-Louis des Maronites 1903, 343 ff. 367 ff.; vgl. Krüger in Byzantin. Zeitschr. 1905, 635 f. P. Dib, Art. „Maronite“ im Dict. de théol. cathol. X 8 ff. Der Name Maro war in Syrien sehr häufig. Theodoret (Hist. rel. c. 16 21 f. 30) und Chrysostomus (Ep. 36 ad Maron.) rühmen einen heiligen Mönch dieses Namens (Johannes Maron, † vor 423); das von seinen Schülern gestiftete Kloster war altberühmt und wurde in einer Eingabe an Papst Hormisdas (Baron., Annal. ad ann. 517, n. 53), in der byzantinischen Synode von 536 und bei Prokopius unter den von Justinian restaurierten Gebäuden erwähnt. Nur den Kult dieses Maro erkannte Rom an; ihn rechtfertigte Benedikt XIV. (Ep. ad Nicol. Lercar., 28. Sept. 1753, im Bullar. Bened. XIV 60—62. Const. 24). Ein späterer Heiliger und Patriarch Johannes Maron wird auf 700 gesetzt. Acta ex Stephani Edenensis Vindic. Maron. l. 1, c. 7 f. Assemani, Bibl. orient. I 496—506. Quaresmius, Hist. terrae sanctae I, Antwerp. 1654, 96. Einige bezweifelten seine Existenz (Renaudot, Lit. Or. Bd. II. Diss. De Syriae Melch. et lac. S. 7. Le Quien, Oriens crist. II 747), andere machten ihn zu einem Häretiker. Pichler (Geschichte der kirchlichen Trennung II 536) fand die maronitische Erzählung von dem Patriarchen Joh. Maro nicht ganz unglaublich.

von Fremden, die hier Zuflucht gesucht hatten, namentlich christliche Häretiker und Juden. In der Bevölkerung Arabiens herrschte noch überwiegend das Heidentum, besonders Sterndienst und abergläubischer Gebrauch von Amuletten. Für die Mehrzahl der Araber war die Kaaba zu Mekka Nationalheiligtum, ursprünglich einem höchsten Gott geweiht, nachmals mit einer Unzahl von Götzenbildern (360) umgeben. Hier wurde ein schwarzer Stein göttlich verehrt, den Gott dem Adam aus dem Paradiese mitgegeben, bei der Sündflut mit in den Himmel genommen, dann durch Gabriel dem Abraham geschenkt haben sollte. Abraham, von dessen Sohn Ismael die Araber ihre Abstammung herleiteten, soll das Heiligtum gegründet haben. In Arabien fand sich ein merkwürdiges Gemisch von heidnischen, jüdischen, christlichen Gebräuchen. In Nordarabien bestand eine den Essäern ähnliche Sekte, die Hanyfen, Vorläufer des Mohammed, der sich selbst einen Hanyf nannte; es gab arabische Gesänge und Gedichte mit monotheistischen und christlichen Ideen. Schon mehrfach mochten sie dem Götzendienste entgegengetreten sein, ehe Mohammed als Urheber eines neuen politisch-religiösen Gesetzes und eines auf dieses gegründeten Weltreiches gegen den Götzendienst sich erhob.

Aus einem Zweige der mit dem Dienst an der Kaaba betrauten Koreischiten, aus der Familie Haschem, stammte Mohammed (Preiswürdiger, Berühmter, Ersehnter)¹⁶⁶, geboren zu Mekka um 570. Sein Leben ist durch eine Masse von Legenden ausgeschmückt worden und der geschichtliche Kern nicht so leicht von diesen zu unterscheiden. Bei dem frühzeitigen Verluste seiner Eltern durch seinen Großvater und seinen Oheim erzogen, kam Mohammed auf Handelsreisen mit Juden und Nestorianern in Berührung und erlangte durch die Ehe mit der reichen Witwe Hadidscha in seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahre ein bedeutendes Vermögen. Im Alter von 40 Jahren (um 612) trat er als Prophet auf und behauptete, vom Erzengel Gabriel in Visionen den Auftrag erhalten zu haben, den Islâm, die Ergebung an Gott¹⁶⁷, die wahre Religion Abrahams, wiederherzustellen. Er wollte seine Landsleute vom Götzendienste zur Anerkennung des einen höchsten Gottes bringen, die gespaltenen Stämme der Halbinsel zu einem starken Volke vereinigen und selbst an dessen Spitze treten mit dem Rechte eines von Gott gesandten Führers und Propheten. Als nach Überwindung der ersten Schwierigkeiten seine Erfolge bei seinen Landsleuten ihn kühner machten, trat er mit dem Anspruch hervor, seine Religion müsse alle bisherigen, die heidnische, jüdische und christliche, verdrängen und als die letzte und vollkommenste Offenbarung Gottes die ausschließliche Herrschaft auf der ganzen Erde erlangen.

¹⁶⁶ Bei den Griechen wird der Name Mohammed (von chammada, Gepriesener) mit περίκλυτος und παράκλητος zusammengestellt. Er hieß eigentlich Abul Kasem Ibn Abdallah.

¹⁶⁷ Der Name Islam wird abgeleitet von salama = salvum esse, vierte Konjugation: sich hingeben (an Gott).

Er wollte für die Juden der Messias, für die Christen der Paraklet sein; bezog daher alt- und neutestamentliche Stellen auf sich (Hab 3, 3; Jo 15, 26; 14, 16) und behauptete, Juden und Christen hätten viele auf ihn bezügliche Stellen ihrer heiligen Schriften ausgemerzt¹⁶⁸. Seine Hauptlehre war: „Es ist kein Gott außer Gott, und Mohammed ist sein Gesandter.“

Die Religionslehre Mohammeds vertritt die strengste Einheit Gottes mit Verwerfung sowohl der christlichen Dreieinigkeit als der heidnischen Vielgötterei, die unendliche Erhabenheit Gottes über die Welt und seine Allmacht, hinter der die Liebe zurücktritt, so sehr auch die Barmherzigkeit gepriesen wird, sodann einen strengen Fatalismus, eine unabänderliche Vorherbestimmung aller Handlungen und Schicksale der Menschen. Von einer Erlösung weiß diese Lehre nichts, wohl aber von einer Offenbarung Gottes durch die Propheten Abraham, Moses und Christus, die aber alle von Mohammed, dem letzten Propheten, übertroffen werden. Den Thron Gottes umgeben gute Engel, aus reinem Lichte gebildet, namentlich der Offenbarungengel Gabriel, der Jugendbeschützer Michael, der Gerichtsherold Israfil, der Schutzengel, der Todesengel. Den guten Engeln stehen die bösen gegenüber, von denen der Satan Eblis die aus Staub geschaffenen Menschen verführt, den Gläubigen aber nicht schaden kann. Die Lehren vom Weltgerichte und von der Auferstehung sind beibehalten, Paradies und Hölle in grobsinnlicher Weise geschildert: die Bösen müssen über eine Brücke wandeln, die so schmal ist wie eine Messerschneide, und stürzen in die Hölle zur ewigen Feuerqual hinab, während die Guten im Paradies alle Genüsse haben und namentlich mit reizenden Frauen bedacht sind. Die Menschen-seelen werden als Teile des göttlichen Wesens gedacht. Alle andern Religionen werden verachtet und verwünscht, die Gottheit Jesu wird gelehnet und sein Leben nach apokryphen Erzählungen dargestellt. Persische, jüdische und christliche Elemente erscheinen durcheinander gemischt. Im Grunde ist der Islam ein über die Schranken einer Nationalreligion hinaus zur Weltreligion aufstrebendes, des typischen und prophetischen Charakters entäußertes und durch die Macht der Sinnlichkeit vergrößertes Judentum, von dem auch die (im 14. Jahre vorzunehmende) Beschneidung hergenommen ist.

Die Sittenlehre steht tief unter der christlichen. Die Feindesliebe wird verworfen; alle, die nicht den Propheten anerkennen, sollen gehaßt und von der Erde vertilgt werden, und wer im Kampfe gegen die Ungläubigen fällt, ist des Paradieses sicher. Dann gestattet Mohammed die Vielweiberei: jeder sollte vier Frauen haben dürfen, der Prophet und seine Nachfolger waren an gar keine Zahl gebunden. Dabei ist das weibliche Geschlecht tief entwürdigt. Die Pflichten des Gläubigen sind auf äußere Werke beschränkt ohne alle Rücksicht auf die innere Gesinnung. Dahin gehören: 1) das tägliche Gebet, das der Weg zu Gott heißt (fünfmal des Tages soll jeder Gläubige beten und sich dabei nach Mekka hinwenden); 2) das Fasten,

¹⁶⁸ Von den angeblichen Weissagungen der Bibel für Mohammed handelt Sure 3, V. 185. Über das Verhältnis des Islam zum Christentum vgl. auch Möhler, Gesammelte Schriften I 349 ff.; Maier, Christl. Bestandteile des Koran: Zeitschr. für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg II 34 ff.; Gerock, Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran, Hamburg 1839. Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und das Christentum, Uppsala-Stockholm 1926.

das zur Wohnung Gottes begleitet; 3) das Almosengeben, das die Türe zu Gott aufschließt; 4) die Wallfahrt nach Mekka, die wenigstens einmal im Leben zu unternehmen ist; 5) häufige Waschungen; 6) die Teilnahme am heiligen Kriege gegen die Ungläubigen; 7) die Enthaltung vom Genuß des Weines; 8) die Heilighaltung des Freitags, der an die Stelle des jüdischen Sabbats und des christlichen Sonntags gesetzt wurde, aber Arbeitstag blieb. Die Religion ward ganz in den Dienst der weltlichen Macht gestellt, ein Priestertum gab es nicht. Mohammed und seine nächsten Nachfolger beteten selbst von der Kanzel aus vor und ermahnten die Gläubigen; doch ward bald die Einführung von Stellvertretern notwendig. Die Scheichs waren Prediger, die Khatibs Koranvorleser, die Imams (in späterer Zeit) Vorbeter bei den täglichen Gebetszeiten. Die Muezzins riefen zum Gebete, die Kayims bewachten (wie eine Art Ostiarier) das Bethaus (Moschee), die Ulemas waren Gesetzesgelehrte, Juristen, die Derwische, meist schmutzig und fanatisch, eine Art von Mönchen. Der Kultus blieb leer und dürftig, Bilder und bildliche Darstellungen waren verabscheut. Ein ganzer Monat, der Ramadan, war zum Fasten bestimmt, das von Sonnenaufgang bis -untergang gehalten ward, am Schlusse aber in dem einen Beiramfeste (das andere diente zum Andenken an Abrahams Opfer) zu desto üppigerem Leben führte.

Mohammed hatte die nationalen Eigentümlichkeiten seiner Landsleute wohl erfaßt und seine Religion sagte ihnen im ganzen zu und fand immer mehr Anhänger. Die erste, die an seine Sendung glaubte, war seine Gattin, dann folgte sein Vetter Ali und sein Schwiegervater Abu-Bekr, darauf andere Verwandte und noch viele Bewohner von Mekka. Aber viele Koreischiten feindeten den Propheten an und nötigten ihn, aus Mekka zu fliehen. Er floh am 15. Juli 622 (mit welchem Tage die mohammedanische Zeitrechnung, Hegira, Hedschra, beginnt) nach Jatrib, das von da an Stadt des Propheten (Medinat al Nabi, Medina) hieß. Hier fand er Aufnahme und führte von hier aus Krieg gegen die Koreischiten, plünderte deren Karawanen und verbreitete seine Lehre weiter. Im Jahre 630 eroberte er Mekka und machte die Kaaba, nachdem er sie von allen Götzenbildern gereinigt hatte, zum Mittelpunkt seiner neuen Religion. Ganz Arabien unterwarf er seiner Herrschaft und war zugleich politisches und religiöses Oberhaupt seines Volkes, welche doppelte Würde er auch auf seine Nachfolger (Kalifen) vererbte, die ebenso absolut und despotisch schalteten und eine ganz auf Eroberung gegründete Militärmacht organisierten. Mohammed überlebte den völligen Triumph nicht lange; er starb am 8. Juni 632.

Schon bei seinen Lebzeiten wurden seine Vorträge von Anhängern zum Teil auswendig gelernt, zum Teil niedergeschrieben. Nach seinem Tode sammelte sie sein Schwiegervater und Nachfolger, der Kalif Abu-Bekr (632—634). Sie erhielten den Namen „Koran“, d. i. Sammlung, das zu Lesende, und wurden in 114 Kapitel (Suren), diese wieder in Verse (Ajat) abgeteilt; dem Inhalt nach teilte man sie in Glaubens- und Sittenlehren (Iman und Din). Sie machten den eigentlichen Anfang der arabischen Literatur, sind nicht ohne dichterischen Wert, zeigen

aber sehr geringe Kenntnisse vom Christentum, dessen Trinität als eine Dreiheit von Vater und Mutter (Heiligem Geist) und Sohn gedacht wird¹⁶⁹. Sie spiegeln den Charakter Mohammeds ab, der große Kühnheit, lebhaftes Phantasie und mächtiges Selbstgefühl besaß und, von Natur aus nicht grausam, doch alles Recht außeracht ließ, wo es galt, seine Pläne zu verwirklichen, der vor Heuchelei nicht zurückscheute und Sklave des Stolzes und der Wollust blieb. Die zahlreichen Widersprüche des Korans beschäftigten auf Jahrhunderte hinaus die gelehrten Mohammedaner und leisteten auch der Sektenbildung Vor-schub, die ungeachtet des Grundsatzes, daß nicht zwei Religionen in einem Staate zu dulden seien, und ungeachtet der Macht der Kalifen immer weiter um sich griff. Nach Mohammeds Tod waren viele arabische Stämme dem Islam abtrünnig geworden. Aber dieser Abfall ward schnell gerächt und deren Rückkehr zum Gehorsam gegen des Propheten Nachfolger durch mehrere siegreiche Schlachten erzwungen, worauf unter Omar seit 634 die Eroberungen im Auslande begannen. Bei der ausgedehnten Militärherrschaft konnten die innern Spaltungen der Mohammedaner nur geringen Einfluß auf den Gang der Ereignisse ausüben.

Trotz der Anerkennung der vollständig nationalen und der Bildungsstufe des arabischen Volkes entsprechenden Lehre Mohammeds gab es doch, zumal bei den zahlreichen innern Widersprüchen des Korans, viele Fragen, die innerhalb dieses dürftigen Religionssystems die Geister entzweiten. So gab es Streit über die Nachfolge Mohammeds im Kalifat, weiter über die Geltung der Überlieferung, über die göttliche Vorherbestimmung aller Ereignisse, über die letzten Dinge usf. Ali, Mohammeds Schwiegersohn, aber erst vierter Nachfolger (656—661), galt vielen als der erste Heilige nach dem Propheten, und sie verziehen seine 661 durch seine Gegner ausgeführte Ermordung nicht. Seine Anhänger (Aliten), die ihn als den rechten Kalifen (Imam im älteren Sinne) betrachteten, waren Schiiten, d. i. Gegner der Tradition (so die heutigen Perser); die Sunniten dagegen (wie die heutigen Türken) hielten die zwei Jahrhunderte nach des Propheten Tod in ihre jetzige Form gebrachte Überlieferung (sunna = Richtschnur) neben dem Koran fest; ein Teil verwarf alle Vernunftgründe in Religionssachen. Beide Sekten waren zugleich auch politische Parteien. Dazu trennten sich die Schiiten wieder in extreme und gemäßigte Schiiten, von denen die ersteren Mohammed, Ali und dessen Nachfolger als Inkarnationen der Gottheit betrachteten und eine Art Seelenwanderung annahmen, die letzteren von einer Vergöttlichung der Kalifen nichts wissen wollten. Die Sunniten zerfielen in Han-y-fiten (Rationalisten), Malekiten (hyperorthodoxe Traditions-gläubige), Schafeiten (Anhänger der Erblehre und dazu des frommen islamitischen Herkommens) und Hanbaliten, die sogar den Koran für

¹⁶⁹ Weil, Historisch-kritische Einleitung in den Koran, Bielefeld 1844. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? Bonn 1833. Goldziher, Mohammedanische Studien, 12 Bde., Halle 1888—1890. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², Berlin 1897. Carra de Vaux, La légende de Bahira ou un moine chrétien autour du Coran, Paris 1898. Rudolph Wilhelm, Die Abhängigkeit des Korans vom Judentum und Christentum, Stuttgart 1922.

unerschaffen erklärten. Von diesen lehrten mehrere: der Koran sei von Anbeginn im siebten Himmel auf einer von Engeln bewachten steinernen Tafel vorhanden gewesen, die so lang sei wie der Raum zwischen Himmel und Erde, so breit wie die Entfernung zwischen Ost und West, und sei auf Gottes Befehl von Zeit zu Zeit durch Gabriel dem Propheten stückweise vorgesungen worden. Diese vier sunnitischen Sekten wurden noch für rechtgläubige gehalten. Neben ihnen gab es eine Unzahl heterodoxer Sekten, die auf verschiedener Auffassung der Prädestination oder des Wesens Gottes oder der Auferstehung usw. beruhten.

Das Mittel zur Ausbreitung des Islam war die rohe, fanatische Gewalt, nicht Belehrung und Überzeugung. In der ersten Zeit begnügten sich die Araber mit ihrem Koran; erst später, zumal unter der Dynastie der Abbasiden (750—1258), wurden Schulen errichtet, die Schriften von Philosophen, Mathematikern und Ärzten aus dem Persischen, Syrischen und Griechischen in das Arabische übersetzt und es entstand eine reiche arabische Literatur. Seit dieser Zeit gelangten auch die Zweifelsucht, der Neuerungstrieb und das Sektenwesen zu größerer Ausdehnung. Die späteren arabischen Gelehrten seit dem 9. Jahrhundert gingen noch mehr auf die griechische Bildung ein und traten aus der früheren starren Abgeschlossenheit ihres Volkes heraus. Die griechischen Theologen beschäftigten sich seit dem 8. Jahrhundert mit der Widerlegung des Korans¹⁷⁰, freilich ohne bedeutenderen Erfolg. Es gab schon bald griechische Christen in den von den Mohammedanern eroberten Gebieten, die zu diesen übergingen (Renegaten). Wenn das östliche Kaiserreich mit den Kalifen in Frieden war, bestanden lebhaftete Handelsbeziehungen mit Konstantinopel; arabischen Kaufleuten wurden hier bedeutende Vorteile und wohl schon seit Kaiser Leo III. (717—741) die Errichtung eines Bethauses (Moschee) in der Kaiserstadt gewährt¹⁷¹. Im ersten Jahrhundert der Hedschra war die gegenseitige Abneigung am stärksten; später schwächte sie sich trotz der zahlreichen Kriege mehr und mehr ab.

Der Islam wirkte dem Christentum gegenüber zerstörend und auflösend. Und doch hatte auch er seine Stellung im göttlichen Weltplan. Er sollte eine Strafe sein für die entarteten Christen, zumal des Morgenlandes, deren religiöse Spaltung und Entweiheung des Heiligen durch die despotische

¹⁷⁰ Griechische Polemiker gegen die Araber: 1) Ioann. Damasc., *Disput. Sarac. et christ.* (Opp. II 466 f., ed. Le Quien. Vgl. De haer. n. 100, ebd. I 100 f.); 2) Theodor. Abucara, *Dial. c. Sarac.* (Migne, *Patr. gr.* 97, 1528 f.); 3) Greg. Decapol., *Serm. hist.* (Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* XIII 513 f.); 4) Nicetas Byz., *Demonstr. et refut. ep. Agaren. et Refut. libri Mah.* (Migne a. a. O. 105, 669 f. 807 f. Über den Autor vgl. Hergenröther, *Photius* II 645 ff.); 5) Samon. Gaz., *Disput. cum Achmet Sarac. de Euch.* (Gallandia. a. O. XV 225 f.); 6) Barthol. Edessen., *Confutatio Agareni* (Migne a. a. O. 105, 1383 f.); 7) Euthym. Zigab., *Panopl. tit. 28 Disp. c. philos. Sarac.* (Mai, *Nova Patr. Bibl.* IV 443 f.); 8) Nicet. Chon., *De superstit. Sarac.* (ebd. 432 f.).

¹⁷¹ Über die Renegaten (bei den Griechen *μαγαρίζοντες, μαγαρίται, ἀρνόπιστοι*) und die Moscheen in Konstantinopel vgl. Theophan., *Chronogr.* S. 484 540 Bonner Ausg. Constant. Porphyrog., *De adm. imp.* c. 21.

Staatsgewalt ihm die Wege geebnet hatten, zugleich aber auch eine Vorbereitung der Kultur bei den rohesten Völkern, namentlich Afrikas, die vom Fetischdienste zum Monotheismus geführt werden sollten und bei ihrer niedrigen Bildungsstufe und dem Vorherrschen der Sinnlichkeit eines solchen Stadiums wohl bedurften, überhaupt ein Übergangspunkt zum Christentum, das ein allmählich entwickelter Rationalismus näherbringen konnte. Die Verbreitung und Herrschaft des Islam, der wie ein Keil zwischen dem christlichen Westen und dem entfernten asiatischen Osten hineindrang, bildete eine geistige Absperrung für diese ostasiatischen Völker. Diese hätten sonst die christliche Religion nur in ihrer Verzerrung und Verunstaltung durch Schismatiker und Häretiker, insbesondere Monophysiten und Nestorianer, erhalten. Jetzt aber waren sie von diesen mehr und mehr geschieden und für bessere Zeiten aufbewahrt, in denen reinere Lüfte wehen konnten. Aber auch die westlichen Völker sollten durch den Kampf mit der neuen Weltmacht zu höherer Entwicklung fortgeführt werden, wie sich besonders an Spanien gezeigt hat, die Kirche aber einen neuen, wenn auch späten Triumph in der Vernichtung des Islam feiern und ihre Festigkeit in dem langen Kampfe bewähren¹⁷². Nach einigen Jahrhunderten höchster Macht begannen die mohammedanischen Reiche zu sinken und mußten überhaupt viele Wandlungen erfahren; die Kirche aber hatte nur an den äußern Enden ihres Reiches Verluste und erwies sich in ihrem Mittelpunkt um so stärker. Selbst unter den Muslimen erhielten sich Weissagungen, daß einst die Christen das osmanische Reich zerstören¹⁷³.

Durch ihre neue Religion geeinigt und bis zum Fanatismus begeistert, drangen die Araber immer weiter in das griechische Reich vor. Die natürliche Kraft, die dem siehenden Reiche fehlte, besaßen sie in vollem Maße, und an die Stelle der christlichen Zivilisation setzten sie eine neue, die den Orientalen zusagte und die sie mit den Waffen verbreiteten. Die Griechen hatten für die Ausbreitung des christlichen Glaubens an ihren bisherigen Grenzen im Südosten nur wenig geleistet. Sie hatten es versäumt, die Nachbarvölker gründlich zu bekehren wie ihre schwachbestzten oder gar nicht gesicherten Marken in gutem Stand zu halten. Sie hatten sich in endlose religiöse Streitigkeiten verloren und in Sekten zersplittert, waren uneinig und von Stolz verblindet. Am Hofe des Kaisers Heraklius hatte man anfangs die Umwälzung in Arabien für ein glückliches Ereignis gehalten, weil dadurch die persische Macht geschwächt werde, ohne zu ahnen, daß aus dieser Umwälzung sich ein weit gefährlicherer Feind erhob, als es je das morsche Nachbarreich war. Am 13. Juli 633 besiegten die Araber die Truppen des Heraklius und nahmen Damaskus. Die Heere Omars (634—644) begannen ihren Siegeslauf; schon 637 nahmen sie durch Kapitulation Jerusalem, wo an der Stelle des Salomonischen Tempels sich Omars Moschee erhob; im August 638 eroberten sie Antiochien und bald darauf das ganze oströmische Gebiet bis zum Taurus. Ägypten ward 640 von Amru unterworfen, Alexandrien

¹⁷² Fr. v. Schlegel, Philosophie der Gesch. II 69—91.

¹⁷³ Ludov. Domenichi, Profezie dei Maomettani, Florenz 1548.

641 genommen, die ostpersischen Provinzen wurden 642 erobert, 651 ward dem Sassanidenreiche völlig ein Ende gemacht. Die Truppen Othmans (644—656) errangen neue Siege in Afrika und Isaurien, nahmen die Inseln Zypern und Rhodus und schlossen so nach und nach das Reich der Griechen immer enger ein. Unter Muavia (661—680) war das reiche Damaskus Residenz des Kalifates; man mußte in Byzanz mit der neuen Macht unterhandeln, und die Renegaten im oströmischen Reiche wurden zahlreicher. Zur Zeit des Kaisers Konstantin Pogonatus bedrohte die sarazenische Flotte (669—676) die Hauptstadt, die nur durch das von Kallinikus erfundene „griechische Feuer“ gerettet ward. Doch kam 677—678 ein Friede auf 30 Jahre zustande, und nachher ließen innere Zerrüttungen im Omajjadenreiche den Griechen auf kürzere Zeit wieder freiere Bewegung. Aber auch Italien war von dem gefährlichen Feinde bedroht und schon 652 und 669 wurden Einfälle auf die Insel Sizilien unternommen. Kurz darauf wurden Tripolis und Barka in Nordafrika erobert (675), sodann Karthago (696), endlich bis 707 ganz Nordafrika unterjocht, worauf 711 die Eroberung Spaniens folgte. Zahllos waren die Verluste und die Leiden der gesamten Christenheit, und jahrhundertlang blieb der Islam ein furchtbarer Feind der christlichen Völker ¹⁷⁴.

8. Die Kirche in Rom und Italien zur Zeit der gotischen und der byzantinischen Herrschaft.

Nach der Entthronung des letzten weströmischen Kaisers hatte sich Odoaker zum König von Italien gemacht. Allein seine Herrschaft war von kurzer Dauer. Er wurde von dem Ostgotenkönig Theoderich besiegt, und dieser gründete ein mächtiges Reich, in dem auf Grund der alten römischen Einrichtungen eine tüchtige staatliche Ordnung herrschte (s. oben S. 622 f.). Schon Odoaker wollte auf die Besetzung des römischen Bischofsstuhles Einfluß gewinnen; allein man suchte dies in Rom zu verhindern. Nach dem Tode des Papstes Simplicius (468—483) behauptete der Stadtpräfekt Basilius, Stellvertreter Odoakers, in einer Versammlung des Klerus und des Senates, der Papst habe vor seinem Tode ihn gebeten, zur Verhinderung von Unruhen zu verordnen, daß ohne seine Einwilligung niemand zum römischen Bischof geweiht werde. Ferner schlug er vor, man solle beschließen, der Papst habe nicht das Recht, Güter der römischen Kirche zu veräußern, mit Ausnahme von einigen Fällen bezüglich Mobiliarbesitz. Der letztere Vorschlag ward angenommen, aber der römische Klerus hielt fest an der auf Bitten des Papstes Bonifaz I. erlassenen Bestimmung des

¹⁷⁴ Theophan., Chronogr. S. 510 514 f. 525 f. 552 f. Bonner Ausg. Georg. Hamart., Chron., ed. C. de Boor (1905). Constant. Porphyrog., De adm. imp. c. 48. Paul. Diac., Hist. Langob. 5, 13. Lib. pontif. in Adeodato (ed. Duchesne I 346 f.). H. Delehaye, Passio sanctorum sexaginta martyrum: Analecta Bollandiana 1904, 289 ff. S. Ockley, Conquest of Syria, Persia and Egypt by the Saracens, London 1708; deutsch von Th. Arnold, 2 Bde., Leipzig 1745.

Kaisers Honorius, wonach nur der als legitimer römischer Bischof betrachtet werden sollte, der nach kanonischer Form mit göttlichem Urteil und allgemeiner Einwilligung gewählt sei¹⁷⁵. Nun erfolgte die Wahl Felix' III. (richtiger II., 483—492)¹⁷⁶. Der Ostgotenkönig Theoderich hielt sich im Anfange von Einmischungen in die Papstwahl fern. Der Römer Gelasius (492—496) trat den Anmaßungen der Griechen entgegen, unterdrückte die Luperkalien in Rom, erließ viele wichtige Dekrete, schrieb gegen Pelagianer, Nestorianer und Monophysiten und fand in der Kirche eine glänzende Anerkennung, wie ihn namentlich Dionysius Exiguus sehr gerühmt hat¹⁷⁷.

Unter dem Namen des Papstes Gelasius steht die vielgenannte Dekretale „De libris recipiendis et non recipiendis“ (Migne, Patr. lat. 59, 157—164) in fünf Teilen, von denen nach der herrschenden Ansicht die zwei oder drei ersten durch Damasus, die übrigen durch Gelasius aufgestellt worden seien, worauf dieser das Ganze auf einer römischen Synode 495/496 als kirchliches Gesetz veröffentlicht habe. Allein gegen diese Ansicht erheben sich gewichtige Bedenken. Nach neuesten Untersuchungen handelt es sich um die Privatarbeit eines Klerikers aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts¹⁷⁸.

Auch der Nachfolger des Gelasius, Anastasius II. (496—498), wurde frei und ohne Schwierigkeit gewählt. Nach seinem Tode brach eine Spaltung aus, indem ein Teil des römischen Klerus und der Senat sein Entgegenkommen dem Hofe von Byzanz gegenüber gebilligt hatte, während ein anderer Teil diese Haltung verurteilte. Der von Kaiser Anastasius gewonnene Senator Festus bemühte sich bei seiner Rückkehr von Konstantinopel nach Rom, da Papst Anastasius, den er zur Annahme des „Henotikon“ bestimmen sollte¹⁷⁹, gestorben war, dem wahrscheinlich diesem Plane günstigen römischen Erzpriester Laurentius die päpstliche Würde zu verschaffen. Aber die Mehrzahl des Klerus hielt an dem von ihr gewählten Diakon Symmachus (498

¹⁷⁵ Epist. et synod. Hilari et Simplicii bei Thiel, Epist. Rom. Pont. 140 f. 174 f.; vgl. ebd. S. 686—688. Gesetz des Kaisers Honorius bei Baron., Annales eccles. ad a. 419. Labbé, Conc. Coll. II, Par. 1674, 1582.

¹⁷⁶ Felix III. (eigentlich II., da der Gegenpapst des Liberius nicht zu zählen ist) bei Thiel S. 222 f.

¹⁷⁷ Gelasius ebd. S. 287 f. Über ihn vgl. Dion. Exig., Ep. ad Iulian. presb. (ebd. S. 286); A. Roux, Le Pape Gélase I., Paris 1880; C. Trezzini, La legislazione canonica di papa S. Gelasio I. (Diss.), Luzern 1911.

¹⁷⁸ Friedrich, Über die Unechtheit der Dekretale „De recipiendis et non recipiendis libris“: Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wissensch. 1888, I 54—86. E. von Dobschütz, Das „Decretum Gelasianum de libris recip. et non recip.“ (Texte u. Untersuch. 38, 4). J. Chapman, On the „Decret. Gelas. de recip. et non recip. libris“: Revue Bénéd. XXX (1913) 187 ff. 315 ff. R. Massigli, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1913, 155 ff. H. Howorth, in The Journal of Theol. Studies XIV (1913) 321 ff. Vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. IV 626.

¹⁷⁹ Anastasius II. bei Thiel S. 615 f. Über die Fabel seiner Verirrung in Sachen des Acacius (Lib. pontif. Vita Anastas.) s. Döllinger, Papstfabeln 124 ff.; Stöber, Quellenstudium zum Laurentianischen Schisma, Wien 1886. R. Cessi, Lo scisma Laurenziano e le origini della dottrina politica della chiesa di Roma: Archivio della Soc. Romana di storia patria XLII (1919) 5—229.

bis 514) mit aller Treue fest. Die beiden Parteien standen sich kampferüstet gegenüber, es kam sogar zum Blutvergießen. Inzwischen erkannte König Theoderich 499 den rechtmäßig erwählten Symmachus an, der seinem Nebenbuhler das Bistum Nuceria verlieh. Eine römische Synode vom 1. März 499 bestimmte die Absetzung für jeden römischen Kleriker, der bei Lebzeiten des Papstes und ohne sein Wissen Stimmen für den Nachfolger zu gewinnen trachte oder deshalb Zusammenkünfte und Beratschlagungen veranstalte oder hinterlistige Anschläge dieser Art betreibe, und verordnete, bei plötzlichem Tode des Papstes und bei Abgang sonstiger von ihm getroffener Anordnungen solle der von der Mehrheit des Klerus Erwählte anerkannt werden. Aber Festus und Probinus gaben keine Ruhe und beschuldigten den Papst Symmachus bei König Theoderich schwerer Verbrechen. Deshalb ward von diesem der Bischof Petrus von Altinum zum Visitor (zeitweiliger Verwalter) der römischen Kirche bestellt, der sich aber den Schismatikern anschloß. Viele Bischöfe trugen Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit der königlichen Anordnungen. Zwei Synoden (in der Basilika des Julius, S. Maria in Trastevere, und in der Sessoriana) blieben ergebnislos. Vor der ersteren war Symmachus erschienen und erklärte, sich dem Urteil der Synode unterwerfen zu wollen; zu der letzteren wollte er kommen, aber er wurde mit seinen Begleitern unterwegs von seinen Gegnern überfallen und mißhandelt, so daß er nach St. Peter zurückkehrte. Von da an wollte der Papst mit der Synode nichts mehr zu tun haben. Eine weitere Synode (ad palmaria, daher palmaris genannt) im Oktober 501 erklärte, daß sie kein Urteil gegen den Papst fällen wollte, und wahrte die Rechte des römischen Primates. In einer eigenen Schrift verteidigte Ennodius von Pavia diese Synode. Im November 502 hielt Symmachus eine Synode in St. Peter, die das Dekret des Basilius von 483 (oben S. 698) als ungültig erklärte und neue Bestimmungen über den Besitz der römischen Kirche erließ. Der Gegenbischof Laurentius war nach Rom zurückgekehrt und die Kämpfe zwischen seiner Partei und den Anhängern des Symmachus dauerten noch längere Zeit an. Aber 507 befahl Theoderich, alle Kirchen in Rom dem rechtmäßigen Papste zu übergeben, und Laurentius zog sich auf ein Landgut des Festus zurück¹⁸⁰.

Einen ruhigeren Pontifikat hatte der nach dem Tode des Symmachus am 20. Juli 514 erwählte Diakon Hormisdas (514—523), der die Wiederherstellung des Kirchenfriedens mit Konstantinopel zustande brachte und mit dem dortigen Kaiserhofe in freundschaftlicher Verbindung war¹⁸¹. Sein im August 523 erwählter Nachfolger Johan-

¹⁸⁰ Thiel S. 639 ff. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 17 18. Hefele, Konziliengesch. II 633 ff. Vogel, Die römische Kirchensynode vom Jahre 502: Histor. Zeitschr., N. F. XIV (1883) 401 ff. Über die in dieser Zeit entstandenen Symmachianischen Fälschungen vgl. Duchesne, Liber Pontif. I, Introd. cxxxiii ff.; Grisar, Gesch. Roms I 718—722.

¹⁸¹ Thiel S. 739. Günther, Beiträge zur Chronologie der Briefe des Papstes Hormisdas: Sitzungsber. der Akad. in Wien 1882, Bd. CXXVI.

nes I. (523—526) geriet in eine schwierige Lage infolge des Zwiespaltes, der zwischen König Theoderich und Kaiser Justinus wegen der Verfolgung der Arianer im östlichen Kaiserreiche ausbrach. Theoderich nötigte 524 den widerstrebenden Papst, zu Gunsten seiner Glaubensgenossen mit andern Abgesandten des Königs nach Konstantinopel zu reisen. Zum ersten Mal betrat ein Bischof von Alt-Rom die östliche Kaiserstadt. Die Aufnahme vonseiten des Kaisers und des Patriarchen Epiphanius war überaus glänzend. Am Osterfeste (30. März 525) hielt Johannes feierlichen Gottesdienst nach lateinischem Ritus, wobei ihm zum äußern Zeichen seiner höheren Gewalt ein höherer Thron als dem Epiphanius errichtet wurde. Da aber Johannes die Wünsche Theoderichs nicht ganz erfüllen konnte und wollte, ließ ihn der arianische Herrscher bei seiner Rückkehr nach Ravenna in das Gefängnis werfen, wo er am 18. Mai 526 starb¹⁸². Theoderich, der auch gegen Boethius gewütet hatte, setzte die Wahl des Kardinalpriesters von St. Silvester, Felix' IV. (richtiger III., 526—530)¹⁸³, als Papst durch (12. Juli 526). Sechs Wochen darauf starb der Gotenkönig. Damals lebte der aus der szythischen Provinz stammende Mönch Dionysius Exiguus in Rom und bearbeitete seine chronologischen Tabellen (unten S. 706). Der nächste Papst, Bonifaz II. (530—532), der durch ein Dekret seines Vorgängers als dessen Nachfolger bezeichnet worden war, wurde trotzdem nicht einmütig gewählt, sondern eine Partei stellte den Diakon Dioskorus als Gegenbischof auf, auf dessen Seite sich die Mehrzahl des Klerus stellte, der aber bald starb. Bonifaz II. gab das Endurteil in Sachen der Semipelagianer und hielt 531 eine Synode zur Aufrechterhaltung seiner Patriarchalrechte¹⁸⁴. Er ließ sich auf einer römischen Synode das Recht der Bestimmung seines Nachfolgers geben, hob jedoch auf einer weiteren Synode das darüber festgesetzte Dekret wieder auf¹⁸⁵. Nach seinem Tode entstanden wieder Uneinigkeiten, und erst nach zwei Monaten wurde Johannes II. (533—535) gewählt, der mit dem Kaiserhofe in gutem Einvernehmen stand¹⁸⁶. Während der Sedisvakanz war durch simonistische Umtriebe ein großer Teil der Kasse der römischen Kirche vergeudet worden, so daß auf Bitten

¹⁸² Anon. Vales. in Hist. Ammian. Marcellin. (Muratori, *Rei. ital. Script.* XXIV 640). Marcellin., *Chron.* 2, 319 ed. Roncalli. Theophan., *Chronogr.* S. 261. Niceph. Call., *Hist. eccles.* 17, 9. Greg. M., *Dial.* 3, 2 f. R. Cessi, *La Vita di papa Giovanni I nel „Liber Pontificalis“ e nell' „Anonimo Valesiano“*: *Archivio Muratoriano* II (1917) 463—488.

¹⁸³ Mansi, *Conc. Coll.* VIII 658—669.

¹⁸⁴ Ebd. S. 735 f. Der Gegenpapst Dioskorus starb nach 29 Tagen, 14. Oktober 530. Der Senat hatte ein Dekret erlassen gegen jede Beschäftigung mit der Papstwahl vor dem Tode des Papstes. Duchesne, *La succession du Pape Félix IV: Mélanges d'arch. et d'hist.* III (1883) 239 ff. Ewald, *Akten zum Schisma des Jahres 530: Neues Archiv* 1885, 412 ff.; vgl. ebd. 584 f. u. 1886, 367 ff.

¹⁸⁵ Wurm, *Die Papstwahl, Köln* 1902, 13. R. M., *Sull' elezione di papa Bonifacio II: Rivista delle scienze storiche* 1905, 202 ff.

¹⁸⁶ Mansi a. a. O. VIII 794—814. Jaffe, *Reg.* S. 113.

des Papstes der Gotenkönig ein Dekret gegen die Simonie erließ¹⁸⁷. Sein Nachfolger war sein Archidiakon Agapet (535—536), der in Konstantinopel persönlich seine oberste Jurisdiktionsgewalt betätigte und daselbst starb (s. oben S. 647)¹⁸⁸. Nach Amalasunthas, der Tochter Theoderichs, Tod (535) begann ein zwanzigjähriger Kampf zwischen Ostgoten und Oströmern (oben S. 623), der Italien tief zerrüttete. In Rom soll Silverius (536—537) durch des Gotenkönigs Theodats Einfluß auf den päpstlichen Stuhl gekommen sein; aber die Quellen darüber sind verdächtig¹⁸⁹. Man weiß jedoch, daß der König Athalarich den bei der Wahl streitenden Parteien, wenn sie die Sache an den Hof brächten, eine Taxe auferlegt hatte¹⁹⁰.

Viel bedrohlicher für die Unabhängigkeit des Römischen Stuhles ward die griechische Herrschaft in Italien, die durch Belisars Siege herbeigeführt wurde. Dies zeigte namentlich der Pontifikat des Vigilius (537—555), der seine Würde dem griechischen Hofe verdankte¹⁹¹. Justinian forderte das Nachsuchen der kaiserlichen Bestätigung und führte eine Art von Taxe ein, die von den Päpsten bei ihrer Erhebung an den Kaiserhof zu entrichten war. Nach dem Tode des auf der Rückreise von Konstantinopel in Syrakus (7. Juni 555) gestorbenen Vigilius erhielt durch Justinian der noch in Konstantinopel weilende römische Diakon Pelagius I. (556—561) den Römischen Bischofsstuhl. Er hatte schon längere Zeit eine bedeutende Stellung in der Verwaltung der römischen Kirche eingenommen und wurde ohne weiteren Widerstand am Ostern, 16. April 556, zum Bischof geweiht in dem durch die Kriege fast verödeten Rom (oben S. 661). Auf ihn folgte Johannes III. (561—574), der ebenso, wie Vigilius 537 nach der ostgotischen Zerstörung getan hatte, im Jahre 568 viele Heiligtümer der Martyrer in den alten Zömeterien wiederherstellte. Damals wurde die Unabhängigkeit des Römischen Stuhles noch von einer andern Seite bedroht. Zur Zeit Johannes' III. fielen nämlich die Langobarden, zum Teil Arianer, zum Teil noch Heiden, unter Alboin in Italien ein und gründeten sich eine Herrschaft, die sie fortwährend zu erweitern trachteten. Sie verfahren viel härter gegen die Einwohner als früher die Ostgoten. Daher hatten Johannes III. und seine beiden Nachfolger Benedikt I. (575—579) und Pelagius II. (579—590) einen sehr schweren Stand, zumal da auch noch der Dreikapitelstreit fort dauerte. Alles geriet in Unordnung, die Langobarden drangen mehr und mehr gegen Süden vor, die Truppen des oströmischen Hofes

¹⁸⁷ Cassiod., Var. l. 9, ep. 15.

¹⁸⁸ Ep. bei Mansi a. a. O. VIII 845 f. Über ein von ihm gewirktes Wunder vgl. Gregor. M., Dial. 3, 3.

¹⁸⁹ Mansi a. a. O. IX 1 f.

¹⁹⁰ Cassiod. a. a. O. l. 9, ep. 15.

¹⁹¹ S. oben S. 648. — Quellen: Liber pontificalis, ed. Duchesne I 291 ff.; dazu Introduction S. xxxix ff. Procop., De bello gothico l. I. Facund. Herm. bei Gallandi, Biblioth. XII 814 ff. Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 19. Lévêque, Étude sur le pape Vigilius, Amiens 1887.

empörten sich häufig gegen ihre Anführer und die einheimische Bevölkerung schien ganz dem Elend und dem Untergang geweiht ¹⁹².

Eine der großartigsten Erscheinungen in der Geschichte der Kirche bildet der Pontifikat des folgenden Papstes, des großen Gregorius I. (590—604). Er war zuerst Prätor von Rom, dann Mönch und Abt, unter Pelagius II. einer der sieben römischen Diakonen, 579—584 päpstlicher Gesandter in Konstantinopel, wo er den Patriarchen Euthychius von seinem Irrtum über die Auferstehung zurückbrachte. Nach dem Tode Pelagius' II. ward er einstimmig von Klerus und Volk trotz langen Widerstrebens auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Er war ein rastlos tätiger, praktischer und besonnener Geist, voll Demut, Ruhe und Milde, voll treuer Sorgfalt für die ganze Kirche. Seine uns noch erhaltenen Briefe sind sprechende Belege seines Eifers und seiner Umsicht. Er beschützte den Glauben gegen Arianer, Donatisten, Agnoeten und andere Sekten, breitete den katholischen Glauben im Nordwesten Europas aus, hielt die Kirchendisziplin mit aller Energie aufrecht und nahm sich des schwer gedrückten Volkes gegen die Willkür der kaiserlichen Beamten an. Bei öffentlichen Unglücksfällen (Pest, Hungersnot u. dgl.) erschien er als Engel des Trostes. Er speiste die Armen, predigte häufig beim feierlichen Gottesdienst in den Kirchen Roms, hob die Klöster, reformierte die Mißstände und entfaltete nach allen Seiten eine aufopfernde Tätigkeit. Unter dem Drange der verschiedenartigsten Geschäfte und bei beständiger Kränklichkeit hatte er noch Zeit und Kraft zur Abfassung theologischer Werke ¹⁹³. Glänzend erwies sich

¹⁹² Über Pelagius I. vgl. Mansi, Conc. Coll. IX 709 f.; Victor. Tunnun. bei Gallandi a. a. O. XII 231; über Johannes III. Gregor. M., Ep. I. 3, n. 57; über Pelagius II. Mansi a. a. IX 881—910; Greg. Tur., Hist. Franc. 10, 1.

¹⁹³ Paul. Diac. und Ioann. Diac., Vita S. Greg. Greg. Opp. bei Migne, Patr. lat. Bd. 75—79. Gasquet, A Life of Pope St Gregory written by a Monk of the Monastery of Whitby, London 1904. Zu Gregor d. Gr. s. außer den in der Literatur angegebenen Werken: P. Ewald, Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I.: Neues Archiv der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover 1878 (Sep.-Abdr.). W. M. Peitz, Das Register Gregors I., Freiburg i. Br. 1917 (dazu Tangl: Neues Archiv XLI [1917—1919] 741—752). Ewald, Die älteste Biographie Gregors I.: Histor. Aufsätze, G. Waitz gewidmet, Hannover 1886, 17 ff. Moretus, Les deux anciennes vies de St. Grégoire le Grand: Analecta Bolland. 1907, 66 ff. Ermini, Sull'epistolario di Gregorio Magno: Rivista internaz. di scienze sociali 1904, 538 ff. — Grisar, Il pontificato di S. Gregorio M. nella storia della civiltà cristiana (aus der Civiltà cattol. 1890 ff.), Roma 1894; San Gregorio Magno, ebd. 1904. Clausier, St. Grégoire le Grand, pape et docteur de l'église, Paris 1891. Snow, S. Gregory the Great, his Work and his Spirit, 2. Aufl., London 1924. Homes Dudden, Gregory the Great. His Place in History and Thought, ebd. 1905. W. Stuhlfauth, Gregor I. d. Gr., Sein Leben bis zu seiner Wahl zum Papste, Heidelberg 1917. — Kellett, Pope Gregory the Great and his Relations with Gaul, London 1889. Testa, La chiesa di Napoli nei suoi rapporti con papa Gregorio I.: Rivista storica italiana 1890, 457 ff. Bulić, San Gregorio papa nelle sue relazioni colla Dalmazia: Bull. di arch. e storia dalmata 1904, Suppl. Stark, Der heilige Papst Gregor d. Gr. und der heilige Erzbischof Augustinus von Canterbury: Stud. u. Mitteil. a. d. Bened.- u. Cisterzienserorden 1904, 282 ff. Görres, Papst Gregor d. Gr. und Kaiser Phokas: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1901, 592 ff.

seine Wohltätigkeit, für die er durch gute Verwaltung die nötigen Mittel beschaffte. Er überwachte persönlich die Verwaltung der sehr zahlreichen Besitzungen der römischen Kirche in Italien, Dalmatien, Illyrien, Gallien und im Orient. Diese Domänen des hl. Petrus (Patrimonien) hatten jede ihren eigenen geistlichen Vorsteher (Rektoren), häufig Defensoren, die an den Papst berichteten und von ihm Weisungen empfangen. Zahlreiche Kirchen, Klöster und Arme wurden aus den Erträgen dieser oft sehr ausgedehnten Besitzungen unterstützt¹⁹⁴. Auch der größte Teil der weltlichen Regierung Roms lastete bei der Ohnmacht des griechischen Hofes und dem Vordringen der Langobarden auf dem Papste, von dem alles Rat und Beistand erwartete. Er mußte die Kosten des Krieges mit den Langobarden tragen, Rom und die verwüsteten Gegenden Italiens mit Getreide versorgen, über die Sicherheit und Ruhe der Bevölkerung wachen. Ihm unterwarf sich diese freiwillig, voll Vertrauen auf seine Gerechtigkeit und Milde. Die Anfänge der weltlichen Herrschaft der Päpste zeigen sich bereits unter seinem Pontifikate, obgleich sich Gregor durchaus als Untertan des römischen Kaisers fühlte. So sehr Gregor über die Unmasse zeitlicher Geschäfte klagte, die ihn belasteten, so lag es doch im Plane der Vorsehung, dem Oberhaupt der Kirche eine auch äußerlich selbständige Stellung und die politische Souveränität nach und nach zu verschaffen. Die theologischen Werke Gregors haben ihm den Namen des letzten lateinischen Kirchenvaters aus dem christlichen Altertum eingetragen.

Nur kurze Zeit regierten Gregors nächste Nachfolger, gleich ihm früher Diakonen und daher mit den Regierungsgeschäften wohlvertraut: Sabinian (604—606)¹⁹⁵ und Bonifaz III. (607). Mit Zustimmung des Kaisers Phokas weihte Bonifaz IV. (608—615) um 609 das heidnische Pantheon in Rom zu einer allen Heiligen gewidmeten Kirche ein. Auf Deusededit (Adeodat, 615—618) und Bonifaz V. (619—625) folgte Honorius I. (625—638), aus Campanien gebürtig, fromm und bescheiden, hierin dem großen Gregor nacheifernd, auf Ausbreitung des Glaubens wie auf den Schmuck der Kirchen bedacht,

Patrono, *Dei conflitti tra l'imperatore Maurizio Tiberio e il papa Gregorio Magno* (Estr. dalla Rivista di storia antica), Padua 1909. Görres, *Papst Gregor I. und das Judentum*: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1908, 489 ff. Benedetti, *S. Gregorio Magno e la schiavitù*, Roma 1904. Blasel, *Die kirchlichen Zustände Italiens zur Zeit Gregors d. Gr.*: Archiv für kathol. Kirchenrecht 1904, 83 ff. 225 ff. Doizé, *Le rôle politique et social de St. Grégoire le Grand pendant les guerres lombardes*: Études XCIX (1904) 182 ff. Rauschen, *Grundr. d. Patrol.*⁸⁻⁹ 420—427.

¹⁹⁴ Vgl. außer den in der Literatur genannten Werken: Grisar, *Ein Rundgang durch die Patrimonien des Heiligen Stuhles um das Jahr 600*: Zeitschr. für kathol. Theol. 1887, 321 ff. 526 ff. Mommsen, *Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Gregor I.*: Zeitschr. für Sozial- und Wirtschaftsgesch. 1894, 43 ff. Fabre, *Les colons de l'église romaine au 6^e siècle*: Revue d'hist. et de littér. religieuses 1896, 74 ff. Doizé, *Les patrimoines de l'église romaine aux temps de St. Grégoire*: Études XCIX (1904) 672 ff.

¹⁹⁵ Crivellucci, *Il pontificato di Sabiniano*: Studi storici 1899, 203 ff.

nur der griechischen Schlaueit nicht gewachsen. Die zeitliche Gewalt mußte auch er ausüben; in Neapel setzte er zwei Statthalter ein, denen er Weisungen über die Verwaltung gab¹⁹⁶. Die folgenden Päpste, der Römer Severin, den der Kaiserhof lange auf Anerkennung warten ließ († 2. August 640), Johann IV., vorher Diakon († 12. Oktober 642), Theodor, ein Grieche aus Jerusalem († 14. Mai 649), Martin I. (649—653, † 16. September 655) aus Todi, früher Gesandter in Byzanz, haben durch ihren Kampf mit den Monotheleten in der Kirche ein gesegnetes Andenken hinterlassen (s. oben S. 676 ff.). Noch bei Lebzeiten Martins (654) ward Eugen I. von den Römern gewählt; Martin selbst gab 655 in der Gefangenschaft seine nachträgliche Einwilligung. Eugen starb schon 657. Auf ihn folgte Vitalian (657—672), ein Campanier aus Segni, der alle Mittel der Milde versuchte, den griechischen Hof zu gewinnen, und auf einer Synode den vom Erzbischof Paul von Kreta 667 unkanonisch abgesetzten Bischof Johannes von Lampa freisprach. Kurze Pontifikate hatten Adeodat II. (672—676) und Donus oder Domnus (676—678), dem der auch von den Griechen hochgefeierte Agatho (678—681), ein Sizilianer, folgte, während dessen Pontifikat das sechste allgemeine Konzil eröffnet wurde, dessen Schluß er jedoch nicht mehr erlebte. Damals hob Kaiser Konstantin IV. die von Justinian I. für die Bestätigung des erwählten Papstes eingeführte Taxe wieder auf. Nach Leo II. (681—683) wurde Benedikt II. (684—685) gewählt, dessen Weihe der Kaiser sofort gestattete; nur wurden die Wahlakten dem kaiserlichen Hof oder dem Exarchen mitgeteilt. So geschah es auch für Johann V. (685—686). Nach seinem Tode entstand eine Spaltung, indem der Klerus für den Erzpriester Petrus, das Heer für den Priester Theodor war; aber die Parteien einigten sich auf Konon (686—687). Nach der Wahl seines Nachfolgers Sergius (687—701) wandte sich der Gegenkandidat Paschalis an den Exarchen Johannes, der nach Rom kam, aber kein eigentliches Bestätigungsrecht geltend machte und gegen Sergius nichts unternehmen konnte.

Zwei Männer treten während des 6. Jahrhunderts in der Kirchengeschichte Italiens noch besonders hervor: Ennodius und Cassiodor. Magnus Felix Ennodius, von Geburt ein Südgallier, kam früh nach Italien, entsagte der Welt und widmete sich dem Dienste der Kirche. Um 513 wurde er Bischof von Pavia (Ticinum), wo er 521 starb. Er war ein eifriger Verteidiger der Rechte des päpstlichen Stuhles und wurde zweimal (515 und 517) vom Papste Hormisdas als Gesandter an den byzantinischen Kaiser Anastasius geschickt, um eine Versöhnung zwischen Rom und Byzanz herbeizuführen, was ihm allerdings nicht gelang. Schon als Diakon hatte er die römische Synode von 502, die für Papst Symmachus eintrat, in einer Schrift verteidigt. Ennodius ist ein charakteristischer Vertreter jener Verfallzeit des römischen Wesens: Rhetor, Poet und Theologe, aber doch beherrscht

¹⁹⁶ Görres, Papst Honorius I., Charakter, Verwaltung und Pontifikalakte: Zeitschr. für wissensch. Theologie 1903, 270 ff.

vom christlich-religiösen Geist. Von seinen Werken sind die zehn „*Opuscula miscella*“ die wichtigsten; seine Briefe sind vielfach inhaltslose Phrasen und zeigen neben ähnlichen Produkten gallischer Autoren den Verfall der Zeit¹⁹⁷. Einen maßgebenden Einfluß auf die Regierungstätigkeit Theoderichs d. Gr. und seiner Nachfolger übte der tüchtige und hochgebildete Staatsmann M. Aurelius Cassiodorius aus. Er stammte aus Squillace in Kalabrien und kam früh an den ostgotischen Hof, wo er um 497 Quästor und Geheimsekretär des Königs wurde. Bis um 539 lag die Leitung der staatlichen wie der kirchlichen Politik der ostgotischen Könige vorwiegend in seinen Händen. Um das genannte Jahr zog er sich in das von ihm auf seinen Gütern errichtete Benediktinerkloster Vivarium zurück, wo er noch etwa 30 Jahre lang als frommer und gelehrter Mönch wirkte und besonders dazu beitrug, die Pflege der theologischen Studien in den Orden der Benediktiner einzuführen. Von großem Einfluß auf das gesamte kirchliche Studium der Folgezeit wurden seine „*Institutiones divinarum et saecularium lectionum*“, während seine „*Historia ecclesiastica tripartita*“ (Übersetzung der Kirchengeschichten von Sokrates, Sozomenus und Theodoret, die er zu einem Ganzen vereinigte) das hauptsächlichste Handbuch der Kirchengeschichte im Mittelalter ward. Eine wichtige Quelle für die Kirchengeschichte seiner Zeit bilden die Briefe (*Variae*, scil. *epistolae*)¹⁹⁸.

Als christlicher Schriftsteller ist weiter zu erwähnen der berühmte, trefflich gebildete Philosoph Boethius aus der alten römischen Familie der Anicier (geb. um 480), der in Pavia auf den Verdacht des Hochverrates hin durch Theoderich nach langer Haft hingerichtet wurde (zwischen 524 und 526). Sein philosophisches Hauptwerk ist die „*Philosophiae consolatio*“; ferner verfaßte er fünf Traktate über die Hauptwahrheiten der christlichen Religion mit einer Polemik gegen Nestorius und Eutyches¹⁹⁹. Ebenfalls als theologischer Schriftsteller erwähnenswert ist ferner der gelehrte Mönch Dionysius Exiguus, ein Szythe von Geburt, der zu Anfang des 6. Jahrhunderts in Rom lebte († um 540) und sich besonders durch seine Übersetzungen von theologischen Werken aus dem Griechischen ins Lateinische wie durch seine Sammlung von Kanones griechischer und lateinischer Synoden um die kirchliche Literatur verdient gemacht hat²⁰⁰.

Durch die so häufig in dieser Periode vorkommenden Schwierigkeiten zwischen den Päpsten und den byzantinischen Patriarchen wurde das päpstliche Vikariat der Bischöfe von Thessalonich so geschwächt, daß es fast völlig erlosch. Die Bischöfe Andreas und Dorotheus, die für das acacianische Schisma Partei nahmen, verloren das Vikariat, und viele Bischöfe dieser Provinzen sagten sich von Dorotheus los, um dafür die Gemeinschaft des Römischen Stuhles zu erlangen. Nach Herstellung der Eintracht suchte Epiphanius von Kon-

¹⁹⁷ Bardenhewer, *Patrologie*³ 536 ff. Rauschen, *Grundr. d. Patol.*⁸⁻⁹ 406 bis 408. Magani, *Ennodio*, 3 Bde., Pavia 1886.

¹⁹⁸ Bardenhewer a. a. O.⁸ 545. P. Lehmann, *Kassiodorstudien: Philologus* 1919, 351–383. Rauschen a. a. O. 412–414.

¹⁹⁹ Bardenhewer a. a. O. 541 ff. Rauschen a. a. O. 409–412. *Semeria, Il cristianesimo di Severino Boezio rivendicato: Studi e documenti di storia e diritto* 1900, 61 ff.

²⁰⁰ Bardenhewer a. a. O.⁸ 538 f. Rauschen a. a. O. 414.

stantinopel sich wieder in die Regierung der illyrischen Provinzen einzudrängen. Papst Bonifaz II. legte auf einer Synode (Dezember 531) die Rechte seines Stuhles dar. Dabei erklärte Bischof Theodosius von Echinus: der Apostolische Stuhl beanspruche mit Recht die oberste Gewalt über alle Kirchen des Erdkreises, und an ihn müsse man aus allen Teilen der Kirche appellieren; aber die Kirchen von Illyrien habe er seiner speziellen Regierung vorbehalten. Papst Agapet machte 535 bei Kaiser Justinian die Rechte seines Stuhles geltend und dieser erkannte das alte Rechtsverhältnis wieder an. Als er den Bischof seiner Vaterstadt Justinianopolis (Iustiniana prima) über mehrere Provinzen und Metropolen setzte, die vorher unter Thessalonich gestanden hatten, wurde auch der neue Erzbischof Vikar des Römischen Stuhles, so daß nun zwei Apostolische Vikariate für die griechisch und für die lateinisch redenden Provinzen bestanden. Diese Maßregel, über die schon mit Agapet verhandelt worden war, wurde von Papst Vigilius ausdrücklich genehmigt, und die späteren Päpste traten zu dem neuen Vikariate in dasselbe Verhältnis, in welchem sie zu dem alten in Thessalonich standen²⁰¹. Gregor d. Gr. mahnte 599 die Erzbischöfe von Dyrrhachium, Nikopolis und andere, sowie die beiden Apostolischen Vikare, als sie zu einer Synode nach Konstantinopel eingeladen wurden, das alte Recht in keiner Weise antasten zu lassen²⁰². In Dalmatien, das zum westlichen Illyricum gehörte, war der Bischof von Salona Metropolit, den die Bischöfe der Provinz mit Zustimmung des Papstes ordnierten. Allein es wurde immer schwerer, im östlichen Illyrien die Bischöfe von der lockenden Verbindung mit Byzanz abzuhalten. Paul von Thessalonich schloß sich den Monotheleten an und ward deshalb von Papst Martin abgesetzt. An der trullanischen Synode von 692 nahmen mehrere Bischöfe der illyrischen Provinzen teil, wie der mit dem Titel eines päpstlichen Legaten ausgezeichnete Basilius von Gortyna (S. 690). Doch blieben bis auf Kaiser Leo III., unter dem 733 eine gewaltsame Lostrennung erfolgte, diese Provinzen noch beim römischen Patriarchate.

9. Die Entwicklung des abendländischen Mönchtums. Der hl. Benedikt.

Das Mönchtum hatte im Abendlande nicht die gleiche gewaltige Ausbreitung gefunden, die ihm im Orient zuteil geworden war. Dennoch gab es seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert im westlichen Römerreiche zahlreiche Klöster (oben S. 574 f.), die einen wichtigen Faktor in der Erhaltung und Verbreitung christlicher Kultur besonders in den Stürmen der Völkerwanderung bildeten. Schon früh beschäftigten sich die

²⁰¹ Hergenröther, Photius I 144 f. 159 f. 192 204 220. Vailhé, Annexion de l'Illyricum au patriarcat oecuménique: *Echos d'Orient* 1911, 29—38.

²⁰² Greg. M., Ep. I 2, n. 22 23 (für Johannes von Iustiniana prima); I 9, n. 68. Mansi, Conc. Coll. IX 1190; X 158.

Synoden auch im Abendlande mit der Disziplin der Klöster, und es wurde eine Reihe von kirchlichen Vorschriften erlassen, um Ausschreitungen vorzubeugen, die besonders durch den Mangel einer strafferen Organisation der Mönchsniederlassungen und durch die Barbareneinfälle im 5. und 6. Jahrhundert veranlaßt wurden. Die Mönche waren den Bischöfen unterworfen, ohne deren Erlaubnis keine Klöster gegründet werden sollten²⁰³. Gegen umherschweifende Mönche (Gyrovagi), wie sie in Afrika, Italien und Gallien vorkamen, wie überhaupt gegen die Verletzung der Klosterzucht wurden Kirchengesetze erlassen²⁰⁴ und die Klausur ward besonders eingeschärft, namentlich für Nonnen²⁰⁵. Diese standen ebenfalls unter Aufsicht des Bischofs, von dem sie an bestimmten Festtagen feierlich den Schleier erhielten; nur selten durfte ein Priester den Schleier mit Vorwissen des Bischofs reichen²⁰⁶. In verschiedener Weise wurde das Alter bestimmt, das man von den Nonnen verlangte²⁰⁷. Eine Entehrung gottgeweihter Jung-

²⁰³ Conc. Agath. 506, can. 4 27 (nach Chalced. can. 4 24). Aurel. I. (511), can. 19. Aurel. V (554), can. 2 3. Äbte sollte der Bischof nicht ohne Beirat anderer Äbte absetzen; vgl. Konzil von Tours 567, can. 7, Auxerre 578, can. 23.

²⁰⁴ Gegen die Gyrovagi erklärte sich das Konzil von Angers 453 und das vierte von Toledo 633, can. 53. Gegen Apostasie vom Ordensstande Conc. Arel. II., can. 25; Par. 615, can. 12; Tolet. IV., can. 52. Leo M., Ep. 166, inquis. 14. Verbieten ward den Mönchen die Teilnahme an Hochzeiten, die Übernahme von Patenstellen, das Wohnen außerhalb der Kommunität, den Äbten das Halten mehrerer Wohnungen. Vgl. Konzil von Vannes 465, can. 6 7 8, das erste von Orleans 511, can. 22, von Auxerre 578, can. 24 25. Leo M., Ep. 109, c. 2.

²⁰⁵ Konzil von Tours 567, can. 16, Auxerre 585 (578), can. 26, Macon 581, can. 2, wo auch das Sprechzimmer für Nonnen erwähnt ist. Nach Conc. Lugd. III. (583), can. 3 sollten Nonnen, die das Kloster verließen, bis zur Rückkehr exkommuniziert sein und nur noch das Viatikum erhalten. Das Zusammenwohnen von Nonnen mit Geistlichen und mit fremden Männern und Frauen verbot das Conc. Carth. 348, can. 3 4.

²⁰⁶ Das „sacrum velamen“ der sich mit Christus vermählenden Jungfrauen erwähnt Innoc. I., Ep. ad Victric. (c. 9 10, C. 27, q. 1). Leo d. Gr. (Ep. 167, inquis. 15) unterscheidet diejenigen, „quae virginitatis propositum atque habitum susceperunt, etiamsi consecratio non accessit“, nicht wesentlich von denen, welche die „consecratio“ erhielten. Auch Witwen nahmen den Schleier, um ein „votum viduitatis“ abzulegen; das Conc. Arais. I. (441), can. 27 28 gebot, das solle im „secretarium“ geschehen und vom Bischofe das Witwenkleid überreicht werden. Papst Gelasius (Ep. 14, c. 13 31, ed. Thiel S. 369 374) verbot 494, den Witwen den Schleier mit der Benediktion zu geben; diese wollte er den Jungfrauen vorbehalten wissen. Später erhielten die Witwen ein Velum, das öfter auch geweiht wurde. Die Jungfrauen sollten, Krankheiten ausgenommen, auf Epiphanie, Ostern oder an Apostelfesten den Schleier erhalten (Gelas. a. a. O. c. 12; ähnlich Sacrament. Greg., Ord. Rom.), nach Ambros., De virg. 3, 1 an Weihnachten, nach De laps. virg. c. 5 an Ostern. Iniga Feusi, Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, sein Fortleben im Mittelalter (Diss.), Freiburg i. d. Schweiz 1917.

²⁰⁷ Nach Conc. Hippon. 393, ser. 2, can. 1 sollte keine Jungfrau vor ihrem 25. Jahr konsekriert werden; doch ließ das Conc. Carth. 418, can. 18 Ausnahmen zu. Das Konzil von Agde 506, can. 19 wollte, daß auch gut erprobte Nonnen erst mit 40 Jahren den Schleier erhielten nach der von Papst Leo I. und Majorian getroffenen Bestimmung.

frauen wurde schwer und streng bestraft²⁰⁸. Viele Frauenklöster standen auch unter Leitung von Mönchen; allein es wurde verordnet, daß letztere entfernt wohnen und nur mit der Oberin und auch mit dieser nur in Gegenwart von Zeugen reden sollten. So bestimmte für Bätika 619 die Synode des hl. Isidor von Sevilla, als sie die hier neu errichteten Klöster bestätigte²⁰⁹. In Spanien finden wir auch allein lebende Mönche (Reklusen), die aber nach einem Kanon von 646 zuvor in einem Kloster gelebt haben mußten²¹⁰. Dem Bischof ward die Befugnis abgesprochen, seine Kleriker am Eintritt in den vollkommenen Stand des Ordenslebens zu hindern²¹¹. Oft kam es vor, daß Eltern ihre Kinder schon frühe einem Kloster übergaben²¹².

Längere Zeit hatten die abendländischen Klöster keine Verbindung untereinander und keine gleichmäßige Regel. In Gallien entwarf um 520 der Erzbischof Cäsarius von Arles (oben S. 575) eine Mönchsregel, nach der alle Mönche zusammenwohnten und ihre Zeit mit Gebet, Lesung und Handarbeit ausfüllten. Auch für Nonnen sorgte Cäsarius, dessen Schwester Cäsaria einem Kloster von Jungfrauen vorstand; die von ihm verfaßte Regel wurde in allen gallischen Frauenkonventen lange beobachtet²¹³. Eine besondere Stellung erhielt das Mönchtum in Irland, wo die Klöster die eigentlichen Mittelpunkte des kirchlichen Lebens wurden (s. unten S. 729 f.). Das asketische Leben und die damit verbundenen Kasteiungen waren sehr streng, aber eine umfassende gelehrte Bildung war damit verbunden. Diese irische Form des Mönchtums wurde durch den hl. Kolumban, der in Irland geboren war und in das Kloster Bangor eintrat, nach Gallien verpflanzt (s. unten S. 725). Er verfaßte eine sehr strenge Regel, die in den von ihm und seinen Gefährten in Gallien und in Oberitalien (Bobbio) gestifteten Klöstern längere Zeit in Gebrauch blieb. Der Mönch Agrestinus bot, unterstützt von Bischof Appellinus von Genf, alles auf, deren Abschaffung durchzusetzen, während sein Abt, Eustasius von Luxeuil († 625), sie verteidigte. Eine Synode von Macon (zwischen 617—624) entschied damals für den Abt und die angegriffene Regel²¹⁴. Die klösterlichen Niederlassungen des Kolumban wurden Mittelpunkte für die christliche Missionstätigkeit. In Spanien wurde im 6. Jahrhundert Martin von Braga († 580) ein besonderer Erneuerer und Förderer des Mönchtums, das dann später vom hl. Leander und vom hl. Isidor von Sevilla weiter gepflegt und verbreitet wurde. Leander schrieb eine

²⁰⁸ Niceta (?), *De laps. virg.* c. 8. *Innoc. I.*, Ep. 2 ad Victric., c. 2. *Gelas.*, Ep. 14, c. 20, S. 373 f. *Conc. Tolet.* 400, can. 16 19; *Rom.* 402, can. 2; *Arelat.* II., can. 52; *Turon.* 461; *Venet.* 465, can. 4; *Ilerd.* 524, can. 6; *Aurel.* III. (538), can. 16.

²⁰⁹ *Conc. Hispal.* 619, can. 11.

²¹⁰ *Conc. Tolet.* VII. (646), can. 5. Über Eparchicus inclusus in Gallien vgl. Mabillon, *Acta O. S. B. saec. I*, I 52.

²¹¹ *Conc. Tolet.* IV. (633), can. 50.

²¹² *Ebd.* can. 49.

²¹³ *Acta SS. Bolland. Ian.* I 730 f.

²¹⁴ Mabillon a. a. O. saec. II, II 13. *Conc. Matiscon.* bei Mansi, *Conc. Coll.* X 587.

Ordensregel als Anleitung für das jungfräuliche Leben und die Verachtung der Welt ²¹⁵.

Eine einheitliche und feste Gestaltung sowie eine vortreffliche Regel erhielt dann das abendländische Mönchtum durch Benedikt, den Patriarchen der geistlichen Orden unter den Lateinern. Um 480 zu Nursia in Umbrien dem edlen Geschlechte der Anicier entsprossen, nach Rom zur Ausbildung gesandt, folgte er bald seiner Vorliebe für die Einsamkeit und zog sich noch sehr jung nach Enfide und dann in eine abgelegene Höhle zu Subiaco zurück, wo er drei Jahre in gänzlicher Verborgenheit lebte, nur von einem Mönche Romanus mit notdürftiger Nahrung versorgt. Als er von Hirten entdeckt und in der Umgegend berühmt wurde, verlangten ihn die Mönche des benachbarten Klosters Vicovaro zum Abte. Benedikt nahm auf ihre Bitten die Würde an, verließ sie aber wegen ihrer Unbotmäßigkeit wieder, um in die Einsamkeit zurückzukehren. Sein heiliges Leben zog jetzt viele an, die sich unter ihm bilden wollten; angesehene Römer übergaben ihm ihre Söhne zur Erziehung (Maurus, Placidus). So konnte er seit 520 mehrere Mönchsniederlassungen in der Umgegend gründen, die unter seiner Leitung standen. Durch die Anfeindung eines benachbarten Priesters Florentius, aber wohl auch durch andere Gründe bewogen, verließ er Subiaco und zog mit wenigen Schülern südwärts nach den Trümmern eines alten, auf hohem Berge liegenden Schlosses bei Montecassino, wo er 529 das nachher so berühmte Kloster dieses Namens als eine große Anlage mit einer dem hl. Martinus geweihten Basilika gründete. Bewohner dieser einsamen Gegend, die noch Heiden waren, wurden durch ihn bekehrt. Bald entstanden noch andere Klöster, wie zu Terracina. Auch Frauenklöster kamen hinzu, denen Benedikts Schwester, die hl. Scholastika, vorstand, die ihrem Bruder kurze Zeit im Tode vorausging (543). Benedikt selbst starb 547 in Montecassino ²¹⁶.

Benedikt wirkte auch nach seinem Tode fort durch seine zahlreichen Jünger und durch seine Ordensregel, die das Schwanken und die Verschiedenheit der bisherigen Klosterdisziplin zu beseitigen bestimmt war. Bis dahin hatte man die orientalischen Regeln, Cassians Schriften, die Lebensbeschreibungen der ägyptischen und syrischen Einsiedler, die Überlieferungen der Stifter und ersten Vorsteher zur Richtschnur genommen, indem die Äbte nach ihrem Gutbefinden das zweckmäßig Erscheinende auswählten. Die bestehenden Regeln hatten nur lokale Bedeutung und der Mangel an Gleichförmigkeit war mehrfach bitter empfunden worden. Benedikt half diesen Mißständen ab und machte seinen Orden tauglich zur Predigt des Glaubens, zur Ausrottung der Reste des Heidentums, zur Jugenderziehung, zum Anbau des Landes, zur Erhaltung und Förderung der gelehrten Studien. Er verpflichtete seine Jünger durch feierliches Gelübde zur Beobachtung seiner durchaus den Bedürfnissen entsprechenden Regel, die in 73 Kapiteln Vor-

²¹⁵ Rauschen, Grundr. d. Patr. ⁸⁻⁹ 417 f. (Martin v. Br.), 428 f. (Leander u. Isidor).

²¹⁶ L. Salvatorelli, La data della morte di S. Benedetta: Ricerche religiose IV (1928) 534—537.

schriften für die Erlangung der evangelischen Vollkommenheit und für ein geregeltes Zusammenleben enthält, die Strenge der Orientalen mildert und von tiefer Menschenkenntnis und Weisheit zeugt. Benedikt wollte den Mönch durch Absonderung von der Welt, durch Entfernung äußerer Versuchungen und zeitlicher Sorgen, durch Armut, Gehorsam, Handarbeit (cap. 48), kanonisches Stundengebet (cap. 8 9) und Betrachtung zu einem wahren Arbeiter Gottes im Geiste und in der Wahrheit machen. Der Abt, von allen Brüdern nach ihrer gewissenhaften Überzeugung erwählt, sollte allen Vater sein, zugleich aber allen als Stellvertreter Christi erscheinen, dem sie in unverbrüchlichem Gehorsam sich beugen sollten. Eine gut bestandene einjährige Probezeit konnte die Zulassung zur feierlichen und lebenslänglichen Verpflichtung verschaffen, die mündlich und schriftlich abgelegt ward und das Verbleiben in demselben Kloster unter dem Gehorsam des Abtes nach Maßgabe der Regel in sich einschloß. Durch dieses Gelöbnis (Stabilitätswort, cap. 58) ward nicht nur dem so gefährlichen Umherschweifen der Mönche vorgebeugt, sondern auch der religiöse Familiengeist in den Klöstern gefördert. Auch Priester unterlagen vor der Aufnahme einer Prüfung und erhielten den Rang zunächst nach dem Abte. Diesem standen zur Seite der von ihm ernannte Prior und die Dekane (Vorsteher über je zehn Mönche). In wichtigeren Fällen mußte er, sosehr man auf seine Besonnenheit (Diskretion) vertraute, die versammelten Brüder zu Rate ziehen, konnte aber nach eigenem Ermessen entscheiden. Auch der Gottesdienst war genau geregelt, für die Nacht- sowohl als für die Tagzeiten, und die Zeit für die Arbeit, für das Gebet und für die Ruhe wurde zweckmäßig eingeteilt. Jeder sollte eine seinen Kräften und Anlagen angemessene Beschäftigung erhalten, sei es im Feldbau, in Handwerken oder im Abschreiben von Büchern. Der Gesundheit sowohl als der Abtötung sollte die einfache, bei den Armen und dem Landvolke damals gewöhnliche Kleidung sowie die hinreichende Nahrung entsprechen, zu der auch der mäßige Genuß von Wein (cap. 40) kam. Für Kranke, Schwache und Hochbetagte konnte der Abt noch besondere Milderungen eintreten lassen. Keiner sollte etwas Eigenes besitzen, sondern alles dem Kloster gehören, aber auch jeder Schein von Habsucht für dieses vermieden werden. Man schlief angekleidet, um rasch auf das erste Zeichen in die Kirche eilen zu können. Die Strafen waren: Absonderung von den Brüdern, körperliche Züchtigung, endlich Ausstoßung aus dem Kloster; doch durften Ausgestoßene, die Reue bezeugten, dreimal wieder aufgenommen werden. Die Vorschriften für das äußere Benehmen dienten als Erziehungs- und Bildungsmittel, die Worte Christi und die Regeln der Väter dagegen sollten zu höherer Vollkommenheit führen. Durch die Wirksamkeit des Benediktinerordens wurden die Vorschriften seines Gründers vollkommen gerechtfertigt, und in ihm muß man einen der größten Wohltäter der Menschheit erkennen.

Nur langsam und schrittweise entfaltete sich Benedikts Schöpfung zu ihrer vollen Höhe und Ausbreitung. Das Mutterkloster von Montecassino wurde kaum 40 Jahre nach seinem Tode von den Langobarden unter Herzog Toto von Benevent (581) zerstört. Die Mönche flohen nach Rom, wo Papst Pelagius II. ihnen nahe beim Lateran eine Ansiedlung zu St. Johannes dem Evangelisten gab, in der bis auf Gregor II., unter dem das alte Kloster wieder aus seinen Trümmern erstand, die

Äbte residierten. Konstantin und Simplicius, noch Gewährsmänner des großen Gregor, hatten in Montecassino gewohnt. Abt Valentinian nahm bereits in Rom seinen Sitz und war ebenso bekannt mit Gregor I., der das Leben Benedikts beschrieb und dessen Orden nach allen Richtungen förderte, wenn auch in dem von ihm geleiteten römischen Kloster die ganze Regel Benedikts noch nicht zur Durchführung kam, da dieses Priester und Missionare erziehen sollte²¹⁷. Von Benedikts Schülern soll Placidus ein Kloster auf väterlichem Eigentum in Sizilien, Maurus in Gallien das Kloster Glanfeuil an der Loire gegründet haben²¹⁸. Daß die Pflege der Wissenschaften im Benediktinerorden immer mehr hervortrat, ist besonders dem berühmten Staatsmanne Cassiodorius zu verdanken, der 539 in das von ihm erbaute Kloster Vivarium bei seiner Vaterstadt Squillace eintrat, hier eine gelehrte Schule und eine Bibliothek einrichtete, eine Reihe von wissenschaftlichen Werken teils übersetzen, teils abschreiben ließ und selbst die Mönche bis zu seinem Tode (zwischen 565—570) unterrichtete. Hier wie anderwärts scheint Benedikts Regel anfangs nur neben andern gebraucht worden zu sein. Immer häufiger aber ward für gelehrte Mönche die der Handarbeit zugeteilte Zeit dem Studium zugewiesen, wie dies auch in vielen Klöstern Englands geschah. In Spanien ward ebenfalls Benedikts Regel anfangs nur teilweise benützt. Aber ihre Ausbreitung machte zusehends Fortschritte und bald fiel den Benediktinermönchen die große Aufgabe zu, die germanische Welt dem Christentum zuzuführen.

Für die Klöster lag eine große Gefahr in der Zerstörungswut der Barbaren und in der Raublust vieler mächtigen Laien. Aber auch einzelne Bischöfe bedrückten sie, wollten die Mönche Frondiensten unterwerfen, hinderten sie an der Beobachtung ihrer Regeln, nahmen ihre Güter weg und erlaubten sich sonstige Eingriffe²¹⁹. Die Päpste, in Erkenntnis der Wichtigkeit dieser Anstalten, nahmen sie daher in ihren besondern Schutz und befreiten manche Klöster bald mehr, bald weniger von der Gewalt der Ortsbischöfe. Daß sie

²¹⁷ Über Monte Cassino vgl. Greg. M., Dial. 2, 8; Petr. Diac., Chron. monast. Casinen., bei Pertz, Mon. Germ. Script. VII 557—844; L. Tosti, Storia della Badia di M. Cas., Napoli 1842. Über Subiaco: L. Allodi, Della proto-badia Sublacense. Criterii sulle sue origini: Rivista storica benedettina VIII (1913) 89 bis 102; dazu J. Schuster: Ebd. 103—105.

²¹⁸ Greg. M. a. a. O. c. 3. Die Vitae der beiden Heiligen in Bibliotheca hagiographica latina II 998 f. 845 f. Sie sind späteren Ursprungs und legendarisch. Vgl. L'Huillier, St. Benoît, Paris 1905, 394 ff.; Étude critique des Actes de St. Maure de Glanfeuil, ebd. 1903; Adlhoch in Stud. u. Mitteil. a. d. Bened.- u. Cisterzienserorden 1905, 5 ff.; L. Levêque, St. Grégoire le Grand et l'ordre bénédictin, Paris 1911.

²¹⁹ Beispiele von Bedrückungen Conc. Tolet. IV. (633), can. 51 (Verbot, die Mönche gleich Sklaven zu Frondiensten zu gebrauchen). Greg. M., Ep. l. I, n. 12 v. J. 590 (Bischof Johann von Orvieto verbot den Mönchen von St. Georg, in ihrer Kirche Gottesdienst zu halten und dort sich begraben zu lassen); l. 6, n. 29 (Marinian von Ravenna suchte Geld zu erpressen); n. 46 (Wegnahme eines schönen Kelches durch den Bischof). Vgl. l. 8, n. 34; l. 10, n. 22; Conc. Arelat. 455, bei Mansi, Conc. Coll. VII 907.

unmittelbar unter den Apostolischen Stuhl gestellt wurden, kam erst in späterer Zeit vor. Die Synoden hatten sich oft mit Streitigkeiten zwischen Bischöfen und Äbten zu befassen, wie 455 eine Synode zu Arles mit dem Streite zwischen Bischof Theodor von Frejus und Abt Faustus von Lerin, wobei dem Bischof die Sorge über die Laien des Klosters sowie das Recht, ohne Wissen des Abtes Mönche zu Geistlichen zu weihen, abgesprochen ward. Die Klostergüter nahmen mehrere Konzilien gegen die Ansprüche der Bischöfe in Schutz²²⁰. In Afrika standen im 6. Jahrhundert mehrere Klöster bereits mit Befreiung vom Diözesanverbande unter dem Primas von Karthago und genossen auch sonst manche Vorrechte²²¹. In Italien sollten nach Gregor d. Gr. (601) die Klöster das Recht der freien Abtwahl, den ungestörten Besitz und die freie Verwaltung ihrer Güter haben. Zur Übernahme von Kirchenämtern seitens der Mönche war die Zustimmung des Abtes erforderlich. Der Abt war nur wegen kanonischer Vergehen absetzbar, und der Bischof hatte keine Befugnis, die Ruhe der Klöster durch Prozessionen und andere Feierlichkeiten zu stören. In Gallien suchten manche Klöster pfarramtliche Funktionen an sich zu bringen, an den Königen eine Stütze gegenüber den Bischöfen zu erlangen und sich der bischöflichen Visitation zu entziehen, wogegen mehrere Synoden²²² Einsprache erhoben. Einzelne von Königen oder Bischöfen gegründete Klöster, wie Corbie in der Diözese Amiens, das Kloster St. Deodat, sowie auch das Kloster von St. Martin in Tours erlangten jedoch von Synoden und Bischöfen die Befreiung (Exemption) von der bischöflichen Gewalt; das Privilegium des letzteren Klosters erhielt um 670 die Bestätigung des Papstes Adeodat²²³.

In Italien war besonders Gregor d. Gr. für die Reform der Klöster tätig. Er gab den zuchtlos lebenden Mönchen der Insel Monte Cristo einen Abt Horosius, bestimmte den Defensor Symmachus zur Besserung der Mönche auf der Insel Gorgonia, entfernte untaugliche Äbte, verwarf die Wahl ungeeigneter Vorsteher, forderte die Aufstellung bestimmter Beamten zur Führung der weltlichen Geschäfte der Klöster und gab genaue Anordnungen zur Förderung der Disziplin. Weiter sorgte er dafür, daß die Klöster Priester für die Feier des heiligen Opfers erhielten, wo sie noch keine solchen hatten. Nach seiner Anordnung sollte jedes Nonnenkloster einen erfahrenen Priester zum geistlichen Leiter haben. Anfangs hatten die Nonnen nur Hauskapellen und gingen am Sonntag in den allgemeinen Gottesdienst. Seit dem 6. Jahrhundert erhielten sie aber, um die Klausur beobachten zu können, eigene Kirchen. Die Frauenklöster blieben unter der besondern Aufsicht des Bischofs. Sehr eifrig sorgte Gregor d. Gr., unter dem Rom 3000 Nonnen zählte, für den Unterhalt und die Aufrechterhaltung der Klosterzucht²²⁴. Für die Erziehung und die Pflege des religiösen Lebens in der Frauenwelt haben die weiblichen Ordensgenossenschaften höchst ersprißlich gewirkt. Frühzeitig wurden auch die Klöster als Häuser der Buße und Gefängnisse für strafbare

²²⁰ Conc. Ilerd. 525—546, can. 3; Carth. 535; Rom. (unter Gregor d. Gr.) 601; Hyspal. 619, can. 10; Tolet. VII. (646), can. 4; Cabillon. 644, can. 7; Herford. 673, can. 3.

²²¹ Conc. Carth. 525 535, bei Mansi a. a. O. VIII 656 841.

²²² Conc. Par. 618, can. 5; Cabill. 644, can. 15; Rothom. 650, can. 10.

²²³ Über Exemtionen vgl. Mansi a. a. O. XI 103 107 115.

²²⁴ Greg. M., Ep. l. I, n. 51 52 69; l. 3, n. 23; l. 4, n. 9; l. 6, n. 42 46 56; l. 7, n. 43; l. 9, n. 92; l. 12, n. 24 48.

Personen, selbst für Bischöfe, gebraucht; der in ihnen heimische Geist der Abtötung trug vieles bei, auch verhärtete Sünder zur Besserung anzuleiten²²⁵. Sie waren eine lebendige Predigt für die Welt und zu der segensreichsten Tätigkeit berufen unter den Völkern, die erst kurze Zeit zuvor der Kirche gewonnen worden waren.

10. Die Kirche in den germanisch-romanischen Reichen Galliens und Spaniens im 6. und 7. Jahrhundert.

Die neu in die Geschichte eintretenden Völker, die auf den Ruinen des weströmischen Reiches neue Staaten aufrichteten (oben S. 614 ff.), hatten den Beruf von der Vorsehung erhalten, einerseits in der spät-römischen Kultur das dem Verderben Verfallene zu zerschlagen, das noch weiterer Entwicklung Fähige zu läutern, anderseits mit ihrer Lebensfrische eine neue politische Weltordnung zu begründen. Dazu aber mußte die Kirche, die von diesen Völkern auf ihren Eroberungszügen Unsägliches zu erdulden hatte, ihnen behilflich sein: sie sollte deren Lehrerin und Erzieherin werden, sie durch die ihr inwohnende geistige Kraft zu gesitteten und gebildeten Nationen machen, die unbändigen Sieger mit den Besiegten versöhnen und für sich geistig erobern. Die Kirche erhielt hier einen neuen, noch unbebauten Boden, auf dem sie viel ungehinderter als im alten römischen Kaiserreich das Gesetz Christi zur Herrschaft bringen konnte. Aber dieser Boden mußte erst durch gänzliche Umgestaltung im politischen und sozialen Leben geebnet und bereitet werden. Bei den gewaltigen Stürmen der Völkerwanderung stand die Kirche allein fest, sie rettete Autorität, Freiheit und Bildung. Schon damals war ihre Tätigkeit zugleich eine politische; sie verlangte und erlangte Gehör bei den Römern wie bei den Barbaren. Unbewußt des ihrer harrenden Heiles, zogen die Völker des Nordens und Ostens dem himmlischen Lichte entgegen, wie von Gott gerufen, als die Zeit ihrer Erleuchtung gekommen war. Eine für sie geheimnisvolle höhere Macht war es, die so viele Barbarenfürsten sich in Ehrfurcht vor Bischöfen, Priestern und Mönchen, vor einem Ambrosius, Chrysostomus, Leo, Severin, Epiphanius von Pavia, Benedikt von Nursia, beugen hieß. Sie empfanden eine innere geistige Nötigung, den von diesen heiligen Männern vertretenen Ideen zu huldigen, und unterwarfen sich einer Autorität, die erst nach und nach stärker wurde und zuletzt im Bewußtsein der Herrscher sich klarer entfaltete. Durch den Andrang der Barbaren in die südlichen Länder schien alle Ordnung, Bildung und Gesittung in ihrem Fortbestehen bedroht. Mit Beben und Zittern sahen die schwachen Besiegten, wie ihre herrlichsten Institutionen den Schlägen der Barbarei erlagen, wie ihre schönsten Blüten zertreten, ihre wohlthätigsten Kräfte gelähmt oder vernichtet wurden. Aber die Vorsehung wollte das alte Gefäß zerstören lassen, um ein

²²⁵ Greg. M. a. a. O. I. 1, n. 44; I. 3, n. 50; I. 9, n. 63. Conc. Narbonn. 589 ad 590, can. 6 II.

neues, schöneres zu bilden. Aus der Asche der alten Welt sollte eine verjüngte mit neuer Zivilisation entstehen, und gerade hier sollte den entfesselten Elementen gegenüber die Kirche die in ihr liegende göttliche Kraft zur schönsten Betätigung bringen, getrennte Völker zu einer großen Familie vereinigen, ihnen eine durchaus christliche Kultur einpflanzen. Das natürlich Gute der Barbaren sollte erhalten und mit höherer Weihe verklärt werden. Zugleich blieb die christlich-römische Kultur zu gutem Teil erhalten durch den Einfluß der Kirche, die die Trägerin dieser Kultur geworden war. Auf dem westeuropäischen Festlande waren es vor allem das im ehemaligen römischen Gallien begründete Reich der Franken (oben S. 624 f.) und das Reich der Westgoten in Spanien (oben S. 618 f.), in denen diese christliche Ordnung auf Grund der römischen Kultur sich entwickelte. Von ihnen war das Frankenreich berufen, den Mittelpunkt für die Ausgestaltung dieser Kultur in der nächsten Folgezeit zu bilden und auch in dem durch die Langobarden schwer heimgesuchten Italien geordnete Verhältnisse zu schaffen.

A. Das Frankenreich.

Das Frankenreich umfaßte im 6. Jahrhundert nicht bloß den gallischen Ländersprengel des ehemaligen weströmischen Reiches, sondern es hatte sich weiter nach Osten ausgedehnt. Die früheren römischen Provinzen Rätien und Norikum mit den nördlich der Donau sich erstreckenden Gebieten gehörten dazu. Hier hatten am mittleren und oberen Rhein und an der oberen Donau die Alemannen, südlich der Donau weiter nach Osten die Bajuwaren, nördlich die Thüringer ihre Reiche gegründet. Der größte Teil von Alemannien und die südlichen Gebiete der Thüringer waren von den Franken erobert worden, die Bajuwaren wurden ihnen um die Mitte des 6. Jahrhunderts tributpflichtig. In den westlichen Gebieten des Frankenreiches, die sich mit dem größten Teil der einstigen Provinzen Galliens deckten, blieb das römische Wesen vorherrschend; die neue Bevölkerung wurde völlig romanisiert. Hier herrschte durch die Bekehrung der Franken das Christentum weiter, die kirchliche Verwaltung blieb im wesentlichen bestehen. Auch die römische Kultur erhielt sich noch längere Zeit unter den Merowingern und die christliche lateinische Literatur fand Vertreter in einzelnen führenden Männern dieser Epoche wie Cäsarius von Arles († 542), Avitus von Vienne († ca. 518), Gregor von Tours († 594), in dem Dichter Venantius Fortunatus († ca. 601). In den östlichen Gebieten, bei den Alemannen, Bajuwaren und Thüringern, war jedoch das Christentum größtenteils vernichtet, wo es bestanden hatte, und die christliche Mission hatte hier ein weites Feld; nicht minder bei den Friesen an der Nordgrenze des Frankenreiches. Aber auch bei den Franken selbst hatten die Missionare noch vieles zu leisten, um sie für ein wahrhaft christliches Leben zu gewinnen.

In den germanischen Völkern lebte eine hohe Achtung für das angestammte Recht. Sie prägte sich darin aus, daß sie einerseits ihre alten Volksrechte auch nach der Bekehrung aufzeichnen und mit den notwendig gewordenen Veränderungen erneuern ließen, anderseits den besiegten Romanen, und insbesondere der Kirche, den Fortgebrauch des römischen Rechtes gestat-

teten²²⁶, die kirchliche Verfassung und Gerichtsbarkeit nicht störten, vielmehr ihr immer größeren Einfluß auf die eigene Entwicklung einräumten. Im Frankenreiche war dies in ausgedehntem Maße der Fall. Die weltliche Gesetzgebung schloß sich immer mehr an die kirchliche an und die Bischöfe und Äbte erlangten den größten Einfluß, Kirchen und Klöster bedeutende Güter²²⁷. Alle Elemente der Ordnung fanden sich im Klerus vor, auf den die Könige sich vor allem stützen mußten. Unter den Merowingern gab es endlose Familienzwise und Fehden; wie die Könige, so bekämpften sich die Großen und die Städte unter sich. Der Besitzwechsel war überaus häufig, die königliche Gewalt, obschon sehr despotisch, doch immer schwankend und gebrechlich. Waren die Bischöfe schon in der letzten Zeit der Römerherrschaft in Gallien als Vorsteher der Munizipalbehörden an die Spitze der Städte gekommen, so daß sie nicht nur an der Verwaltung teilnahmen, sondern auch die Gemeindeämter verliehen, so waren sie nachher nicht bloß die natürlichen Vertreter der gallisch-romanischen Bevölkerung, der sie selbst bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts angehörten, sondern sie wurden den weltlichen Großen an politischem Range gleich und durch größere Einsicht und Erfahrung ihnen überlegen. Sie waren Kanzler, Gesandte, Richter, ebenso unentbehrlich für die Fürsten als beliebt bei dem niedern Volke, dessen Interessen sie allein vertraten. Sie wirkten im Rate des Königs und der Großen, hatten eine Aufsicht über die Gerechtigkeitspflege, so daß sie ungerechte Urteile der weltlichen Richter in Abwesenheit des Königs umstoßen und reformieren konnten, und vertraten den Schutz der Witwen, Waisen und der Freigelassenen der Kirche. Auf den Synoden, die von 506 bis 685 häufig gehalten wurden, dann aber fast ganz aufhörten, wurden bald neben den geistlichen auch weltliche Angelegenheiten verhandelt; es entstanden gemischte Konzilien von Bischöfen und weltlichen Großen. Regelmäßig wurden die Beschlüsse rein kirchlicher Synoden von den Königen, manchmal mit eigenen Zusätzen, durch Edikte bekräftigt, wie von Chlotar II. 615 die Dekrete der von 79 Bischöfen besuchten Generalsynode (fünfte) von Paris²²⁸. Die Exkommunikation erhielt durch ein Dekret Childeberts II. von 595 und spätere Kapitularien auch bürgerliche Wirkungen²²⁹; der Gebannte sollte vom Hofe verwiesen, sein Vermögen seinen Verwandten zugeteilt werden. Später wurden die nach Jahresfrist noch im Banne Befindlichen außer dem Verlust ihrer Güter auch zur Deportation oder Verbannung verurteilt. Zahlreiche Bischöfe suchten das christliche Leben zu erhalten und zu fördern unter den größten Drangsalen und waren zugleich die Vertreter der römisch-christlichen Kultur. Im 6. Jahrhundert wirkten in dieser Hinsicht in trefflicher Weise Cäsarius von Arles, Gregor von Tours, der Geschichtschreiber der Franken,

²²⁶ Über die *lex Romana*, qua *Ecclesia vivit*, vgl. *Leg. Ripuar.* tit. 31, § 3; tit. 58, § 1. *Conc. Aurel. I.* (511), can. 1. Maassen, *Lex Romana canonice compta*, Wien 1860.

²²⁷ Über die Dotation von Kirchen und Klöstern vgl. *Greg. Turon.*, *Hist. Franc.* 6, 46.

²²⁸ Über die *Concilia mixta* vgl. Binterim, *Gesch. d. deutschen Konzilien* I 104 ff. Über das *Conc. Par. V.* vgl. Mansi, *Conc. Coll. X* 539 f.; *Chlotari Edict.* bei Pertz, *Mon. Germ. Leg.* I 14 15.

²²⁹ Über die Folgen des Bannes durch das Edikt Childeberts II. vgl. Baluze, *Capitularia regum Francor.* I 17. Für die spätere Zeit vgl. Mansi a. a. O. XII 578 f.; *Capit. reg. Franc.* V 300; VII 215. Baluze a. a. O. I 885 1071.

Venantius Fortunatus, in Ravenna gebildet, in Poitiers Leiter des Klosters der hl. Radegund und später Bischof der Stadt. Mutvolle Bischöfe, wie Nicetius von Trier († 566) und Germanus von Paris († 576), traten freimütig den Mißständen entgegen und bedrohten und belegten selbst Könige mit dem Banne. In der Zeit der Raubsucht und sittlichen Verwilderung war diese Waffe der Kirche von hohem Werte, wie auch das öfters bestätigte und auf die bischöflichen Wohnungen ausgedehnte Asylrecht²³⁰ der Grausamkeit und Rachsucht viele Opfer entzog. Für die zahlreichen Stiftungen, die sie machten, suchten die Könige die Bestätigung der Kirche nach²³¹. Gleich den Königen gaben auch die Bischöfe aus dem Grundbesitz ihrer Kirche Benefizien (Lehen) gegen einen jährlichen Zensus (Zins). Viele Kirchen und Klöster erhielten ausgedehnte Privilegien. Auch die Erhebung der Zehnten wurde von den Konzilien öfters eingeschränkt²³². Die Testamente der Geistlichen wurden ebenfalls privilegiert²³³. Die Ehesachen unterstanden der kirchlichen Autorität.

Trotz dieser vielfach so günstigen Stellung war aber die Kirche nur zu sehr abhängig von der weltlichen Gewalt. Die fränkischen Könige griffen höchst willkürlich in die Disziplin und die Leitung der Kirche ein. Insbesondere hemmten sie die freie Wahl der Bischöfe, ernannten diese oft selbst oder behielten sich deren Bestätigung vor. Theoderich, Chlodwigs Sohn, ernannte 529 den Nicetius zum Bischof von Trier, Dagobert I. seinen Schatzmeister Desiderius zum Bischof von Cahors; öfters erschienen königliche Weisungen, die Laien zu Bischöfen zu weihen befahlen. Die Pariser Synode von 615 wie nachher eine von Reims um 625 drangen auf Einhaltung der kanonischen Wahlen; aber König Chlotar änderte schon den Beschluß der ersteren dahin, daß die Weihe nur vermöge königlicher Anordnung erfolgen solle, wie überhaupt die Könige die Synodaldekrete ihrer Genehmigung unterstellten²³⁴. Oft wurden auch Bischöfe gewaltsam abgesetzt und schwer mißhandelt. Den Erzbischof Prætextatus von Rouen klagte König Chilperich 577 vor der Synode von Paris wegen politischer und anderer Verbrechen an und ließ ihn, als die Bischöfe auf seinen Antrag, ihn zu verurteilen und abzusetzen, nicht eingingen, gefangen nehmen, grausam schlagen und deportieren; erst nach des Königs Tod (584) erlangte er seine Wiedereinsetzung²³⁵. Ebenso ward der Erzbischof Desiderius von Vienne 603 auf Anstiften der Königin Brunhilde abgesetzt und ihm ein Nachfolger gegeben; als er aus dem Exil zurückkehrte, ließ ihn König Theoderich steinigen. Bisweilen wurden auf königlichen Befehl neue Diözesen mit Mißachtung fremder Rechte errichtet. So weihte Ägidius von Reims auf König Sigeberts Wunsch den Promotus zum Bischof von Chateaudun und trennte diese Stadt vom Bistum Chartres, ohne den Bischof Pappolus zu befragen; eine Synode von Paris 573 sprach die Absetzung

²³⁰ Conc. Par. V. (615), can. 9; Aurel. V. (549), can. 22; Rhem. 625, can. 7.

²³¹ Conc. Aurel. V., can. 75; Val. 584. Greg. M., Ep. l. 9, n. III.

²³² Conc. Turon. 567; Matiscon. II. (585), can. 3; Rothomag. 650, can. 3.

²³³ Conc. Par. V., can. 10.

²³⁴ Über die Bestätigung der Bischofswahlen s. Conc. Aurel. V. (549) can. 10; Par. III. (557), can. 8; V. (615), can. 1. Vorstellungen von Greg. M., Ep. l. II, n. 58 f. 61. Chlotari Edict. 615, bei Mansi a. a. O. X 543. Über die willkürliche Vergebung von Kirchenämtern vgl. Greg. Tur., Hist. Franc. 4, 15; 8, 39; 9, 23.

²³⁵ Hefele, Konziliengesch. III² 33 ff.

des Promotus aus und mahnte den König Sigebert, die Ungerechtigkeit nicht länger zu schützen, aber gleichwohl erhielt sich Promotus bis zu Sigeberts Tod 575. Als immer häufiger Franken zu Bischöfen erhoben wurden²³⁶, fanden sich unter ihnen neben vielen würdigen und heiligen Männern auch nicht wenige, die vom Hoflager oder vom Kriegsdienste aus ihren weltlichen Sinn mit auf die Bischofsstühle brachten, lasterhaft lebten und die Bande der Disziplin lockerten. Nicht wenige Bischöfe wurden ihrer Verbrechen wegen abgesetzt; so 550 Bischof Saffaric von Paris; um 555 Makliv von Vannes, der nach dem Tode seines Bruders, des Grafen von Bretagne, die Herrschaft über die Grafschaft übernahm und zu seiner früher geheirateten Frau zurückkehrte; 567 und 579 die Bischöfe von Embrun und Gap, denen Mordtaten und Ehebrüche zur Last fielen; 590 Ägidius von Reims, der des Hochverrats schuldig befunden ward. Nicht selten verschleuderten oder plünderten auch Bischöfe das Kirchengut und gaben damit den weltlichen Großen einen willkommenen Vorwand, jenes seinem Zwecke zu entfremden, weshalb die Konzilien öfters auf dessen Sicherung Bedacht nehmen mußten²³⁷. Bisweilen erreichten sie nur mittels des Bannes die Zurückgabe kirchlichen Gutes, wie 579 die Synode von Xaintes von dem Grafen von Angoulême²³⁸. Erst allmählich erlangte das Kirchenvermögen die Abgabefreiheit. Die vom Fiskus verliehenen Güter behielten meistens ihre früheren Lasten, namentlich die der Heeresfolge, die manche Bischöfe bisweilen persönlich leisteten, worüber seit Gregor von Tours viel geklagt ward²³⁹. Auch das Kirchengut wurde von den weltlichen Großen häufig angetastet. Die fränkischen Großen betrachteten, wie überhaupt die Grundherren der zum Christentum bekehrten germanischen Stämme es taten, die auf ihren Besitzungen errichteten Kirchen, aus denen die Landpfarreien sich entwickelten, als ihr Eigentum. Solche Kirchen mit den zu ihrer Verwaltung gemachten Stiftungen von Besitz und Einkünften wurden vererbt und vergeben wie anderes Eigentum. Auch beanspruchten die Besitzer dieser Eigenkirchen das Recht, die Geistlichen für den kirchlichen Dienst an ihnen anzustellen, was zu manchen Mißbräuchen führte und Bestimmungen von Synoden veranlaßte, um die Rechte der Bischöfe zu wahren²⁴⁰.

²³⁶ Zu Macon finden sich 585 unter 63 Bischöfen und Priestern nur 6 germanische Namen, aber 653 in einem Diplom Chlodwigs II. mit 45 Unterschriften nur noch 5 römische.

²³⁷ Über die Beraubung des Kirchengutes vgl. Conc. Par. 557, can. 1—3; Tur. 567, can. 24 25; Rhem. 625, can. 1; Cabillon. 644, can. 5 6.

²³⁸ Greg. Tur., Hist. Franc. 5, 7.

²³⁹ Ebd. 4, 43 (al. 37).

²⁴⁰ Über die den Kirchen entzogenen Beneficia regalia vgl. Conc. Claromont. 535, can. 5; Par. 557, can. 1 6. Lau, Über den Einfluß des Lehenwesens auf den Klerus: Illgens Histor. Zeitschr. 1841, Hft 1 2. Roth, Gesch. des Benefizialwesens, Erlangen 1850, und in Münchener Histor. Jahrb. 1865, 278 ff.; vgl. die Rezension von F. X. Kraus in Tüb. Theol. Quartalschr. 1865, 683 ff. Hahn, Jahrb. des fränkischen Reiches, Berlin 1883. Stutz, Gesch. des kirchl. Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. 1. Bd., 1. Hälfte, ebd. 1895; Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, ebd. 1895. Imbart de la Tour, Les origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du 4^e au 11^e siècle, Paris 1900 (erweitert aus Artikeln der Revue hist., Jahrg. 1896 ff.). Bondroit, De capacitate possidendi Ecclesiae necnon de regio proprietatis vel dispositionis dominio in patrim. eccles. aetate Merovingica, Bd. I, Löwen 1900.

Aus der Abhängigkeit der Bischöfe von den Königen entsprangen aber noch weitere Übelstände. Die Metropolitanverfassung konnte sich nicht hinlänglich entwickeln oder ward doch wesentlich gestört, zumal infolge der häufigen Gebietsteilungen. Die Synoden, besonders die größeren (Provinzial- und Generalsynoden), standen schon wegen der Vermengung der kirchlichen mit den politischen Angelegenheiten unter dem Einflusse der Könige, unter deren Namen meistens ihre Beschlüsse verkündigt wurden; ohne königliche Erlaubnis sie abzuhalten ward verboten, und zuletzt hörten sie ganz auf²⁴¹. Vielfach sanken auch die niederen Kleriker tief. Da die zur Heeresfolge verpflichteten Freien nur mit königlicher Genehmigung in den geistlichen Stand treten durften, wurden meist Knechte Kleriker, über die die Bischöfe unbedingt herrschten, die aber oft durch rohe Sitten das Volk ärgerten und empörten. Die an Privatoratorien des Adels, an Burkapellen angestellten Geistlichen suchten sich dem Gehorsam gegen ihre Bischöfe zu entziehen, wogegen die Synoden mehrfach zu kämpfen hatten²⁴². Die Gerichtsbarkeit über die Geistlichen war anfangs ganz nach dem römischen Rechte geordnet. Die höhere Würde der Geistlichen war besonders im ripuarischen Gesetze ausgesprochen. Mehrere Synoden verboten den Laienrichtern unter Androhung des Bannes, einen Kleriker ohne Wissen des Bischofs vorzuladen oder zu bestrafen; die Leute der Kirche sollten von kirchlichen Behörden oder doch von einem gemischten Gericht, und zwar nach den Kanones, gerichtet werden. König Chlotar II. erkannte 615 folgende Bestimmungen an: in Zivilsachen dürfe der weltliche Richter nicht ohne Vorwissen des Bischofs gegen Geistliche verfahren, wohl aber in Kriminalsachen, bei ganz offener Schuld, Priester und Diakonen ausgenommen; die größerer Verbrechen Überführten sollten in Gemeinschaft mit den Bischöfen abgeteilt werden nach Maßgabe der Kanones. Bischöfe sollten übrigens selbst wegen Hochverrat nur von ihresgleichen auf Synoden gerichtet werden. Die einschüchternde Anwesenheit der Könige oder ihr Befehl hatten aber oft Einfluß auf die Richter, und manchmal wurden mißliebige Prälaten durch bloße Gewalttat beseitigt, wie von König Chlotar I. um 563 der von einer Synode zu Xaintes eingesetzte Heraklius ohne weiteres verbannt, um 678 Bischof Leodegar von Autun auf Befehl des Königs Theoderich und des Majordomus Ebroin hingerichtet wurde²⁴³. Die Klöster, die in den ersten Zeiten ihrer Gründung viele heilige Männer und Frauen zählten, wie den Abt Theoderich von Or, Schüler des hl. Remigius († 533), dessen Nachfolger Theodulph († 590), den hl. Ebrulf, den Abt Markulf von Nanteuil, die hl. Chlotilde, später noch den hl. Agilus, seit 636 Abt von Rebais, kamen nach

²⁴¹ Praef. Conc. Agath. 506 bei Mansi, Conc. Coll. VIII 323. Sigeberti R. Capit. 650 ad Desid. episc. Cadurcens. Greg. M., Ep. I. 7, n. 1. Bonif., Ep. 51, ed. Würdtwein. Über die von Friedrich (Drei unedierte Konzilien aus der Merowingerzeit, Bamberg 1867) edierten drei Synoden von Elusa (551), Paris (614) und Clichy (626), teilweise und ungenau 1757 von Eusebius Amort veröffentlicht, aber unberücksichtigt geblieben, sowie die von Fr. Maaßen (Zwei Synoden unter König Childerich II., Graz 1867) herausgeg. Synoden von Bordeaux und Latona aus dem 7. Jahrhundert vgl. Hefele, Konziliengesch. III 8 ff. 67 ff. 106 f.

²⁴² Synode von Chalons 644, can. 14.

²⁴³ Conc. Matiscon. 581, can. 7 8; II. (585), can. 9 10, von Auxerre 578, can. 43, Paris 615, can. 4. Chlotari Edict. 615, c. 4. Über Heraklius von Xaintes vgl. Greg. Tur. a. a. O. 4, 26; über den hl. Leodegar Mansi a. a. O. IX 1058 1095. Vgl. Hefele a. a. O. III 20 324.

und nach in die größte Zerrüttung und waren mit Auflösung bedroht²⁴⁴. Die Nonne Chrodielis, eine geborene Prinzessin, wollte die Äbtissin Leubovera verdrängen, verließ mit 40 Freundinnen das Kloster in Poitiers und verschanzte sich mit Beistand von Bewaffneten in der Basilika des hl. Hilarius; sie ließ sogar die Bischöfe überfallen und bis auf das Blut mißhandeln, weshalb eine Synode von Poitiers 590 sie samt ihren Genossinnen mit dem Banne belegte²⁴⁵. Über die Zuchtlosigkeit der Mönche und Nonnen wurden vielfache Klagen laut. Auch waren die Plünderungen und Verschenkungen von Klöstern ihrem Gedeihen überall entgegen. So kamen auch bei dem Volke grobe Laster auf, namentlich waren die inzestuösen Ehen²⁴⁶ überaus häufig, dann der Rückfall in heidnischen Aberglauben²⁴⁷, die Blutrache, Raub und Mord. Doch suchten die Synoden durch entsprechende Maßnahmen diese Mißstände zu bekämpfen und eifrige Missionare und Mönche, besonders der hl. Kolumban und seine Mönche, wirkten mit großem Eifer zur Hebung des sittlichen Lebens (unten S. 725).

B. Das westgotische Reich in Spanien.

In Spanien (oben S. 618 f.) war bei den Westgoten die Kirche unter den katholischen Königen von 589 bis 711 auf das engste mit dem Staate verbunden. Schon König Reccared verordnete (589), auf den jährlichen Provinzialsynoden sollten sich auch die Richter und Fiskalbeamten einfinden, um von den Bischöfen die gerechte Behandlung des Volkes zu lernen, die Bischöfe aber die Aufsicht über die Richter führen, sie warnen, dem König anzeigen oder mit Zensuren belegen. Die Einsetzung der Bischöfe sollte nur geschehen gemäß den Kanones und den päpstlichen Dekreten, deren Verbindlichkeit allgemein anerkannt ward. Die Kirche übte die Gerichtsbarkeit in Rechtssachen der Geistlichen, in Sachen der Ehe und der Testamente und gab allgemeine Regeln für das Vorgehen der königlichen Beamten. Die Synode zu Saragossa von 592 bestimmte in einem Schreiben an die Steuerbeamten, wieviel Getreide aus ihren Diözesen erhoben werden dürfe. Häufig mahnten die Könige die auf Synoden versammelten Prälaten, die kirchlichen Rechte zu wahren und eingeschlichene Mißbräuche abzustellen, wie König Sisenand 633 auf der vom hl. Isidor von Sevilla geleiteten vierten Synode von Toledo tat, indem er sich vor den 62 Bischöfen auf den Boden warf und ihre Fürbitte bei Gott erbat. Diese Synode traf auch Vorsorge für die Ruhe des Reiches und die folgende von 636 unter König Chintila suchte noch weitere Sicherheit zu schaffen. Wer nicht von den Großen des Reiches erhoben sich den Thron anmaße, sollte dem Anathem unterliegen, die Nachkommen und Diener eines verstorbenen Königs wurden vor Beraubung und Mißhandlung geschützt. Gegen Landesverrat mußten häufig die Synoden Verordnungen erlassen. Als nach

²⁴⁴ Greg. Tur. a. a. O. 3, 10. Flodoard, Hist. Rhem. I 24. Mabillon, Acta SS. O. S. B. I 128 f. 346 614. Mansi a. a. O. X 658.

²⁴⁵ Greg. Tur. a. a. O. 9, 41. Mansi a. a. O. IX 1011. Hefele a. a. O. III 55.

²⁴⁶ Venant. Fortun., Vita S. Albini, bei Migne, Patr. lat. 88, 479. Konzil von Toul 550, drittes von Paris 557, can. 4, Tours 567, can. 21, Lyon 583, can. 4, Auxerre 578, can. 27—32, Macon 585, can. 18, fünftes von Paris 615, can. 14, Reims 625, can. 8.

²⁴⁷ Childeberts († 585) Gesetze bei Mansi a. a. O. IX 738. Konzil von Auxerre 578, can. 13 4.

dem Tode des trefflichen Chintila sein Sohn Tulga zum König gewählt worden war (640), aber bei seiner Jugend die Last der Regierung nicht zu tragen vermochte, erhob ein Teil des Adels den Chindasuinth, der sich 642 des Thrones bemächtigte und den jungen Tulga zum Mönche scheren ließ, während ein anderer Teil in Gallien und Afrika Beistand suchte, wodurch ein verheerender Bürgerkrieg entstand. Nach dessen Beendigung berief der nun anerkannte Chindasuinth die siebte Synode von Toledo 646, die für Landesverrat und Verschwörung Laien mit Güterverlust und dem Banne, Geistliche mit Absetzung und lebenslänglicher Buße bestrafte. Als Recesuinth, zuerst zum Mitregenten seines Vaters, dann 652 zu dessen Nachfolger erwählt, 653 zu Toledo einige Milderungen in der Bestrafung der Hochverräter beantragte, ging die Synode hierauf ein und bestätigte auch mehrere andere Dekrete des Königs. Über die Wahl und die Pflichten des Königs gab sie weitere Verordnungen. Nach Recesuinths Tod 672 ward Wamba gewählt, der mehrere Empörungen zu bewältigen hatte, dann 675 zwei Provinzialsynoden veranstaltete, die den eingerissenen Unordnungen steuern sollten, an denen auch Bischöfe sich beteiligt hatten. Als König Wamba resignierte und vom Grafen Ervig betäubt und in den Stand der Büsser versetzt ward, bei dem er freiwillig verharrte, krönte Erzbischof Julian von Toledo den von Wamba selbst empfohlenen Ervig 680, und die zwölfte Synode von Toledo bestätigte dessen Erhebung sowie die von ihm beantragten Gesetze, während er seinerseits die Dekrete des Konzils bekräftigte (681)²⁴⁸. Die meisten Synoden wurden auf Befehl oder mit Erlaubnis der Könige berufen. Ihnen lag aber auch die Sanktion der königlichen Gesetze ob, und ihre Kanones wurden wieder zu Staatsgesetzen gemacht, deren Übertretung neben den geistlichen auch mit weltlichen Strafen geahndet ward. Die meisten Synoden waren zugleich auch Reichstage²⁴⁹. Doch beschloß man 694 getrennte Beratung der geistlichen und weltlichen Gegenstände, und für erstere wurden die drei ersten Tage der Synode bestimmt.

Anfangs erfolgten die Bischofswahlen in Spanien frei, und noch 633 wurde die alte Regel eingeschärft, daß der Bischof von Klerus und Volk zu wählen und vom Metropolit zu bestätigen sei. Aber bald erhielten die Könige maßgebenden Einfluß durch das Lehenssystem und die den Bischöfen verliehenen weltlichen Würden. Oft ernannten sie nach Gutdünken nach einer ihnen zugesandten Liste oder forderten einfach zu der beschlossenen Ernennung die bischöfliche Zustimmung. Die zwölfte Synode von

²⁴⁸ Isid. Hispal. († 636), Chron. hist., Opp. ed. Arevalo, Rom 1797—1803. Migne, Patr. lat. Bd. 81—84. Collectio canon. Eccl. Hispan., Madr. 1808. González, Colección de cánones de la Iglesia española, Madr. 1840. Juan. Tejada y Ramiro, Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América, 6 Bde., Madr. 1855—1859. — Conc. Tolet. III (589), can. 1 18. Caesaraug. 592. Tolet. IV. (633); VII. (646); VIII (653); XI. (675). Bracar. 675. Tolet. XII. (681); XVII. (694), can. 1. Vgl. Mansi, Conc. Coll. IX 977 f.; X 471 611 f. 763 1206 f.; XI 131 154 f. 1023 f.; XII 87.

²⁴⁹ Die auf den Synoden mit dem Könige erscheinenden Großen und Hofbeamten (Palatini) erwähnte schon Conc. Tolet. VI. (638). Auf der Synode von 653 finden wir neben dem Könige 16 comites und duces; 681 neben 35 Prälaten 15 vornehme Laien, 683 aber 26 weltliche Große, 688 deren 17, dann 693 deren 16. Beachtenswert ist das Schreiben des Königs Sisibut von 616 an den Langobardenkönig zu Gunsten des katholischen Glaubens (bei Troya, Cod. Longobard. n. 289, I 571).

Toledo 681 bestimmte can. 6: damit die bischöflichen Stühle nicht allzulange erledigt blieben, solle der Erzbischof von Toledo jeden vom König ernannten Bischof, falls er ihn für würdig erachte, einsetzen und weihen dürfen, unbeschadet der Rechte des Metropoliten, vor dem der Geweihte binnen drei Monaten bei Strafe des Bannes sich zu stellen habe. Der Erzbischof von Toledo, bald Primas genannt, übte einen großen Einfluß aus. Wie die Bischöfe über den König richteten, wie über Egiza 687, und 683 den Bann über jeden künftigen König aussprachen, der ohne die Versammlung der Großen über Adelige und Geistliche schwere Strafen verhängen sollte, so erkannte man auch einen im fränkischen Reiche nicht üblichen Rekurs an den König an, indem die dreizehnte Synode von Toledo can. 12 bestimmte: Klagen gegen einen Bischof können beim Metropoliten, gegen den Metropoliten bei einem fremden Metropoliten anhängig gemacht werden; haben aber zwei fremde Metropoliten dem Kläger nicht Gehör gegeben, so kann dieser sich an den König wenden²⁵⁰.

Die Bischöfe, an Zahl den weltlichen Großen überlegen, bildeten ein die Königsgewalt beschränkendes aristokratisches Element. Viele von ihnen waren sehr bedeutende Männer; den Stuhl von Sevilla zierte nach Leander, dem Freunde Papst Gregors I., der hl. Isidor († 636), den von Toledo Julius († 636), dann Eugen I. († 647), der hl. Eugen II., der hl. Ildefons († 667), Quiricius († 680), Julian († 690). Des letzteren Nachfolger, Abt Sisbert, ließ sich in eine Verschwörung gegen König Egiza ein und ward deshalb 693 von der sechzehnten Synode von Toledo abgesetzt, die ihm den Bischof Felix von Sevilla zum Nachfolger gab, an dessen Stelle Bischof Faustinus von Braga kam. Translationen von Bischöfen waren damals häufig und die Disziplin geriet mehrfach in Verfall. Oft mußten die Kirchengesetze gegen Unsittlichkeit im Klerus, Simonie, Beraubung der Klöster und Einziehung der Kirchengüter erneuert werden²⁵¹. Mit dem Römischen Stuhle waren die spanischen Bischöfe in regem Verkehr, und häufig beriefen sie sich in ihren Synoden auf päpstliche Dekretalen. Die Päpste sandten öfters Richter nach Spanien, wie Gregor d. Gr. 603 den Defensor Johannes infolge der Appellation der von einer Synode abgesetzten Bischöfe Januarius von Malaga und Stephan von Oreto. Der päpstliche Legat gab dem ersteren seine Kirche zurück und setzte den Usurpator ab; die an der Ungerechtigkeit beteiligten Bischöfe wurden zur Einsperrung und Buße verurteilt. Erst unter dem entarteten König Witiza (seit 701), unter dem auch die toletanischen Konzilien mit dem achtzehnten aufhörten, wurde gewaltsam alle Verbindung mit Rom aufgehoben.

Eine große Gefahr für die spanische Kirche lag in der großen Zahl von Juden, die sich häufig zum Scheine taufen, ja auch Weihen erteilen ließen, aber teils ins Judentum zurückfielen, teils insgeheim jüdische Gebräuche beobachteten. König Sisibut zwang viele Juden zur Taufe, was 633 die

²⁵⁰ Conc. Tolet. IV. (633), can. 19; XII. (681), can. 6; XIII. (683), can. 2 12; XV. (688), bei Mansi a. a. O. XII 7.

²⁵¹ Hefele, Konziliengesch. III² 349 ff. Über die Unkeuschheit der Geistlichen vgl. Conc. Tolet. 597, can. 1; Egar. 614; Tolet. IV. (633), can. 21 22 27 42 43; IX. (655), can. 10; XVI. (693), can. 3. Über Simonie Conc. Barc. 599, can. 1 2; Tolet. VI. (638), can. 4; Emerit. 666, can. 9; Tolet. XI. (675), can. 8. Über Beraubung der Klöster und Kirchen Conc. Tolet. III. (589), can. 3; 597, can. 2; Hispal. 619, can. 10; Tolet. IV. (633), can. 33; VII. (646), can. 4; XVI., can. 5

vierte Synode von Toledo verbot mit der Bestimmung, daß die bereits zu den Sakramenten zugelassenen Christen bleiben müßten, die abgefallenen zur Rückkehr anzuhalten und ihre Kinder christlich zu erziehen seien. Wie im Frankenreiche, so war auch in Spanien den Juden die Heirat mit Christen, der Zutritt zu öffentlichen Ämtern, das Halten christlicher Sklaven untersagt. König Chintila beschloß, alle Juden aus Spanien zu vertreiben, und jeder künftige König sollte sich in seinem Eide dazu verpflichten, den jüdischen Unglauben nicht in seinem Reiche zu dulden. Allein das führte noch mehr zur Heuchelei und zu verstelltem Christentum. Nach einer Verordnung von 655 sollten sich die getauften Juden an christlichen und jüdischen Festtagen beim bischöflichen Gottesdienst einfinden, damit der Bischof sich von ihrer Rechtgläubigkeit überzeuge; taten sie es nicht, sollten sie körperlichen Strafen unterliegen. Die strengen Gesetze des Königs Ervig gegen jüdische Gebräuche und die Juden überhaupt billigte das zwölfte Konzil von Toledo 681, das sechzehnte 693 schärfte sie abermals ein. Eine Verschwörung der mit ihren Glaubensgenossen in Afrika verbündeten Juden veranlaßte den König Egiza zur Berufung der siebzehnten toletanischen Synode von 694 und zu neuen Gesetzen, nach denen die zum Schein getauften Juden, nun auch Hochverräter, mit Einziehung des Vermögens und mit Sklaverei bestraft, ihre Kinder vom siebten Jahre an behufs christlicher Erziehung ihnen entzogen werden sollten²⁵². Durch diesen Teil der Bevölkerung ward das Land beständig gefährdet und die Sittlichkeit bedroht. Viele Greuelthaten, besonders Entweihung der Sakramente, wurden ihnen zur Last gelegt und so ein strenges Einschreiten gegen die Apostaten herausgefordert. Sonst wurden die Juden von der Kirche geduldet und vielfach von den Päpsten, namentlich von Gregor d. Gr.²⁵³, geschützt. Den Verkehr der Getauften mit den Ungetauften mußte man wegen der nachteiligen Folgen erschweren. Später schlossen sich die spanischen Juden enge an die Sarazenen an und wirkten mit ihnen zum Verderben des christlichen Glaubens.

11. Die Missionstätigkeit unter den heidnischen Germanen in Deutschland.

Im 6. und 7. Jahrhundert war noch der größte Teil Deutschlands heidnisch. Die meisten christlichen Pflanzungen in den ehemals zum römischen Reiche gehörenden Gebieten südlich der Donau und am Rhein waren im 5. Jahrhundert zerstört worden. Und doch war die germanische Bevölkerung, voll Ehrfurcht für die Religion und ihre Diener, neben manchen Lastern, wie dem Hang zum Trunk und Spiel, auch mit natürlichen Tugenden ausgestattet, vorzüglich für die Hingabe an die Botschaft des Heiles geeignet. Die Germanen, in verschiedene Völkerschaften und kleine Gaugemeinden zersplittert, die sich nur in Zeiten der Not vorübergehend miteinander verbanden, sonst aber sich durchaus getrennt hielten, konnten erst mit dem Christentum ein dauernd einigendes Band gewinnen. In den Stürmen der Völkerwande-

²⁵² Conc. Tolet. III. (589), can. 14; IV. (633), can. 57 f. 63 66 85; IX. (655), can. 17; X. (656), can. 7; XII. (681), can. 9; XIV., can. 1; XVII. (694). Vgl. Conc. Maacon. 581, can. 13; Par. 614, can. 15.

²⁵³ Greg. M., Ep. l. I, n. 10 35; l. 8, n. 25; l. 9, n. 55; l. 13, n. 12.

rung hatten sich in den Gegenden des Rheines und der Donau, in Norikum, Rätien und Helvetien Bekenner des Christentums erhalten. Allein die Zahl der Bischöfe und Geistlichen war sehr gering, und so waren es besonders irische und britische Missionare, von denen die Bekehrung der zahlreichen Heiden mit Eifer in die Hand genommen und mehrere Klöster errichtet wurden. Im südöstlichen Deutschland (Norikum und Rätien) wirkten im 5. Jahrhundert zwei heilige Männer: St. Severin († 482), der bei Fabiana (unweit Wien) zahlreiche Schüler bildete, eine großartige Erscheinung und in der trübsten Zeit ein Hort der von den Römern verlassenen Provinz (s. oben S. 622), und St. Valentin, ein Belgier, Abt und Bischof, der mit Zustimmung des Papstes Leo I. zu den Tirolern als Glaubensbote zog. Das Bistum Lorch (Laureacum) erhielt sich fort, ward aber um 540 von Aquileja getrennt und mit der gallischen Kirche verbunden. Das gleiche Schicksal hatte das Bistum Pettau. Salzburg, Passau, Augsburg, Regensburg und Seeben hatten christliche Geistliche, aber eine Bischofsreihe läßt sich in diesen Städten aus der älteren Zeit nicht feststellen²⁵⁴.

Unter den Alemannen, die seit der Unterwerfung durch die Franken dem Christentum mehr zugänglich wurden²⁵⁵, wirkte zu Beginn des 6. Jahrhunderts der hl. Fridolin. Von Geburt Irländer, soll er nach früherer Tätigkeit unter den Arianern in Gallien zwei Klöster in Säckingen oberhalb Basel gegründet haben und am Oberrhein erfolgreich tätig gewesen sein²⁵⁶. Damals bestand noch das Bistum der Helvetier, dessen Bischöfe bald in Aventicum (Avenches), bald im Kastell Vindonissa (Windisch im Aargau) ihren Sitz hatten. Bekannt sind Bubulkus und Grammatikus als Bischöfe der Helvetier im 6. Jahrhundert, dann der hl. Marius (574—594). Bald darauf wurde Lausanne am Genfer See Sitz der Bischöfe. Nachdem das Land der Helvetier geteilt worden war, indem die westlichen Gebiete zu Burgund, die

²⁵⁴ Klein, *Gesch. des Christentums in Österreich und Steiermark*, Wien 1840. Al. Huber, *Gesch. der Einführung und Verbreitung des Christentums im südöstl. Deutschland*, Salzburg 1873. Neuda, *Über die Ausbreitung des Deutsch- und Christentums im heimischen Ufer-Noricum* (Progr.), Krems 1888. Biglmair, *Die Anfänge des Christentums in Bayern* (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München III 1), München 1907. Ljubsza, *Die Christianisierung der heutigen Diözese Seckau*, Graz 1911. Baudrillart, *St. Séverin, apôtre du Norique* („Les Saints“), Paris 1908.

²⁵⁵ Hefele, *Gesch. der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland*, Tübingen 1837. Sauer, *Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden* (Neujahrsblätter der badischen Histor. Kommission), Heidelberg 1911.

²⁵⁶ Biographie Fridolins bei Mone, *Quellensammlung der badischen Landesgesch.*, Bd. I, Karlsruhe 1848. Mon. Germ. hist., Script. rer. Meroving., III 351 ff. Schaubinger, *Gesch. des Stiftes Säckingen und des hl. Fridolin*, Einsiedeln 1852. Leo, *Der hl. Fridolin*, Freiburg 1886. Schulte: *Jahrb. für Schweizer. Gesch.* XVIII (1893) 134 ff. Die Legende des hl. Fridolin stammt aus dem 11. Jahrhundert und unterliegt in ihrem Inhalt schweren Bedenken. Vgl. Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands* I² 328. Doch liegen genügende Gründe vor, die Persönlichkeit des Heiligen als geschichtlich festzuhalten.

östlichen zu Alemannien kamen, entstand gegen Ende des 6. Jahrhunderts das Bistum Konstanz für Alemannien. In Straßburg und in Chur gab es im 6. Jahrhundert ebenfalls Bischöfe, im Anfange des 7. auch in Basel-Augst. Die alten Bischofssitze Octodurum (Martigny im Wallis, später nach Sitten übertragen) und Genf blieben erhalten, und das vom König Sigismund gegründete Kloster des hl. Mauritius im Wallis gewann eine große Bedeutung. Zur Christianisierung des Alemannenlandes trug die Gesetzgebung der fränkischen Könige viel bei, die unter Chlodwigs Söhnen entstand, unter Chlotar II. und Dagobert I. erweitert wurde. Schwaben, Elsaß und die Schweiz wurden so nach und nach immer mehr für die Kirche gewonnen²⁵⁷. Um 610 kamen Kolumban und Gallus aus dem irischen Kloster Bangor zu den am Bodensee wohnenden Alemannen. Sie hatten mit elf andern eifrigen Mönchen gegen 591 ihre Heimat verlassen, um auf dem Festlande für die Verbreitung des Christentums zu wirken. Der König Guntran gab ihnen die verfallene Burg Anagrates (Anagray) in einer wilden Gegend der Vogesen. Dort sammelte Kolumban weitere Schüler um sich und gründete in Burgund das Kloster Luxovium (Luxeuil), das eine Pflanzstätte für Missionare und zur Förderung des Klosterlebens nach der Regel Kolumbans wurde (s. oben S. 709). Durch den Haß der ränkevollen Königin Brunhilde, die das lasterhafte Leben ihres Sohnes Theoderich II. begünstigte und die Abneigung des fränkischen Klerus gegen die von Kolumban vertretenen irischen Gebräuche in der Osterfeier und andern Dingen benützte, wurde Kolumban mit seinen irischen Gefährten aus Burgund vertrieben. Sie kamen in das Gebiet des Königs Chlotar und ließen sich nach längeren Wanderungen in der Nähe des Züricher Sees nieder, wurden aber bald von den Heiden genötigt, fortzuziehen. Sie zogen an den Bodensee; zu Arbon nahm sie der fromme Priester Willimar freundlich auf und wies sie nach Bregenz, einem in Ruinen liegenden Römerort, wo sie eine der hl. Aurelia geweihte Kapelle fanden. Hier siedelten sie sich an. Sie unterrichteten die Umwohner im Feld- und Gartenbau, predigten ihnen häufig und zertrümmerten die Götzenbilder, wobei sie vieles zu erdulden hatten. Um 612 zog Kolumban mit einigen Gefährten nach Italien, wo er das Kloster Bobbio gründete und 615 starb. Gallus, der bei seinem Abzug krank darniederlag, blieb am Bodensee zurück, gründete

²⁵⁷ Neugart, *Episcop. Constant.*, Bd. I, St. Blasien 1803; Bd. II, Freiburg 1861. Eichhorn, *Episcop. Curiensis*, St. Blasien 1799. J. Trouillat, *Monuments de l'hist. de l'ancien évêché de Bâle*, Bd. I, Pruntrut 1852. Vautrey, *Hist. des évêques de Bâle*, Bd. I, Einsiedeln 1884. Mülinen, *Helvetia sacra*, Bern 1858. Lütolf, *Die Glaubensboten der Schweiz vor St. Gallus*, Luzern 1871. Egli, *Kirchengesch. der Schweiz bis auf Karl d. Gr.*, Zürich 1893. Mayer, *Gesch. des Bistums Chur*, Bd. I, Stans 1907. Moretus, *La légende de St. Béat, apôtre de Suisse*: *Analecta Bolland.* 1907, 423 ff. M. Besson, *Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne et Sion et leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du 6^e siècle*, Freiburg (Schweiz) 1906; *Contribution à l'histoire du diocèse de Lausanne sous la domination franque*, ebd. 1908.

das berühmte Kloster St. Gallen an dem Flübchen Steinach und unterrichtete viele jüngere Männer, darunter den Diakon Johannes, der Bischof von Konstanz wurde. Gallus starb nach gesegnetem Wirken hochbetagt am 16. Oktober nach 625 (vielleicht erst um 645)²⁵⁸.

Im Breisgau predigte der hl. Trudpert und gründete südlich von Freiburg um 640 ein Kloster, ward aber schon 643 von einem treulosen Knechte erschlagen²⁵⁹. Von dem Kloster St. Gallen gingen zu Anfang des 8. Jahrhunderts zwei Mönche aus, Theodor und Magnus, um den Heiden in Kempten und am Lech zu predigen; Magnus gründete das Kloster Füssen, Theodor das zu Kempten. Unter Karl Martell wirkte der aus Spanien oder Südfrankreich stammende hl. Pirminus unter den Alemannen und gründete mehrere Klöster, wovon das auf einer Insel des Bodensees gelegene Reichenau das berühmteste wurde²⁶⁰. Im 8. Jahrhundert bestanden im Elsaß und in der Schweiz bereits zahlreiche Männer- und Frauenklöster; einem der letzteren (Hohenburg) stand die hl. Ottilia (Odilia), Tochter des elsässischen Herzogs Adalrich oder Ethiko, als Äbtissin vor († vor 720).

Die Bajuwaren (Bayern) wurden hauptsächlich vom fränkischen Reiche aus bekehrt. Lange Zeit waren die religiösen Zustände bei ihnen sehr verwirrt; Heiden und Irrlehrer waren zahlreich, besonders Anhänger des Arius, Photinus und Bonosus²⁶¹. Als die bedeutendsten

²⁵⁸ Vita S. Columbanii auctore Iona abb. (dessen Schüler), bei Mabillon, Acta SS. O. S. B. II 5; ed. Krusch in Mon. Germ. hist. Script. rer. Merov. IV 1 ff.; Vita S. Galli, ed. Krusch a. a. O. 251 ff. Walafrid Strabo, Vita S. Galli, bei Migne, Patr. lat. Bd. 114. Egli, Eine neue Rezension der Vita S. Galli: Neues Archiv 1896, 361 ff. Knottenbelt, De Columbano, Leiden 1839. Greith, Der hl. Gallus, St. Gallen 1864; Gesch. der altririschen Kirche 252 ff. Landolt, Die Christianisierung des Linth- und Limmatgebietes, Luzern 1867. Von Kolumban besitzen wir einige Briefe, ein Pönitentialbuch für Mönche und Mönchsregeln (Migne a. a. O. 80, 209 ff.; herausgeg. von Seebaß in Zeitschr. für Kirchengesch. 1895, 366 ff.; das Bußbuch von dems. ebd. 1894, 441 ff.; Epistolae in Mon. Germ. hist., Epist. III 154 ff.); von Gallus ist die Rede bei der Konsekration des Bischofs Johann von Konstanz (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. XII 751). Den Tod des hl. Gallus setzte Rettberg (vgl. von ihm auch Observat. ad vitam S. Galli, Marburg 1842) auf 650, Mabillon auf 646, Greith auf 640, dagegen Gelpke und Friedrich zwischen 625–627, Hauck um 645. W. Levison, Die Iren und die fränkische Kirche: Histor. Zeitschr. CIX (1912) 1–22. M. Massani, S. Columbano di Bobbio nella storia, nella letteratura, nell'arte: Didaskaleion VI (1928) 81–112; VII (1929) 1–157.

²⁵⁹ Acta SS. Bolland. April. III 426–440. Nach A. Baur (Freiburger Diözesanarchiv 1877, S. 249–252) wäre er schon um 607 gestorben.

²⁶⁰ S. Pirmini vita s. Mone, Quellensammlung Bd. I. Schönhuth, Chronik des ehemaligen Klosters Reichenau, Freiburg 1836. Staiger, Die Insel Reichenau, Konstanz 1860. Morin, D'où est venu St. Pirmin? Revue Charlemagne I (1911) 1 ff. G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alamannen, Münster i. W. 1927. Die Kultur der Reichenau, 2 Tle., München 1925.

²⁶¹ V. A. Winter, Älteste Kirchengesch. von Altbayern, Österreich u. Tirol, Landshut 1813. A. Niedermayer, Das Mönchtum in Bajuvarien, Landshut 1859. Koch-Sternfeld, Zur ältesten Gesch. von Bayern u. Österreich, Regensburg 1854; Das Christentum zwischen Rhein und Donau, ebd. 1855. Biglmair oben S. 724 A. 254. Quellen in Monumenta boica, 42 Bde., München 1769–1875. Über

Missionare Bayerns sind zu nennen: die Mönche Agilus und Eustasius aus dem Kloster Luxeuil, von vornehmem burgundischen Geschlecht (um 616—650)²⁶². St. Rupert, Bischof von Worms, der in Regensburg den Herzog Theodo taufte, dann Kloster und Kirche (St. Peter) auf der Stätte des alten Juvavia (Salzburg) errichtete, durch seine Nichte Ehrentrudis ein Frauenkloster gründen ließ und zahlreiche Schüler hatte, von denen Gisalrich und Kunald in der Nähe von Wien eine Kirche bauten. Sein Wirken fällt in die Zeit von 693 bis 715²⁶³. St. Emmeram, ein aquitanischer Bischof, der den Avarn in Pannonien predigen wollte, aber von Herzog Theodo von Regensburg zurückgehalten wurde und in Bayern mehrere Jahre wirkte, zuletzt aber (wahrscheinlich um 716) infolge grundlosen Verdachtes von Lambert, dem Sohne des Herzogs, zu Helfendorf ermordet ward²⁶⁴. Der fränkische Einsiedler Korbinian, der 730 als erster Bischof von Freising starb, nachdem er vielfache Schwierigkeiten und eine harte Verfolgung bestanden hatte²⁶⁵. Schon vor Ende des 6. Jahrhunderts waren einzelne Herzoge Bayerns Christen, wie wahrscheinlich Garibald, Vater der Langobardenkönigin Theodelinde.

Im östlichen Franken wirkte der irische Missionsbischof Kilian, vom Papste bevollmächtigt, bei dem Herzog Gozbert in Würzburg, dem er auch die Taufe erteilte. Aber da er dessen Verbindung mit Geilana, der Frau seines Bruders, freimütig tadelte, ward er auf Anstiften dieser samt seinen Gefährten, dem Priester Kolonat und dem Diakon Totnan, ermordet (688 oder 689)²⁶⁶. Das Blut der

christliche Mission bei den Markomannen vgl. A. Nägle, Kirchengeschichte Böhmens, I. Bd., I. Tl., Wien u. Leipzig 1915, 1 ff.

²⁶² Acta SS. Bolland. Mart. III 785—790; Aug. VI 574—597.

²⁶³ Friedrich (Das wahre Zeitalter des hl. Rupert, München 1866), Anthaller (Die Gesch. der Rupertusfrage und deren Lösung, Salzburg 1884) und andere wollten 524—564 (Zeit Childeberts I.) als Wirkungszeit Ruperts nachweisen, allein ohne stichhaltige Gründe. Die richtige Epoche wurde nach älteren Autoren begründet durch Wattenbach (Archiv für österr. Geschichtsquellen II [1850] 499), dem sich Guitzmänn (Älteste Gesch. der Bayern 209 ff.), Kerschbaumer (Gesch. des Bistums St. Pölten 134), Ratzinger (Forschungen 1898, 401 ff.) und andere anschlossen. Über die verschiedenen „Vitae“ des hl. Rupert vgl. Bibl. hag. lat., ed. Bolland. II (1900—1901) 1072—1074.

²⁶⁴ Vita S. Emmerami, Acta SS. Bolland. Sept. VI 474 f. Sepp, Arbeonis episc. Frisingen. Vita S. Emmerami: Anal. Bolland. 1889, 211 f. Büdinger, Zur Kritik altbayrischer Gesch.: Sitzungsber. der Wiener Akad. XXIII 368 ff. Ebner, Die ältesten Denkmale des Christentums in Regensburg: Verhandl. des histor. Vereins der Oberpfalz 1894, 153 ff.

²⁶⁵ Aribio (der vierte Bischof von Freising, 764—784), Vita S. Corbiniani: in Acta SS. Bolland. (8. Sept.) III 281 f. Riezler, Arbeos Vita Corbiniani in der ursprünglichen Fassung: Abhandl. der bayr. Akad. der Wissensch. 1888, 217 ff.

²⁶⁶ Vita S. Kiliani bei Mabillon, Acta SS. O. S. B. II 950. Acta SS. Bolland. Iul. II 612—618. Stamminger, Franconia sancta, Würzburg 1859. Rion, Das Leben des hl. Kilian, Aschaffenburg 1834. Himmelstein, Reihenfolge der Bischöfe von Würzburg, ebd. 1843. Emmerich, Der hl. Kilian, Regionalbischof und Martyrer, Würzburg 1896. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I⁴ 386 f. Riezler: Neues Archiv XXVIII (1902) 232 ff.

Martyrer befruchtete auch hier den Boden, so daß das Christentum nicht völlig unterging und etwas über ein halbes Jahrhundert später hier ein Bischofssitz errichtet werden konnte.

In den Gegenden des Rheins, der Maas und Mosel war das Christentum nicht ganz untergegangen. Hier waren die fränkischen Könige, besonders Theodebert I. (seit 534), für dessen Ausbreitung tätig und suchten auch die bischöflichen Stühle wiederherzustellen, so namentlich Trier, Köln, Mainz, Worms, Speier, Metz, Toul, Verdun. Als eifrige Seelenhirten zeigten sich die Bischöfe Nicetius von Trier († 556) und Kunibert von Köln (623—663). Früher (Anfang des 6. Jahrhunderts) wirkte der aquitanische Einsiedler St. Goar am Rhein in der Gegend von Boppard, Oberwesel, Bacharach; aus seiner Zelle wurde später ein Chorherrenstift (St. Goar). Im Trierischen, auf dem nach ihm benannten Berge über der Mündung des Glan in die Nahe, trat der irische Missionar St. Disibod auf, dem die Gründung des Klosters Disibodenberg zugeschrieben wird²⁶⁷. Bischof Dragobodo von Speier (660—700) gründete das Kloster Weißenburg, Remaklus, Abt von Cougnon, nachher Bischof von Maastricht († um 668), die Klöster Malmedy und Stablo; später (um 720) entstand das Kloster Prüm in der Eifel. Auch Nonnenklöster erhoben sich in den Bistümern am Rhein, an der Mosel und Maas²⁶⁸.

In Belgien bestand das Bistum Tongern-Maastricht, dessen Bischöfe sehr eifrig waren. Der hl. Amandus aus Aquitanien, in Rom zum Missionsbischof geweiht, predigte an mehreren Orten unter Germanen und Slawen, war 630 auf kurze Zeit von König Dagobert verbannt, leitete drei Jahre das Bistum Maastricht, wirkte dann abermals als Missionar bei verschiedenen Völkerschaften, gründete einige Klöster und starb um 661 im Kloster Elnon bei Tournai. Im Norden des fränkischen Reiches wirkten außerdem Audomar, Stifter des Klosters St. Bertin, der Irländer Livinus, der 656 von den Heiden erschlagen ward, und Bischof Eligius von Noyon (641—695). Viele Verdienste erwarben sich auch St. Lambert, Bischof von Maastricht (670—708), und sein Nachfolger St. Hubert († 721). Tournai und Arras (seit 545 Sitz zu Cambrai) hatten bald ebenso tätige Seelenhirten²⁶⁹.

²⁶⁷ Acta SS. Bolland. Iul. II 588 f.

²⁶⁸ Über die Bistümer am Rhein s. F. Schannat, Hist. episc. Wormat., 2 Bde., Frankfurt 1734 f. Remling, Die Bischöfe von Speier, Mainz 1852. Heber, Die vorkarolingischen Glaubenshelden am Rhein, Frankfurt 1858. Steininger, Gesch. der Trevirer unter der Herrschaft der Franken, Trier 1850. J. Becker, Die ältesten Spuren des Christentums am Mittelrhein: Nassauische Annalen VII, II, 1—72. Bartol, Die ältesten Spuren des Christentums in der mittleren Rhein- und unteren Maingegend, Frankfurt 1894. Falk, Die älteste Zeit des Christentums zu Mainz und am Mittelrhein: Katholik, 4. F. XXXIX (1909) 37 ff. H. P. Faffin, St. Remacle, patron des Ardennes: La Revue Générale LIX (Brüssel 1926) 309—322.

²⁶⁹ Dufau, Hist. du développement et de l'introduction du christ. en Belgique, Lüttich 1857. Vita S. Eligii bei D'Achéry, Spicil. V 156 f. Demarteau,

So entwickelte sich in der Merowingerzeit, trotz des vielfachen Verfalles des religiösen Lebens, eine rege Missionstätigkeit im Frankenreich während des 6. und 7. Jahrhunderts. Allein es fehlte an einheitlicher Organisation, die jedoch nicht lange danach durch den hl. Bonifatius geschaffen werden sollte.

12. Das Christentum auf den britischen Inseln.

War auch die christliche Religion im römischen Britannien seit der vorkonstantinischen Zeit bekannt (oben S. 307), so hatte sie doch in Irland und Schottland nur wenig Verbreitung gefunden. Papst Zölestin sandte 431 den zum Bischof geweihten Palladius nebst vier andern Missionaren nach Irland (Erin); diese fanden dort einige Christen, hatten aber wenig Erfolg in ihrem Wirken. Palladius begab sich deshalb nach Nordschottland, wo er bald darauf starb. Der eigentliche Apostel Irlands wurde der hl. Patricius (Patrick, ursprünglich Sucat genannt), geboren etwa 389 von angesehenen christlichen Eltern, wahrscheinlich in Kilpatrick bei Dumbarton in Schottland²⁷⁰. Im Alter von etwa sechzehn Jahren wurde er durch Seeräuber mit mehreren seiner Landsleute nach dem Norden Irlands fortgeschleppt und an einen Stammeshäuptling verkauft, der ihm die Aufsicht über seine Herden übertrug. Er benützte die Einsamkeit zu ernstem Nachdenken und suchte Trost im Gebet. Nach einiger Zeit gelang es ihm, zu entfliehen, und er kam nach Gallien, wo er in den Klöstern Marmoutier und Lerin ausgebildet und vom Bischof Germanus von Auxerre († 448) unterrichtet wurde. Er begleitete den hl. Germanus 423—426 nach England zur Bekämpfung des Pelagianismus. Nach seiner Rückkehr reiste er nach Rom, wo er sich die Vollmacht zur Mission in Irland erteilen ließ. In Gallien zum Bischof geweiht, kam Patricius 432 nach der grünen Insel. Anfangs fand er bedeutende Schwierigkeiten, sosehr ihm auch seine Kenntniss der Sprache und der Landessitten zustatten kam. Auf der Insel umherziehend, versammelte er die Volksscharen um sich und erzählte ihnen vom Leben und Tod des Erlösers. Manche glaubten ihm, und so wurde der Haß der Druiden erregt, die das Volk und die Häuptlinge gegen ihn aufwiegelten. Doch nichts schreckte den heiligen Glaubensboten ab. Er gewann die einen durch freundliche Zusprache, die andern durch Geschenke und wirkte rastlos weiter, indem er von einem Teil der Insel zum andern zog und klösterliche Niederlassungen stiftete, für die er Söhne und Töchter der vornehmsten Familien gewann. Auch einen Hofbarden bekehrte er, der nun durch religiöse Lieder dem

St. Théodard et St. Lambert. Vies anciennes, Lüttich 1886—1890. Dechène, Der hl. Lambertus, sein Leben und seine Zeit, Paderborn 1896. E. de Moreau, Étude critique sur la plus ancienne biographie de saint Amand: Revue d'hist. eccl. XXII (1926) 27—67; ders., St. Amand, apôtre de la Belgique, Löwen 1927. O. Petitjean, Saint Hubert, apôtre de l'Ardenne, Namür 1927.

²⁷⁰ Als Geburtsjahr nimmt Usher 372, die Bollandisten 377 an, Tillemont 395 bis 415, die meisten 387—389.

gesangliebenden Volke das Christentum noch zugänglicher machte. Patricius sorgte für gute Erziehung der Kleriker, nahm seinen Sitz in Armagh, das die Metropole der Insel wurde, und hielt einige Synoden ab. Plünderung und Gefangenschaft erfuhr er auch später noch; aber das Dulden war ihm Freude, und die Vorsehung erwies ihm stets ihren Schutz. Sein Tod fällt etwa in die Zeit 461—463 (nach der wenig glaubwürdigen Legende wäre er 120 Jahre alt geworden). Bei seinem Tode gab es in Irland mehrere Bischöfe, zahlreiche Priester und Mönche. Die Klöster waren die hauptsächlichen Mittelpunkte des kirchlichen Lebens; die irische Kirche dieser älteren Zeit ist eine Mönchskirche. Die Bischöfe sind Mönche und wohnen in den Klöstern, so daß die Organisation der Kirche eine klösterliche Grundlage aufweist. Die von Patrick gestifteten Klöster wurden Asyle der Wissenschaft und Pflanzschulen des Glaubens für viele noch heidnische Völker²⁷¹. Weibliche Klöster errichtete um 490 die hl. Brigida²⁷². Unter den Schülern des Patricius wurden berühmt Benen oder Benignus, Erzbischof von Armagh, und der hl. Kieran, Bischof von Clonmacnois; später ragte Finian, Bischof von Clonard († 552), hervor nebst vielen andern, so daß man frühzeitig Irland die Insel der Heiligen nannte.

Bei den südlichen Pikten, die aus Norwegen in Nordbritannien, dem heutigen Schottland, eingewandert waren, wurde schon um 412 von dem britischen Bischof Ninian das Christentum eingeführt. Nachher wirkte hier ein gewisser Gildas, der noch weiter vordrang. Die Kaledonier im Norden Schottlands, keltischen Ursprungs, wie die Bewohner der Hebrideninseln, erhielten erst 563 das Evangelium durch den irischen Mönch Kolumba, der auf der Insel Hy mit zwölf Schülern landete und dort ein berühmtes Kloster gründete, von dem aus nach und nach das ganze Land bekehrt wurde. Conall, König der albanischen Schotten, schenkte die Insel dem Kolumba, der auch den König Brid (Brud) nebst seinem Volke taufte, noch mehrere Klöster errichtete und bei seinem Tode 597 eine große Zahl von Mönchen hinterließ, die eifrig das Evangelium verkündeten. Seine Nachfolger, die Äbte von Hy, wurden sehr mächtig und übten sogar eine Gewalt über die Bischöfe der Skoten und Pikten in Nordbritannien und auf den Hebriden. Auch der hl. Kentigern, Bischof von Glasgow († 601), sandte zahlreiche Glaubensboten zur Verbreitung des Christentums aus²⁷³.

Im eigentlichen England war das Christentum schon im 3. Jahrhundert unter den alten Briten verbreitet. Diese waren, seit die Römer Britannien aufgegeben hatten, bei ihrer Uneinigkeit nicht im-

²⁷¹ Beda Ven., Hist. eccles. gent. Angl. I 4 13. Über die Synoden vgl. Mansi, Conc. Coll. VI 313—538.

²⁷² Acta SS. Bolland. Febr. I 99.

²⁷³ Beda Ven., Hist. eccles. gent. Angl. III 4. Vita S. Columb. bei Mabillon, Acta SS. O. S. B. I 361—366. Acta SS. Bolland. Iun. II 185—236. Migne, Patr. lat. 85, 725—776.

stande, sich gegen die Einfälle der Pikten und Skoten zu schützen, und riefen 449 die heidnischen Angelsachsen aus dem nördlichen Deutschland zu Hilfe. Diese eroberten den südlichen und den mittleren Teil der Insel und führten einen hartnäckigen Vertilgungskrieg gegen die immer mehr in die westlichen Gegenden zurückgedrängten Briten, von denen viele nach Armorica in Gallien flohen, das von ihnen Bretagne genannt ward. Wales²⁷⁴ und Cornwall blieben die Hauptsitze des alten keltischen Volksstammes. Hier hatten die Briten noch im Beginne des 6. Jahrhunderts blühende Klöster, religiöse Fürsten und ausgezeichnete Bischöfe, wie St. David, Erzbischof von Menevia († 544), den heiligen Bischof Dubricius, der um 522 auf der Insel Bardsey in der Einsamkeit starb, dessen Schüler Thelias († um 560), St. Udoceus, St. Paternus, Daniel, Gondelus, Cadoc, Iltutus u. a. Aber für die Bekehrung der Angelsachsen geschah nichts von der altbritischen Geistlichkeit, die selbst in den von den Eroberern besetzten Gebieten immer mehr verkam. Der Nationalhaß zwischen Siegern und Besiegten war überaus mächtig; erstere behandelten letztere wie Sklaven, gestatteten den Wiederaufbau der zerstörten Kirchen nicht und verharreten hartnäckig im Heidentum. In den sieben Reichen, die die Angelsachsen in England gebildet hatten, war das Christentum so gut wie verschwunden.

Was die britischen Geistlichen nicht konnten und nicht wollten, das versuchte Papst Gregor d. Gr. am Ende des 6. Jahrhunderts mit dem besten Erfolge. Noch als Abt war er auf das Volk der Angelsachsen aufmerksam geworden. Einst soll er auf dem Sklavenmarkt einige kräftige junge Leute dieses Stammes gesehen haben, und da er vernahm, daß dieser noch heidnisch sei, wollte er selbst Missionar bei ihnen werden. Aber die Liebe der Römer zu ihm hätte ihn gehindert und 590 ward er auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Er gab nun den Güterverwaltern der römischen Kirche in Gallien den Auftrag, junge angelsächsische Sklaven zu kaufen und nach Rom zu senden, um sie zu Glaubenspredigern für ihre Landsleute ausbilden zu lassen. Da dieses Mittel nur langsam zum Ziele führte und inzwischen die Verehelichung des angelsächsischen Königs Ethelbert von Kent mit der fränkischen Prinzessin Bertha, einer Christin, ihn ermutigte, sandte er 596 den Abt Augustin mit 39 römischen Mönchen nach Britannien, um als Missionare des Christentums bei den Angelsachsen zu wirken. Auf der Reise durch Frankreich hörten sie so Entsetzliches von der Roheit des zu bekehrenden Volkes, daß sie vom Papste die Erlaubnis zur Umkehr erbaten. Aber Gregor bestand auf seinem Plane, sandte den Missionaren Empfehlungsbriefe an die fränkischen Fürsten und Bischöfe und gab ihnen den Rat, von Gallien Dolmetscher mitzunehmen. Sie landeten 597 auf der Insel Thanet (bei Ramsgate) und erlangten von dem durch seine Gemahlin günstig gestimmten König Ethelbert die Erlaubnis, in seinem Lande zu predigen. Ihre Wirksamkeit begannen sie in der

²⁷⁴ Beda Ven. a. a. O. I 15 f. 22.

Hauptstadt Dorovernum (Canterbury) in einer Kapelle des hl. Martin, wo der Gottesdienst für die Königin gehalten ward. Das Volk hörte gerne den Predigten zu und die Uneigennützigkeit wie das strenge Leben der fremden Priester fanden Anerkennung. So mehrte sich die Zahl der Katechumenen, und am 2. Juni 597 ließ sich der König selbst taufen. Gregor leitete durch seine Briefe die Mission fortwährend mit der größten Klugheit und Umsicht. Nach seiner Weisung wurden die heidnischen Tempel nicht zerstört, sondern in christliche Kirchen umgewandelt, die Opfermahlzeiten nicht förmlich verboten, sondern als Dankmahle zu Ehren Gottes nach Art der früheren Agapen gehalten; manchen an sich nicht unerlaubten Gebräuchen ward eine christliche Bedeutung untergelegt. Diese pädagogisch wohlberechneten Maßregeln verfehlten auf das Volk ihren Eindruck nicht. Kent war der Mittelpunkt, von dem aus das Christentum sich weiter verbreitete. Der glückliche Erfolg seines ersten Wirkens bewog den Abt Augustin, nach Gallien zu reisen, wo er von dem Erzbischof von Arles nach Gregors Bestimmung die bischöfliche Weihe erhielt. Zu Weihnachten 597 taufte Augustin schon 10 000 Angelsachsen. Er sandte dann zwei seiner Gefährten, den Priester Laurentius und den Mönch Petrus, an den Papst zur Berichterstattung, zur Erlangung neuer Hilfsarbeiter und bestimmter Aufschlüsse über einige Bedenken. Gregor gab treffliche Belehrungen über die Liturgie, über die Ehen der Neubekehrten und das Verhältnis des neuen Bischofs zu dem fränkischen Episkopate, und sandte zugleich Reliquien und Kirchengeräte sowie neue Gehilfen.

Als Augustins Erfolge noch wuchsen, sandte ihm Gregor 601 das erzbischöfliche Pallium und Vorschriften betreffs der englischen Hierarchie. Er bestimmte zwei Metropolen für England, London und York, jede mit zwölf Bistümern. Augustin sollte lebenslänglich der erste Metropolit sein, nach seinem Tode der den Dienstjahren nach älteste Erzbischof den Vorrang haben. Da aber damals Dorovernum Landeshauptstadt war, so wählte Augustin an Stelle Londons diese Stadt als Metropolitansitz, den sie auch behielt. Auch dem König Ethelbert sandte Gregor Briefe und Geschenke. Bereitwillig wies der König einen Platz für die Metropolitankirche sowie eine Dotation für diese an. In London residierte der König Sabereth von Essex, Neffe des Königs Ethelbert. An ihn wurde Mellitus gesandt, der in Essex sehr segensreich wirkte. Im Jahre 604 taufte er den König Sabereth und begründete das Bistum London, dessen erster Bischof er war. Solange diese zwei Könige lebten, schritt die angelsächsische Kirche beständig vorwärts. Aber die Söhne der beiden Könige waren heidnisch geblieben und führten ein lasterhaftes Leben. Seit dem Tode Augustins (605 oder 607) fehlte den Missionaren die führende Kraft, und unter der Regierung der heidnischen Könige von Kent und Essex (seit 616) war der Fortschritt des Christentums stark bedroht. Der Bischof Mellitus von London ward vertrieben; sein Begleiter Justus, der Bischof von Rochester geworden war, kehrte nach Gallien zurück;

außer diesen beiden Bistümern hatte noch kein weiteres gegründet werden können. Auch Laurentius, der Nachfolger Augustins auf dem erzbischöflichen Stuhle, wollte hoffnungslos schon die Insel verlassen. Da wandte die wie durch ein Wunder erfolgte Bekehrung des Königs Eadbald von Kent die Gefahr ab. Justus und Mellitus wurden zurückgerufen, und das Christentum machte neue Fortschritte. Als Laurentius 619 starb, wurde Mellitus sein Nachfolger, dem wiederum 624 Justus von Rochester als Erzbischof nachfolgte. Der Römische Stuhl verlieh dem Erzbischof die Vollmacht, selber Bischöfe einzusetzen²⁷⁵.

In dem großen nördlichen Reiche Northumberland brach König Ethelberts Tochter Edilberge (Æthelberga) durch ihre Vermählung mit dem König Eadwin (Edwin) dem christlichen Glauben eine neue Bahn. Der vom Erzbischof Justus konsekrierte Paulinus kam in das Reich und wirkte als Glaubensbote. Papst Bonifatius V. suchte den König für das Christentum zu gewinnen und sein Nachfolger Honorius war bestrebt, hier wie in den andern angelsächsischen Reichen das Reich Christi auszubreiten. In einer Landesversammlung von 627 beschlossen der König und die Großen die Beseitigung des Götzendienstes; der König und viele Großen ließen sich taufen. Paulinus nahm den Sitz zu York ein. König Eadwin bestimmte auch den König von Ostangeln, Corpwald, zur Annahme des Christentums; doch ward dieser von einem Heiden ermordet, und erst drei Jahre später (630) nahm dessen in Gallien getaufter Bruder Sigebert, unterstützt von dem Bischof Felix aus Burgund, die Einführung des Christentums in diesem Reiche in die Hand. Sigebert war der erste angelsächsische Fürst, der in ein Kloster trat. Ihm folgte Egerik, der aber bei einem Einfall des heidnischen Königs Penda von Mercia gleich Sigebert den Tod fand, wie auch der König Anna (654). Nach dem Tode des Königs Eadwin mußte Paulinus 633 vor der Übermacht der heidnischen Sieger mit der Königin Edilberge nach Kent fliehen, wo sie König Eadbald und Erzbischof Honorius (seit 630) ehrenvoll aufnahmen. Da das Bistum Rochester durch den Tod seines Inhabers Romanus erledigt war, übernahm Paulinus bis zu seinem Tode dessen Verwaltung. Vergebens hatte Papst Honorius (634) dem Paulinus das erzbischöfliche Pallium gesandt und die zweite Metropole von York begründet, indem er den ersten Rang für Canterbury vorbehielt. Doch erlangte Oswald, ein Neffe Eadwins und eifriger Christ, nachher die Herrschaft von Northumberland und der irische Mönch Aidan vom Kloster Hy, der zum Bischof geweiht auf der Insel Lindisfarne residierte, predigte nebst seinen Ordensgenossen mit großem Erfolg. König Oswald († 642) stand ihm treu zur Seite. Zu den Westsachsen kam das Christentum im Jahre 634. Der von Papst Honorius gesandte Bischof Birinus predigte in Wessex und der Franke Leutherius (Eleutherius) setzte als Bischof (670) das Werk fort. Der König von Mercia, Penda, der vielfach die christlichen Reiche bedrängt hatte, fiel 655 im Kampfe gegen Oswy von Northumberland, der nun auch dessen Reich mit dem seinigen vereinigte und den Diuna zum Bischof der Mercier und Mittelangeln weihen ließ. Bei den Südsachsen in

²⁷⁵ Beda Ven., Hist. eccles. gent. Angl. I, 23 f. 31 f.; 2, 1 ff. Paul. Diac., Vita Greg. M., und Greg. M., Ep. I, 5, n. 52—54; I, 6, n. 7 28; I, 8, n. 30; I, 11, n. 64 65. Greg. Tur., Hist. Franc. 9, 26.

Sussex fand das Christentum erst später Eingang. Hier predigte 680—685 der vertriebene northumbrische Bischof Wilfried das Evangelium und errichtete ein Kloster. Innerhalb der Zeit von 80 Jahren führten römische, irische, fränkische, zuletzt auch angelsächsische Priester durch gemeinsame Tätigkeit die sämtlichen Stämme der angelsächsischen Heptarchie in die Kirche ein.

Im Jahre 668 weihte Papst Vitalian den gelehrten griechischen Mönch Theodor von Tarsus zum Erzbischof von Canterbury und sandte ihn in Begleitung des Abtes Hadrian nach England. Diese legten Schulen für Theologie, Mathematik und die klassischen Sprachen an und bildeten eine Reihe gelehrter Männer, wie den Abt Albinus, den Bischof Tobias von York († 726). Auch in irischen Klöstern erhielten viele Angelsachsen eine höhere Bildung. Zwischen den Kirchen von Irland und England bestand eine innige Verbindung; beide entfalteten sich zur herrlichsten Blüte. Erzbischof Theodor (668—690) visitierte die Kirchen Englands, hielt mehrere Synoden, förderte die Klöster und den Schmuck der Kirchen. Benedikt Biscop († 690) stiftete die Klöster Wearmouth, dem hl. Petrus, und Jarrow, dem hl. Paulus gewidmet, nachdem er das Petruskloster in Canterbury dem Abte Hadrian abgetreten hatte. Die Klöster wurden sehr zahlreich und übten großen Einfluß; häufig beschlossen Könige und Königinnen in solchen ihre Tage. Das Kloster Malmesbury gelangte zu großer Blüte unter Abt Aldhelm, der später Bischof der neuen Diözese Sherborne wurde († 709). Auch Evesham und Glastonbury, „das Kloster der Heiligen“, erlangten großen Ruhm ²⁷⁶.

An allen diesen Bekehrungen beteiligten sich die altbritischen Geistlichen nicht; der Nationalhaß hielt sie von den Angelsachsen fern. Den von Gregor d. Gr. dem Erzbischof Augustin verliehenen Primatenrang wollten sie in keiner Weise anerkennen, sie widerstrebten hartnäckig im Bewußtsein ihrer innern Gebrechen und im Vorgefühl der ihnen drohenden Reformation ²⁷⁷. Dazu fanden sich zwischen ihnen und den neuen Missionaren bedeutende Verschiedenheiten im Ritus, wobei namentlich die verschiedene Berechnung des Osterfestes in den Vordergrund trat. Die alten Briten waren nicht Quartodecimaner; sie feierten Ostern am Sonntag, aber bei ihnen fiel das Fest oft auf andere Sonntage als bei den Römern. Denn sie hielten gleich den Irländern noch an dem alten vierundachtzigjährigen Zyklus fest und hatten, durch die Stürme der Völkerwanderung vom Verkehr mit der übrigen Christenheit abgeschnitten, den neuen Zyklus, der durch Dionysius Exiguus 525 festgestellt und sonst allgemein angenommen worden war, nicht kennen gelernt. In ihrer Unwissenheit fanden sie in dem von Augustin nach England gebrachten neuen Osterzyklus eine gefährliche Neuerung, der sie allen Widerstand entgensetzten ²⁷⁸.

²⁷⁶ Beda Ven. a. a. O. 2, 9 f. 17 f.; 3, 3 f.; 4, 2. Mansi, Conc. Coll. X 579 f. Migne, Patr. lat. 80, 476 f. Über die alten Diözesen Englands vgl. Hill, English Dioceses: History of their Limits from earliest Times to present Day, London 1900.

²⁷⁷ Beda Ven. a. a. O. I, 29. Greg. M., Ep. I, 11, n. 65.

²⁷⁸ Von der altbritischen Osterfeier sagt Beda Venerabilis (a. a. O. 3, 4): „Pascha in die quidem Dominica, alia tamen, quam decebat, hebdomada celebrabant.“

Außerdem hatten die altbritischen Geistlichen eine andere Tonsur, nicht die römische, die man Tonsur des Petrus nannte, sondern sie schoren gleich vielen Mönchen das Haupt oder doch das Vorderhaupt, was sie die Tonsur des Paulus oder des Johannes, ihre Gegner aber die des Simon Magus nannten²⁷⁹. Auch fanden sich Verschiedenheiten in der Liturgie, in der Bischofsweihe, in der Spendung der Taufe, betreffs der Ehe, des Zölibats und des Mönchswesens. Keiner dieser Unterschiede war dogmatischer Natur; hätte eine Glaubensverschiedenheit geherrscht, so hätte der hierin so ängstliche Erzbischof Augustin eine Mitwirkung der Briten in der Verkündigung des Evangeliums nie in Anspruch genommen. Aus dem Namen der Culdeer läßt sich nicht das Vorhandensein einer verschiedenen Religionspartei folgern, denn dies (Diener Gottes) war der alte Name für die britischen Geistlichen²⁸⁰. Auch läßt sich kein kleinasiastischer Ursprung weder des Christentums in England überhaupt noch der altbritischen Gebräuche irgendwie nachweisen²⁸¹. Augustin drang auf Übereinstimmung in Sachen des Kultus und der Disziplin deshalb, weil bei ungebildeten und zudem neubekehrten Völkern die Verschiedenheit in äußern Religionsgebräuchen stets einen üblen Eindruck hervorbringt.

Im Jahre 601 fand zwischen Augustin und altbritischen Bischöfen mit gelehrten Briten eine Zusammenkunft statt, bei der Augustin verlangte, diese sollten die römische Osterberechnung annehmen, die Taufe nach römischem Ritus spenden und an der Bekehrung der Angelsachsen mitwirken. Allein die Briten gingen darauf nicht ein und wollten von einer Verbindung mit Augustin nichts wissen. Der Haß gegen die Angelsachsen schien sich auf deren auswärtige Lehrer zu übertragen. Augustin soll den altbritischen Geistlichen verkündet haben, da sie den Angeln das Leben nicht bringen wollten, würden diese ihnen den Tod bringen²⁸². Bald danach ließ Edelfried, König von Northumbrien, an zwölfhundert Mönche, die am Kriege gegen ihn teilgenommen, niederhauen und das Kloster Bangor in Wales (verschieden von dem irischen Bangor) von Grund aus zerstören. Später wurde im südlichen Irland nach einer mit dem Römischen Stuhle gepflogenen Unterhand-

Vgl. ebd. 2, 2 19. Russel, *Papal Jurisdiction and the Paschal Controversy in the British Isles: American Eccles. Review XXXVIII* (1908) 38 ff. F. S. Betten, *The adoption of the roman Easter calculation by the Island Celts: Cathol. Histor. Rev.* 1929, 485—499.

²⁷⁹ Über die Tonsur vgl. Beda Ven. a. a. O. 5, 21. Vgl. Paulin. Nol., Ep. 7.

²⁸⁰ Culdei, Keledei, Kyledei, Colidei — i. e. cultores, servi Dei — s. Hector Boeth., *Hist. Scot.* l. 5, S. 65.

²⁸¹ Gegen den kleinasiatischen Ursprung des britischen Christentums streiten die stets am Sonntag gehaltene Osterfeier, Konstantins d. Gr. Äußerung über die Konformität Britanniens mit den andern Ländern in diesem Punkte (Euseb., *Vita Const.* 3, 19. Socr., *Hist. eccles.* 1, 9), der nur von Rom herübergekommene Gebrauch des vierundachtzigjährigen Zyklus, die Geringfügigkeit der Abweichungen in der Liturgie, die nicht stärker sind als diejenigen anderer abendländischen Kirchen, in denen der gallikanische Ritus in Gebrauch war.

²⁸² Beda Ven. a. a. O. 2, 2.

lung (nach 633) der römische Osterzyklus ohne Widerstand eingeführt. Im nördlichen Irland, wo die Mönche von Hy großen Einfluß hatten, beharrte man länger bei dem alten Gebrauche, und in Northumberland, das nacheinander drei irische Könige hatte, wurde Ostern von dem einen nach irischer, von den zwei andern nach römischer Berechnung gefeiert. Im Jahre 664 ward darüber zu Streatonshalch (Whitby unweit York — Synodus Pharensis) in Gegenwart des northumbrischen Königs Oswio und seines Sohnes Alchfrid wie der berühmten Äbtissin Hilda verhandelt. Oswio erklärte sich zuletzt für die römische Observanz wegen der Autorität des Apostelfürsten Petrus und seines Stuhles. Auch die römische Tonsur ward hier angenommen. Der Bischof Kolman von Lindisfarne legte lieber sein Bistum nieder, als daß er nachgab; er ging nach Irland zurück. Schließlich wurde auf Betrieb des Abtes Adamnan 703 im nördlichen Irland und durch die Tätigkeit des englischen Priesters Egbert 716 auch im Kloster Hy der römische Zyklus eingeführt und die Einigkeit bis 729 allenthalben hergestellt ²⁸³.

13. Die kirchliche Verfassung und die Disziplin des Klerus im ausgehenden Altertum.

A. Der Primat der römischen Kirche.

Die Stellung der Päpste im Abendlande nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches und deren machtvolleres Eingreifen in die dogmatischen Streitigkeiten des byzantinischen Reiches offenbaren in der deutlichsten Weise den Primat der römischen Kirche. Insbesondere galt der Papst als oberster Lehrer und Hort des Glaubens. Petrus hat nach dem Gelasianischen Dekret dem von ihm gesegneten Stuhle es verliehen, daß ihn nach der Verheißung des Herrn die Pforten der Hölle nie überwinden und er für alle Schwankenden der sicherste Hafen ist, so daß, wer in ihm ruht, einen seligen und immerwährenden festen Sitz hat, wer ihn aber verachtet, sehen mag, was für Entschuldigungen er am Tage des Gerichtes vorbringen könne ²⁸⁴. Ohne den Römischen Stuhl Petri hatte keine Glaubensentscheidung eines Konzils definitive Gültigkeit, und seine Entscheidung ward in der Art als unantastbar und endgültig betrachtet, daß, wer sich dagegen auflehnte, sich selbst von der Kirche ausschloß. Dieser Stuhl, an den sich alle Häretiker wandten, ward nie von einer Irrlehre befleckt; seinen Anordnungen zu gehorchen, mußten sich die Bischöfe verpflichten ²⁸⁵. Petri

²⁸³ Beda Ven. a. a. O. 2, 2; 3, 25; 5, 15 f. 22 f. Hefele, Konziliengesch. III² 62 f. 108 f. Von den Heiligen sind besonders zu nennen: Edelburga, Gattin des hl. Eudin, Königs von Northumberland 625 (Beda Ven. a. a. O. 2, 9 11 20); König Oswald seit 634; St. Fursius (Beda Ven. a. a. O. 3, 19). Baring-Gould and Fisher, *The Lives of the British Saints* I, London 1907.

²⁸⁴ Gelas., Tract. 2, c. 10, ed. Thiel, *Epist. Rom. Pont.* 529 530.

²⁸⁵ Über die päpstlichen Rechte vgl. Gelas., Tract. 4, c. 9, ed. cit. S. 565: „Quod firmavit in synodo Sedes Apost., hoc robur obtinuit, quod refutavit, habere

Stuhl war der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, von ihm gingen die Rechte der kirchlichen Gemeinschaft aus, und in ihm fanden sie wieder ihre Festigkeit²⁸⁶. Die Päpste übten die gesetzgebende Gewalt wie die der Dispensation aus, sie waren Wächter, Beschützer, Erklärer der Kanones; Siricius, Innozenz, Leo, Gelasius handelten in diesem Sinne. „Was von allen Kirchen beobachtet, was vermieden werden soll“, sagt Siricius, „entscheiden wir durch allgemeinen Ausspruch.“ Zosimus und Leo I. wollten die Übertretung ihrer Dekretalen bestraft wissen, und überall ward deren Aufnahme gefordert. Sie waren oberste Richter, an die aus allen Teilen der Christenheit appelliert wurde. Sie hatten die Regierungsgewalt und behandelten insbesondere die wichtigeren Angelegenheiten der Bischöfe (*causae maiores*)²⁸⁷. Sie sandten Legaten in die einzelnen Kirchen und wurden öfters um Abordnung von solchen auch von den Orientalen, von Kaisern und von Bischöfen, z. B. von Basilius von Cäsarea, gebeten²⁸⁸. Sie bestätigten gelegentlich auch die obersten Hierarchen des Orients, wie Theodosius I. durch eine eigene Gesandtschaft die Anerkennung für Nektarius von Konstantinopel erbat²⁸⁹. Später ward es üblich, daß die byzantinischen Patriarchen ihre Inthronistika durch eine

non potuit firmitatem, et sola rescindit, quod praeter ordinem congregatio synodica putaverat esse usurpandum.“ Pelag. II., Ep. ad Orient.: „Cum generalium synodorum convocandi auctoritas Apostolicae Sedi B. Petri singulari privilegio sit tradita et nulla umquam synodus rata legatur, quae apostolica auctoritate non fuerit fulta...“ Vgl. Greg. M., Ep. I. 9, n. 68 ad Euseb. Thessal. Bonif. I., Ep. 15 ad Ruf., n. 5 (ed. Thiel S. 1042): „Nemo umquam apostolico culmini, de cuius iudicio non licet retractari, manus obvias audenter intulit.“ Vgl. Ep. 13 ad eund., n. 2. Zosim., Ep. 12 ad Aurel., S. 974 f. Siric., Ep. I, n. 3, S. 627 f.: „Nunc praefatam regulam teneant omnes sacerdotes, qui nolunt ab Apostolicae petrae, super quam Christus universalem construxit Ecclesiam, soliditate divelli.“ Innoc. I., Ep. 25 ad Dec., n. 2, S. 856: „Quis enim nesciat aut non advertat, id quod a principe Apostolo Petro Romanae ecclesiae traditum est ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari?“ Bonif. I., Ep. 14, n. 1, S. 1037; Ep. 15, n. 4, S. 1041. Vgl. Optat. Milev., C. Parmen. Donat. 2, 2 3. Die Endgültigkeit und Irrtumslosigkeit der römischen Entscheidungen deuten an Hieron., Ep. 57 58 ad Damas., ed. Coustant, Epist. Rom. Pont. 545 f. 551. Theodoret, Ep. 116, S. 1324 f. August., C. duas epist. Pelag. ad Bonif. 2, 3, serm. 131 (Opp. V 645). Petr. Chrysol., Ep. ad Eut. S. Leon. ep. 25. Form. Hormisd. bei Mansi, Conc. Coll. VIII 407 f. Ferrand. Diac., Ad Sever. n. 1: „Interroga, si quid veritatis cupis audire, principaliter Apost. Sedis antistitem, cuius sana doctrina constat iudicio veritatis et fulcitur munimine auctoritatis.“

²⁸⁶ Conc. Aquileian. 381 ad Imp., ed. Coustant S. 554. Siric., Ep. 5, n. 1, S. 651. Innoc. I., Ep. 29, 2, S. 747 888 896. Bonif. I., Ep. 4 14, S. 1019 1037. Leo M., Ep. 10, c. 1; Serm. 4 de nat. c. 2 4. Felix III. (490), Ep. 14, ed. Thiel S. 267: „per quam (Sedem Apost.) largiente Christo omnium solidatur dignitas sacerdotum“.

²⁸⁷ Innoc. I., Ep. 2, n. 6.

²⁸⁸ Basil., Ep. 66 69 70 90—92 (Migne, Patr. gr. 32, 424 f. 432 472 f.).

²⁸⁹ Bonif. I. ad episc. Maced.: „Theodosius Nectarii ordinationem, propterea quod in nostra notione non esset, habere non existimans firmitatem, missis a latere suo aulicis, formatam huic a Sede Rom. dirigi regulariter depoposcit, quae eius sacerdotium roboraret.“

eigene Gesandtschaft mit Geschenken in Rom überreichen ließen²⁹⁰. Die Päpste richteten auch über die Patriarchen, und ohne ihre Genehmigung durfte keiner abgesetzt werden, was Julius in Sachen des Athanasius, Innozenz in Sachen des Chrysostomus geltend machte, das Konzil von Ephesus bei dem Urteil über Nestorius wie über Johannes von Antiochien anerkannte, Gelasius ausdrücklich aussprach und Agapet I. in Byzanz 536 durchführte²⁹¹. Dagegen stand der Satz fest, daß der erste Stuhl von niemand gerichtet werde²⁹². So war die Kirche Roms mit dem größten Glanze umgeben, der Apostolische Stuhl in Rom war die Zuflucht aller und genoß die Verehrung der ganzen katholischen Welt²⁹³.

B. Die Patriarchen und Metropolen im byzantinischen Reiche.

Seit dem Konzil von Chalzedon galten tatsächlich im Orient die vier Patriarchate von Konstantinopel, Antiochien, Jerusalem und Alexandrien (mit der autonomen Provinz Zypern) als endgültig gebildet. Die Patriarchen von Konstantinopel strebten weiter danach, gegenüber den andern Patriarchen einen Vorrang zu erreichen, gleichsam die Päpste des Orients zu werden.

Auf dem Konzil zu Ephesus hatte der byzantinische Stolz in der Absetzung des Nestorius eine Demütigung erfahren, und während der Stuhl von Alexandrien durch Cyrillus neuen Glanz erhielt, ward Antiochien durch das Benehmen des Bischofs Johannes in den Schatten gestellt. Juvenal von Jerusalem suchte dies zur Erhöhung seines Stuhles zu benützen, fand aber bei Cyrillus kräftigen Widerstand. Mehr Anklang fand er beim Kaiser Theodosius II. und später auf dem Konzil zu Chalzedon, wo (25. und 31. Oktober 451) die zwischen Juvenal und Maximus von Antiochien geschlossene Übereinkunft genehmigt ward, der entsprechend die beiden Phönizien und Arabien beim antiochenischen Patriarchat verblieben, die drei Palästina aber unter den Bischof von Jerusalem gestellt wurden, der bald danach Patriarch hieß und als der fünfte in deren Reihe galt²⁹⁴. Noch mehr aber wußte damals Anatolius von Konstantinopel zu erreichen. Durch die Kanones 9 und 17 von Chalzedon wurde die Gerichtsbarkeit seines Stuhles in den politischen Diözesen von Pontus, Asia und Thrazien befestigt und durch den von den römischen Legaten bekämpften Kanon 28 der dritte Kanon von Konstantinopel erneuert, wodurch dem Bischof von Neu-Rom die gleichen Ehren wie dem von Alt-Rom und das Recht der Bestätigung und Weihe der Metropolen in den genannten politischen Diözesen zugesprochen ward. Dies war von da an das Hauptbollwerk der byzantinischen Ansprüche. Man suchte sie mit dem Beschlusse von 381 und dem allmählich heraus-

²⁹⁰ Über den Gebrauch unter Hormisdas vgl. Mansi a. a. O. VIII 500.

²⁹¹ Über die römische Jurisdiktion in Sachen der Patriarchen vgl. Gelas. I. (495), Ep. 27, ed. Thiel S. 426 f.

²⁹² Den Satz: „Prima sedes a nemine iudicatur“, sprechen aus: Conc. Rom. unter Papst Symmachus, Ennodius von Pavia und Avitus von Vienne (Ep. ad Senat. urbis), bei Mansi a. a. O. VIII 247 271 394. Vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 641 f.

²⁹³ Cassiod., Var. II, 2 (Migne, Patr. lat. 69, 828).

²⁹⁴ Vailhé, Formation du patriarcat de Jérusalem: Échos d'Orient XIII (1910) 325—336.

gebildeten Gewohnheitsrechte zu rechtfertigen, erkannte aber dabei an, daß eine Gleichstellung mit dem Bischof von Alt-Rom nicht beabsichtigt sei, dem „der Primat vor allen“ verbleibe. Da man aber auch die Vorrechte des letzteren aus dem Range der kaiserlichen Stadt herleitete, so lag später die Folgerung nahe, da Rom nicht mehr Kaiserstadt sei, seien seine Privilegien auf Byzanz übergegangen. Damals war der Sitz von Alexandrien erledigt, Antiochien und Jerusalem stimmten zu: Maximus von Antiochien war von Anatolius selbst geweiht worden, Juvenal hatte man eben erst begnadigt. Papst Leo d. Gr., obschon von Kaiser Marcian und von Anatolius dringend um Bestätigung gebeten, verwarf die Neuerung beharrlich. Er erklärte 452 dem Kaiser und seinem Patriarchen, der weltliche Vorrang als Kaiserstadt könne keinen kirchlichen begründen, da diese kein Apostolischer Stuhl sei; die Anordnung verletze alte Rechte von Alexandrien und Antiochien, widerspreche dem (sechsten) nicänischen Kanon; sie sei ein Resultat des Ehrgeizes, das man vielen Bischöfen abgeloct oder abgepreßt habe und dem der in Rom nicht anerkannte Beschluß von 381 keine Stütze verleihen könne. Im Orient behauptete man schon, der Papst verwerfe die ganze Synode von Chalzedon, so daß Marcian (15. Februar 453) ihn bat, durch Briefe, die in allen Kirchen vorgelesen würden, das Konzil zu bestätigen. Leo gab diese Bestätigung, nahm aber davon ausdrücklich die gegen die nicänischen Kanones gefaßten Beschlüsse aus. Endlich bewog der Kaiser 454 den Anatolius zur Nachgiebigkeit und zu einem Entschuldigungsschreiben nach Rom: Leo hatte gesiegt und der Kanon 28 von Chalzedon blieb vorläufig ohne Rechtskraft; Theodorus Lektor, Johannes Scholastikus u. a. zählten nur 27 Kanones auf, und auch in Konstantinopel war bekannt, daß ohne päpstliche Anerkennung der Beschluß keine Gültigkeit habe²⁹⁵.

Doch die Bischöfe von Byzanz verfolgten beharrlich das gleiche Ziel. Unter Papst Simplicius suchte Aca c i u s (seit 471) durch Kaiser Leo I. eine Anerkennung der Kanones von Chalzedon zu erwirken; aber der päpstliche Legat, Bischof Probus, leistete Widerstand²⁹⁶, und Acacius stellte darauf den Papst so zufrieden, daß dieser ihn als seinen Stellvertreter in Sachen der Monophysiten im Orient bestellte. Aber unter dem Tyrannen Basiliskus sowie unter dem wiedereingesetzten Kaiser Zeno wußte Acacius wieder kaiserliche Edikte zu Gunsten seiner Machtansprüche zu erlangen, wodurch der von den Bischöfen der Diözese Asia gemachte Versuch, ihre älteren Rechte wieder zur Geltung zu bringen, scheiterte²⁹⁷. Tatsächlich handelte Acacius schon als geistliches Oberhaupt des öströmischen Reiches, maßte sich die Besetzung des Stuhles von Antiochien an und bot zuletzt selbst dem Papste Trotz. Gelasius wies die Nichtigkeit dieser ehrgeizigen Ansprüche nach. Er fand es befremdlich, daß diejenigen sich stets auf die Kanones beriefen, die ihnen immer zuwidergehandelt hatten, und lächerlich, daß Byzanz, das frühere Suffraganbistum von Heraklea, aus der kaiserlichen Residenz kirchliche Vorrechte ableiten wollte, da auch zu Ravenna, Mailand, Sirmium und Trier die Kaiser längere Zeit residiert hätten, ohne daß die Bischöfe dieser Städte darum einen höheren Rang be-

²⁹⁵ Leo M., Ep. 119, c. 4. Cyrill., Ep. 48, bei Mansi, Conc. Coll. VII 179 f. Conc. Chalced. can. 9 17 28.

²⁹⁶ Gelas., Ep. 10 26, ed. Thiel S. 214 407.

²⁹⁷ Über das Edikt des Basiliskus 477 vgl. Evagr. Schol., Hist. eccles. 3, 7; über dasjenige Zenos L. 16, Cod. Iust. de SS. eccles. I, 2. Evagr. a. a. O. 3, 8.

anspruchten. Er berief sich auf die Unterhandlungen unter seinen Vorgängern und hielt die drei alten Patriarchalstühle von Rom, Alexandrien und Antiochien fest²⁹⁸. In diesen Kämpfen gewöhnte sich aber der Orient immer mehr an die Hegemonie von Byzanz, und wenn auch Alt-Rom in der dogmatischen Sache völlig siegte, so blieben doch die drei Zivildiozesen von Pontus, Asia und Thrazien ihrer Vorrechte beraubt, und Konstantinopel galt den Orientalen als der erste Bischofssitz im Osten. Kaiser Justinian I. hob ebenfalls in seinen Gesetzen die zweite Stelle des Bischofs seiner Hauptstadt hervor, und seit seiner Zeit ward im Orient die Kirche als eine Pentarchie gedacht, gebildet von den Bischöfen von Alt- und Neu-Rom, von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Diese in der Folgezeit immer mehr entwickelte Anschauung der Orientalen fand im Abendlande vor dem 9. Jahrhundert keinen Anklang. Hier lag schon eine wichtige, allmählich zum völligen Riß führende Differenz der beiden Hälften der Kirche.

Schärfer trat der Gegensatz hervor, als im Jahre 588 Johann IV. von Konstantinopel auf einer dortigen Synode den antiochenischen Patriarchen Gregorius richten wollte und sich den schon früher hie und da gebrauchten, aber nicht in der offiziellen Sprache stehend gewordenen Titel eines „ökumenischen Patriarchen“ beilegte, worunter man den obersten Bischof des östlichen Kaiserreiches verstand, aber auch leicht einen „allgemeinen Bischof“ mit Ausschluß der übrigen denken konnte²⁹⁹. In letzterem Sinne und zugleich im Hinblick auf das angemaaßte Richteramt über den viel älteren Stuhl von Antiochien faßten es die Päpste Pelagius II. und Gregor d. Gr., die dagegen nachdrücklich Einsprache erhoben. War man auch in Rom nicht abgeneigt, dem Bischof der östlichen Kaiserstadt den Patriarchentitel zuzugestehen, so konnte man es doch nicht dulden, daß die so vieldeutige und anmaaßende Titulatur „ökumenischer Patriarch“ von den ehrgeizigen Konstantinopolitanern angenommen wurde, während sie gleichzeitig in fremden Patriarchaten angemaaßte Rechte zur Anwendung bringen wollten. Der demütige Gregor d. Gr., der die schon früher von einzelnen Bischöfen gebrauchte Bezeichnung „Knecht der Knechte Gottes“ bereits als Diakon 587 verwendete und sie als Papst in feierlichen Erlassen beibehielt³⁰⁰, wollte nicht „ökumenischer Papst“ genannt werden, sosehr er an dem Primat der römischen Kirche festhielt. Doch kam der Name später in Aufnahme. Wie zu Chalzedon Leo d. Gr. „ökumenischer Erzbischof“, von andern Orientalen 518 und 536 die Päpste Hormisdas und Agapet „ökumenische Patriarchen“ genannt worden waren, so hatten orientalische Geistliche seit Johann II. von Konstantinopel (518—520) den Bischöfen der Kaiserstadt diesen Titel beigelegt und Kaiser Justinian hatte ihn seinen Patriarchen

²⁹⁸ Gelas., Ep. 26 ad Episc. Dard. 495, c. 10, S. 405 406; Commonit. ad Faust. Ep. 10, c. 5, S. 343 f.; Tomus de anathematis vinculo c. 1, S. 558 f.

²⁹⁹ Gelzer, Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen: Zeitschr. für protest. Theol. 1887, 549 ff. Vailhé, St. Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique: Echos d'Orient XI (1908) 65 ff. 161 ff. C. D. Cobham, The Patriarchs of Constantinople, Cambridge 1911.

³⁰⁰ Über den Titel „servus servorum Dei“ s. Ioann. Diac., Vita Greg. M. 2, 1. Vgl. jedoch K. Schmitz, Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die fränkische Königsurkunde, Stuttgart 1913 (Kirchenrechtl. Abh. 81). W. Levison, Zur Vorgeschichte der Bezeichnung „Servus servorum Dei“: Zeitschr. d. Savignyst. Kanon. Abt. XXXVII (1916) 344—386. Delehayé, „Servus servorum Dei“: Strena Buliciana (Zagreb 1924) 377—378.

ebenfalls gegeben. Die Byzantiner behielten ihn bei, wenn auch ihre Bischöfe noch Jahrhunderte hindurch in den an die Päpste gerichteten Schreiben sich seiner nicht bedienten. Kaiser Phokas (602—610), der sich den Abendländern gefällig erweisen wollte, konnte nur vorübergehend den Stolz der Patriarchen Cyriakus und Thomas beugen³⁰¹. Auf dem sechsten allgemeinen Konzil unterschrieb Patriarch Georg ohne den vom Kaiser in seinen Erlassen ihm beigelegten Titel „ökumenischer Patriarch“, während die römischen Legaten in ihren Unterschriften dem Papste den ihm auch 649 auf der Lateransynode gegebenen Titel des „allgemeinen Papstes“ beilegte. Auf dem Trullanischen Konzil von 692 (can. 36) wiederholten die Griechen ihren Lieblingskanon, daß der Stuhl von Neu-Rom die gleichen Ehren wie der von Alt-Rom genieße und der zweite nach diesem sei. Der päpstliche Stuhl widerstand aber entschieden der Anerkennung dieser Kanones, wodurch der griechische Stolz tief verletzt ward.

Was die Metropolen betrifft, so hatte schon Papst Innozenz I. den Grundsatz verworfen, daß die kirchliche Einteilung der Provinzen sich stets nach der weltlichen zu richten habe. In gleicher Weise sprachen sich seine Nachfolger Leo und Gelasius aus³⁰². Viele politische Metropolen suchten auch kirchliche zu werden. Zu Chalzedon wurden (20. Oktober 451) dem Erzbischof von Tyrus die Rechte über die ganze Provinz Phönikia I zurückgegeben, die auf einer byzantinischen Synode zu Gunsten des von Theodosius II. zur Metropole erhobenen Berytus geschmälert worden waren; überhaupt suchte man hier (can. 12) die Ansprüche der einzelnen Suffragane zu beschränken³⁰³. Seit Justinian aber kamen die vom Kaiser getroffenen Veränderungen in der Regel auch seitens der orientalischen Kirchenvorsteher zum Vollzug, und manche Städte erhielten den Metropolenrang, ihre Bischöfe den Ehrentitel „Metropolit“. Nicht im Anfange, aber später war damit die entsprechende kirchliche Würde verbunden. Die Einfachheit der älteren Zeiten war verschwunden, der Ehrgeiz der Bischöfe wirkte auf Synoden wie am kaiserlichen Hofe, und der an diesem herrschende Despotismus drang auch in die Kirche ein. Bald entwickelte sich eine sklavische Unterwürfigkeit der Metropolen und der Bischöfe unter ihre Patriarchen, die meistens zu willfährigen Werkzeugen der kaiserlichen Politik sich erniedrigten. Dabei war die äußere Stellung der Patriarchen und Metropolen eine sehr geehrte und glänzende (oben S. 626 f.).

³⁰¹ Paul. Diac., Hist. Langob. 4, 37. Vita Bonif. III., bei Mansi, Conc. Coll. X 501.

³⁰² Leo M., Ep. 104, c. 3; Ep. 106, c. 5. Gelas., Ep. ad Episc. Dard. 26, c. 10, ed. Thiel S. 406.

³⁰³ Über den Streit zwischen Tyrus und Berytus vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 462 f. Zu Chalzedon erhielt am 25. Oktober 451 diese Stadt selbst Metropolenrang, unbeschadet der Rechte von Nikomedien; letzteres blieb kirchliche Metropole von Bithynien, und Nicäa als bürgerliche Metropole hatte nur den Vorzug vor den andern Suffraganaten (vgl. ebd. II² 497 ff. Zu can. 12 des Konzils von Chalzedon vgl. ebd. 516 f.). Mast, Dogmatisch-historische Abhandlung über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der kathol. Kirche, Freiburg 1847.

C. Die Metropolen im Abendlande.

Die zentrale Stellung der römischen Kirche verhinderte es, daß im Abendland eine den orientalischen Patriarchaten ähnliche kirchliche Einteilung entstand; der Papst blieb, auch in der Anschauung der Orientalen, der einzige Patriarch des Westens. Die Metropolitanverfassung entwickelte sich in den einzelnen Ländern in verschiedener Weise, je nach der kirchlichen und politischen Lage. In Italien hatte seit dem Ende des 4. Jahrhunderts der bischöfliche Sitz von Mailand in den Provinzen Oberitaliens eine hervorragende Stellung und eine besondere Autorität gegenüber den Bischöfen dieser Gebiete. Bald darauf erhielt auch der Bischof von Aquileja Metropolitanrechte und die Päpste erlaubten in Anbetracht der Entfernung von Rom den beiden Metropolen von Mailand und Aquileja, sich wechselseitig zu weihen³⁰⁴. Um das Jahr 431 war auch Ravenna Metropole und wurde bald darauf durch den hl. Petrus Chrysologus (433—450) als Erzbischof geziert. Alles hatte dieser Stuhl der Gunst der römischen Kirche zu verdanken, wie unter Gregor d. Gr. Erzbischof Johannes bekannte. Die Erzbischöfe suchten aber oft, gereizt von den seit dem 6. Jahrhundert dort residierenden Exarchen, auf kaiserliche Privilegien gestützt, ihre Macht zu erweitern und sich der Pflicht zu entziehen, persönlich behufs der Erlangung der Weihe in Rom zu erscheinen. Um 660 versuchte es Maurus von Ravenna, seine Kirche von der Patriarchalgewalt des Papstes loszutrennen, indem er verschiedene Beschwerden vorschützte, und er erlangte von dem gegen Rom erbitterten Kaiser Konstans ein Diplom der Autokephalie. Allein Konstantin Pogonatus nahm dieses zurück und bestätigte Papst Leo II. die Rechte seines Stuhles. Doch machte sich später der hochfahrende Sinn der Ravennaten noch oft geltend³⁰⁵. Für Ravenna, wie für die übrigen Kirchen Italiens, stellten die Päpste in Erledigungsfällen Administratoren auf, die Visitatoren hießen und meistens auch die Wahl des neuen Bischofs zu leiten hatten³⁰⁶.

Seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts wurde der Erzbischof von Mailand, der den ersten Rang unter den Bischöfen Italiens nach

³⁰⁴ Pelag. I. ad Ioann. Patric. (Holsten., Coll. Rom. bipart. 261; Jaffé, Reg. I² 983): „Mos antiquis fuit, ut quia pro longinquitate itineris ab Apost. Sede hoc onerosum illos fuerat ordinari, ipsi se invicem Mediolanensis et Aquileiensis episcopi ordinare debuissent.“

³⁰⁵ Amades., Chronotax. antistit. Ravenn. I, Prolog. Agnell. bei Muratori, Rer. ital. Script. II 8 f. Ioann. Ravenn., Ep. ad Greg. M. (593). Greg. M., Ep. I. 3, n. 57. Vita Leon. II. im Liber pontificalis. H. J. Schmidt, Die Kirche von Ravenna im Frühmittelalter (540—697): Hist. Jahrb. XXXIV (1913) 729—780. Al. Testi Rasponi, La chiesa di Ravenna da Onorio a Teodorico: Felix Ravenna, fasc. XXX (1925) 5—22.

³⁰⁶ Beispiele der päpstlichen Visitatoren bei Gelas., Ep. 5, ed. Thiel S. 485; Ep. 6, S. 488. Pelag. I. bei Mansi a. a. O. IX 733. Greg. M., Ep. I. 2, n. 25 39 43; I. 4, n. 13 (5, 13); I. 5, n. 25 (4, 20 für Ravenna); I. 6, n. 21; I. 9, n. 89. In Gallien bestellte Johann II. 534 für die durch Absetzung des Bischofs erledigte Kirche von Riez einen solchen (Mansi a. a. O. VIII 807).

dem Papste hatte, von den Bischöfen seiner Provinz mit päpstlicher Bestätigung geweiht. Der Sitz von Aquileja ward beim Eindringen der Langobarden 568 nach Grado verlegt, wo der in das Schisma gegen das fünfte Konzil verwickelte Erzbischof Paulinus und seine gleichfalls schismatischen Nachfolger Elias († 586) und Severus († 607) residierten. Nach dem Tode des letzteren erhob die schismatische Partei mit Zustimmung des Königs Agilulf den Abt Johannes, der in Alt-Aquileja wohnte, die katholische, an den griechischen Hof sich anschließende Partei den Candidian, der zu Grado residierte. Von da an führten sowohl die zu Grado als die zu Aquileja wohnenden Erzbischöfe den Titel von letzterer Stadt. Beide Sitze bestanden auch nach dem Aufhören des Schismas (698—700) noch fort; die von den Langobarden begünstigten Erzbischöfe von Aquileja erhielten von diesen sogar den Patriarchentitel, den dann auch die Inhaber des Stuhles von Grado sich beileigten. Die Venezianer begehrten ihren Bischof unmittelbar vom päpstlichen Stuhle. Auf der Insel Sizilien wurden die Bischöfe von Syrakus als päpstliche Vikare bestellt, so von Gregor d. Gr. 591 Bischof Maximian, dem der Papst (November 592) auftrug, die Akten in der Klagesache gegen Bischof Gregor von Gircgenti (Agrigentum) nach Rom zu senden³⁰⁷. Die Angelegenheiten der Kleriker wurden vor den Bischöfen, die der Bischöfe vor dem vom Papste bestellten Defensor verhandelt, der auch sonst sehr ausgedehnte Befugnisse hatte.

In Gallien behielten einige Metropolen ihre Rechte; doch wechselten infolge der politischen Veränderungen die Metropolitanrechte häufig. Das zeitweilige päpstliche Vikariat der Bischöfe von Arles führte zu keiner dauernden Gestaltung von Primatialrechten (oben S. 610—611). Erst durch die feste Organisation des Frankenreiches wurde eine stehende kirchliche Einteilung möglich (oben S. 715 ff.).

In Spanien finden wir im 5. und 6. Jahrhundert die Metropolen Tarracona, deren Erzbischöfe mit dem Römischen Stuhle in engster Verbindung standen, dann Hispalis (Sevilla) für die Provinz Bätica, Bracara (Braga) für die Provinz Galläcia. Auf der Synode zu Tarracona 516 war neben dem Erzbischof dieser Stadt, Johannes, auch der Metropolit Hektor von Cartagena (Neu-Karthago) anwesend, der wohl auch der karthagischen Provinz vorstand. Da aber diese Stadt bald danach zerstört ward, trat Toledo an deren Stelle, das bald die Primatie von Spanien erhielt. Im Jahre 569 erhielt Lugo durch eine dortige Synode die Würde der zweiten Metropole von Galläcien; ihr Bischof Nitigisius nahm 572 auf der Synode von Braga neben dem dortigen Metropolit Martin Platz. Auch Merida (Emerita) erscheint als Metropole, und zwar für die lusitanische Provinz. Die päpstliche Patriarchalgewalt wurde auch hier fortwährend anerkannt und gelegentlich wurden päpstliche Vikare bestellt; so 482

³⁰⁷ Greg. M. (591, November 592 und 601), Ep. I. 2, n. 7; I. 3, n. 12; I. 11, n. 37.

von Papst Simplicius Zeno von Hispalis für die Provinzen Lusitania und Bätica und 521 von Papst Hormisdas für dieselben Provinzen dessen Nachfolger Sallustius, wie vorher Johannes von Ilce für andere Provinzen, jedoch mit Vorbehalt der Rechte der Metropolen. Diese Vikare hatten die Beobachtung der päpstlichen und synodalen Dekrete wie die Erhaltung der Metropolitanrechte zu überwachen; öfters erhielten sie auch die Vollmacht, Bischöfe fremder Provinzen zu Synoden zu berufen. Die Synode von Braga 563 verordnete, die Messe und die Taufe seien nach dem Formular zu halten, das dem früheren Erzbischof Profuturus unter Papst Vigilius aus Rom zugesendet ward³⁰⁸. Die spanische Kirche blühte im 6. und 7. Jahrhundert, Synoden wurden sehr häufig abgehalten, und der Einfluß der Bischöfe war auch auf das bürgerliche Leben sehr groß (oben S. 720 ff.).

In Nordafrika erhielt sich die kirchliche Verfassung auch während der schrecklichen Vandalenherrschaft, und der Bischof von Karthago behielt seine Primatialstellung bei. Nachdem diese Länder unter die Herrschaft von Byzanz gekommen waren, trat unter Justinian eine neue Blütezeit christlichen Lebens ein, die in der Folge durch den Islam definitiv geknickt wurde. Die 535 zu Karthago versammelten 217 afrikanischen Bischöfe brachten die Frage über die von den Arianern Getauften und Geweihten an Papst Johannes II. und erhielten darüber Weisungen von Papst Agapet, der die während der Vandalenherrschaft praktisch unterbrochenen Vorrechte der Kirche von Karthago zurückgab, die auch von Justinian, der sie „Iustinianeae“ nennen ließ, ihre Besitzungen zurückerhielt. Gregor d. Gr. untersagte 593 den numidischen Bischöfen, Knaben zu weihen und für Geld Weihen zu erteilen, und beauftragte den dortigen Bischof Kolumbus mit der Verbesserung der unkanonischen Beschlüsse eines numidischen Konzils. Auf der karthagischen Synode von 525 unter Erzbischof Bonifaz wurden Rangstreitigkeiten geschlichtet und den Bischöfen der prokonsularischen Provinz die erste, denen von Numidien die zweite Stelle zuerkannt. Damals hielt Bonifaz auch gegen Liberatus, den Primas der byzantinischen Provinz, die Rechte des Stuhles von Karthago aufrecht³⁰⁹.

D. Die Diözesen, die Pfarreien und die Disziplin des Klerus.

Mit der völligen Bekehrung der Bevölkerung des Römerreiches zum Christentum entwickelte sich auch die Verwaltung der einzelnen Diözesen. Die Priester der Diözese wurden in einzelnen Gegenden vom Bischof zu Diözesansynoden berufen, auf denen jener sich mit seinem Klerus beriet. Die Diözesansynode sollte jeder Bischof wenig-

³⁰⁸ Siric., Ep. 1 ad Himer. Tarrac., ed. Coustant S. 623 ff. Ep. episcoporum. prov. Tarrac. ad Hilar. 463, ed. Thiel S. 155–158. Simplic., Ep. 21, S. 213 f. Hormisd., Ep. 24, S. 788; Ep. 142 143, S. 979 f. Zahlreiche Synoden bei Hefele, Konziliengesch. Bd. II und III.

³⁰⁹ Agapet. bei Mansi, Conc. Coll. VIII 843. Iustin., Nov. 36 37. Greg. M., Ep. 1. 3, n. 48; 1. 4, n. 7. Über die Synoden vgl. Hefele a. a. O. II 697 ff. 758 ff.

stens einmal im Jahre halten und auf ihr Streitigkeiten seiner Kleriker schlichten, deren Sitten reformieren, die Beschlüsse der Provinzial- und anderer Synoden bekannt geben³¹⁰.

In den Städten blieb die kirchliche Verwaltung, auch nachdem die Kirchen sehr zahlreich geworden waren, in der Hand des Bischofs. Jedoch hatten die bei einzelnen Kirchen residierenden Priester die regelmäßigen liturgischen Funktionen an diesen abzuhalten. Als seit dem 4. Jahrhundert auch die Landbevölkerung allmählich in ihrer Mehrheit christlich wurde, entstanden auf dem Lande auch Kirchen mit fest angestelltem Klerus, die für ein bestimmtes Gebiet die regelmäßige seelsorgliche Tätigkeit auszuüben hatten. So bildeten sich seit dem 5. und 6. Jahrhundert die Landpfarreien mit bestimmten kirchlichen Rechten aus, sowohl im Orient als im Abendland. In den von den germanischen Stämmen gegründeten Reichen des Abendlandes wurden die Landkirchen, aus denen sich die Landpfarreien entwickelten, vielfach von den Grundherren erbaut und mit festen Einkünften ausgestattet, und diese wie ihre Erben betrachteten solche Kirchen mit ihren Einkünften als Eigentum, über die sie frei verfügten und bei denen sie auch die Geistlichen anstellten. Die Bischöfe suchten ihre Rechte bezüglich des Diözesanklerus zu wahren. Über die rechtliche Stellung der Landpfarreien erließen mehrere Synoden besondere Bestimmungen³¹¹.

Die Bischöfe waren bemüht, auch in den neuen Staaten im Westen die Vorrechte zu erhalten, die seit Konstantin d. Gr. dem Klerus im römischen Reich verliehen worden waren (oben S. 465 ff. u. 626 f.). Von großer sozialer Bedeutung war das Schutzrecht, das die Freigelassenen vonseiten der Kirche genossen³¹². Dann fordern die Synoden, daß Kleriker einander nicht beim weltlichen Gerichte belangen, oder wenigstens nicht ohne Erlaubnis des Bischofs den weltlichen Richter anriefen³¹³. Das Asylrecht der Gotteshäuser suchte die Kirche besonders gegenüber den rohen Völkern, deren Erziehung sie unternahm, zu schützen³¹⁴.

Bezüglich der Bischöfe, ihrer Wahl und der Ausübung ihres Amtes suchten verschiedene Synoden den Mißbräuchen in den neuen

³¹⁰ Über Diözesansynoden vgl. Conc. Aurel. I. (511), can. 19; Huesc. 598, can. 1; Tolet. XVI. (693), can. 7. Das Konzil von Auxerre 578 schrieb can. 7 eine Synode für die Priester im Mai und eine für die Äbte im Oktober vor. Nach dem dritten Konzil von Toledo 589, can. 4 konnte der Bischof mit Konsens der Diözesansynode Pfarrkirchen in Klosterkirchen umwandeln. Vgl. Philipps, Die Diözesansynode, Freiburg 1849; Schmid, Die Bistumssynode, 2 Bde., Regensburg 1850 f.

³¹¹ Conc. Agath. 506, can. 53 54; Tarracon. 516, can. 7; Epaon. 517, can. 7 8, Claromont. 535, can. 14; Tolet. IV. (633), can. 26 27. Vgl. Hefele, Konziliengesch. Bd. II und III zu den hier und in den folgenden Anmerkungen genannten Synoden.

³¹² Conc. Arausic. 441, can. 7; Nemaus. 394, can. 7; Agath. 506, can. 29; Aurel. V. (549), can. 7; Tolet. III. (589), can. 6; Matiscon. 585, can. 7.

³¹³ Conc. Andegav. (Angers) 453, can. 1; Matiscon. 581, can. 8; Antissiod. (Auxerre) 578, can. 35; Epaon. 517, can. 11; Tolet. III. (589), can. 13.

³¹⁴ Zahlreiche Beschlüsse von Synoden beziehen sich auf diesen Punkt, so Conc. Araus. I. (441), can. 5; Aurel. I. (511), can. 1; Epaon. 517, can. 39; Ilerd. (Lerida) 524, can. 8; Aurel. IV. (541), can. 21; Aurel. V. (549), can. 22; Claromont. 549, can. 22; Matiscon. 585, can. 8; Remen. 624, can. 7; Tolet. 681, can. 10; Tolet. 693, can. 5.

germanischen Staaten (s. oben S. 717 ff.) entgegenzuarbeiten. So wurde bestimmt, daß kein Bischof bei Lebzeiten einen Nachfolger erhalten solle außer bei Absetzung oder Abdankung³¹⁵. Falls ein Bischof aus Krankheit oder Altersschwäche unfähig war, seine amtlichen Verrichtungen vorzunehmen, sollten diese nicht durch einen Priester, sondern durch einen Nachbarbischof vollzogen werden³¹⁶. Bei der Bischofswahl sollten die Rechte der Metropolen gewahrt bleiben. Der ohne Teilnahme des Erzbischofs geweihte Emerius von Saintes wurde 563 abgesetzt, aber durch König Charibert wieder der Diözese aufgezogen. Eine Synode von Tours schärfte 597 die Forderung ein, daß bei der Wahl eines Bischofs die Zustimmung des Metropoliten notwendig sei³¹⁷. Allein die Herrscher mischten sich dabei fortwährend in die kirchliche Verwaltung ein. In dieser Zeit treffen wir auch im Abendlande einzelne Chorbischöfe, allein die Blütezeit dieses Institutes im Abendlande fällt erst ins 8. und 9. Jahrhundert³¹⁸.

Die Zahl der Kleriker war im Orient sehr groß. Unter Justinian I. zählte die Sophienkirche der Kaiserstadt über 485 Geistliche aller Grade. Dieser Kaiser verordnete, es sollten an ihr nicht über 60 Priester, 100 Diakonen, 90 Subdiakonen, 110 Lektoren, 125 Psalten, 100 Ostiarier und 40 Diakonissen angestellt sein; die Zahl stieg aber in der Zeit von Justinian bis Heraklius noch höher. Letzterer Kaiser bestimmte 627 für diese Hauptkirche die Zahl von 80 Priestern, 150 Diakonen, 40 Diakonissen, 70 Subdiakonen, 160 Lektoren, 25 Psalten, 75 Ostiarier; die Zahl der Syncellen ward auf 2, die der Kanzler auf 12, die der Notarien auf 40, die der Skeuophylakes auf 4 Priester, 6 Diakonen, 2 Lektoren reduziert; die Blachernenkirche sollte 12 Priester, 18 Diakonen, 6 Diakonissen, 8 Subdiakonen, 20 Lektoren, 4 Psalten, 7 Ostiarier haben. Durch Gesetz vom 24. April 629 ward aber der Patriarch ermächtigt, Dotationen für neu zu errichtende Kirchenämter anzunehmen. Die Diakonissen gingen im Abendlande allmählich unter, im Orient bestanden sie fort. Man nahm dazu Witwen, die nicht zweimal verheiratet gewesen waren, oder Jungfrauen und forderte für sie ein Alter von 40 Jahren³¹⁹. Das Ministrieren am Altare ward den Frauen überhaupt verboten³²⁰.

Die Bestimmung der Synode von Elvira über den Zölibat (oben S. 347) und die in gleichem Sinne gehaltenen Verordnungen von Syn-

³¹⁵ Conc. Aurel. V. (549), can. 22; Paris. 615, can. 2.

³¹⁶ Conc. Arausic. 441, can. 30.

³¹⁷ Conc. Turon. 567, can. 9.

³¹⁸ Th. Gottlob, Der abendländische Chorepiskopat, Bonn 1928.

³¹⁹ Über die Diakonissen im Okzident vgl. Conc. Arausic. I. (441), can. 36 (Verbot ihrer Weihe); Epaon. 517, can. 21; Aurel. II. (533), can. 17 (Gebot, sie abzuschaffen). Doch werden sie noch erwähnt von der römischen Synode von 721, can. 2. Während Theodosius I. 390 (L. 27 de Episc.; vgl. Socrat., Hist. eccles. 7, 16) ein Alter von 60 Jahren verlangt hatte, bestimmte Conc. Chalc. can. 15 ein Alter von 40 Jahren sowie eine strenge Prüfung und bestrafte die Verheiratung der Diakonissen mit dem Anathem. Die armenische Synode von Dvin 527, can. 17 verbot, Frauen als Diakonissen bei der Taufe dienen zu lassen. Die Regel von Chalzedon erneuerte Conc. Trullan. can. 14.

³²⁰ Conc. Laod. can. 44. Konzil von Nîmes 394. Gelas., Ep. 14 (491), c. 26.

oden und Päpsten des 4. und 5. Jahrhunderts (oben S. 487) wurden in der abendländischen Kirche festgehalten und erneuert, so daß den höheren Klerikern, mit Einschluß der Subdiakonen, wenn sie vor der Weihe verheiratet waren, der eheliche Umgang verboten ward. Diese Bestimmung konnte, wie schon die Erlasse der verschiedenen Synoden beweisen, nur allmählich durchgeführt werden³²¹. Allein die ganze Richtung der kirchlichen Anschauungen wie der Gesetzgebung, gegründet auf die Heiligkeit des Kultus, auf die hohe Wertschätzung der Jungfräulichkeit und auf deren große Vorteile für den kirchlichen Dienst ging auf die vollständige Einführung des Zölibates im Sinne jener Bestimmung, was auch erreicht wurde. Im Orient hingegen blieb die frühere Praxis (oben S. 486) weiter bestehen. Nur den Bischöfen wurde die vielfach vorher schon freiwillig geübte Ehelosigkeit bestimmt vorgeschrieben durch Kaiser Justinian³²² und die Trullanische Synode von 692 (can. 48). Bei den Nestorianern war es bis Mitte des 5. Jahrhunderts den Bischöfen gestattet, zu heiraten und die Ehe fortzusetzen³²³.

E. Die Synoden.

Die ganze Kirchengeschichte vom 5. bis 7. Jahrhundert zeigt den großen Einfluß, den die Synoden auf das kirchliche Leben ausübten, sowohl im Orient, wo die großen Konzilien abgehalten wurden bei Gelegenheit der Lehrstreitigkeiten, wie in Italien (römische Synoden), in Gallien und in Spanien.

Das Institut der Synoden diente zur Beratung und Entscheidung sowohl über Fragen des Glaubens als über Sachen der Kirchenzucht und zur Erledigung von Streitigkeiten. Sie waren die hauptsächlichsten Organe für die kirchliche Gesetzgebung und zerfielen in ökumenische und in partikuläre (topische)³²⁴. Erstere besaßen in der Kirche die höchste Autorität; zu ihnen wurden Vertreter aller Kirchenprovinzen oder auch alle Bischöfe berufen. Die Berufung erfolgte in dieser Zeit durch die Kaiser, und die Päpste wie die übrigen Bischöfe erkannten durch ihre Stellungnahme dieses an. Nur in Bezug auf das Konzil von Chalzedon (oben S. 567) bezeugen die Quellen eine vorhergehende Zustimmung des Papstes zu dessen Abhaltung. Die Berufung erging an die Patriarchen und Metropolen; letztere brachten einen Teil ihrer Suffraganbischöfe mit. Stimmrecht hatten ausschließlich die Bischöfe; später erhielten es auch die Äbte als Privileg. Den Vor-

³²¹ Conc. Turon. 461, can. 1. Conc. Araus. 441, can. 22 23. Conc. Agath. 506, can. 9 39. Conc. Aurel. V. (549), can. 4. Conc. Tolet. 527, can. 3.

³²² Nov. 6, c. 1, § 3—4; 123, c. 1.

³²³ Erlaß des Patriarchen Mar Aba I. bei Assemani, Bibl. Orient. III, 2, 872.

³²⁴ Σύνοδος οἰκουμένη (οἰκουμένη, orbis terrae habitabilis, orbis christianus) bei Athan., De syn. n. 5 21; Ep. ad Afros n. 2 (Migne, Patr. gr. 26, 688 717 1032) und Conc. Constantinopol. I. (vielmehr Synode von 382, Hefele, Konziliengesch. II² 24 ff.), can. 6, auch καθολικὴ σύνοδος bei Athan. a. a. O. n. 2, Gegensatz τοπικὴ (Conc. oecumen. VII., can. 6) oder μερικὴ (Sozom., Hist. eccles. 3, 5).

sitz führten ordnungsgemäß bei den ökumenischen Konzilien die Legaten des Papstes. Da diese Konzilien die gesamte Kirche repräsentierten, mit dem Haupte an der Spitze, wurden ihre Glaubensdekrete als untrüglich, unter Beistand des Heiligen Geistes gefaßt betrachtet. Durch ihre Legaten stimmten die Päpste den Beschlüssen bei; eine besondere nachfolgende Bestätigung galt nicht als notwendig, ist aber doch öfter erfolgt. Doch herrscht die Überzeugung, daß ohne (direkte oder indirekte) Bestätigung durch den Papst die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien keine bindende Kraft für die Kirche hatten (s. oben S. 736 f.). Zwischen den ökumenischen Synoden und den partikulären standen die Generalsynoden des Orients (wie 381 und 553 zu Konstantinopel) und des Abendlandes (wie 680 unter Papst Agatho in Rom). Ihnen ähnlich waren die Plenarsynoden sämtlicher afrikanischen Provinzen, die nach einem Beschlusse zu Karthago 407 (can. 1; s. oben S. 483) öfter stattfanden. Ferner gab es Konzilien ganzer Patriarchate oder ganzer Länder, überhaupt solche, auf denen viele Kirchenprovinzen vertreten waren, wie z. B. die päpstlichen Vikare in Illyrien, Gallien usw. sie hielten³²⁵.

Zu den Partikularsynoden im engeren Sinne gehörten die Provinzialsynoden, denen der Metropolit oder der älteste Bischof der Provinz präsiidierte. Nach alter Regel war die Provinzialsynode zweimal im Jahre zu halten. Da dies aber nicht überall geschah, so ward seit dem 6. Jahrhundert darauf gedrungen, daß sie wenigstens einmal im Jahre stattfinde³²⁶. Stellvertretung war zulässig, und bald vertraten andere Bischöfe abwesende Kollegen, bald von ihnen dazu bestimmte Priester und Diakonen. Im Orient wurde seit Justinian I. für die ökumenischen Synoden die Teilnahme der fünf Patriarchalsitze gefordert; wenn die Inhaber dieser Stühle nicht persönlich anwohnten, sollten Vikarien (Topotereten, Legaten) sie vertreten, wie dies vonseiten des Römischen Stuhles geschah. Oft waren, zumal in der Zeit des Arianismus, die Synoden für ehrgeizige Bestrebungen einzelner Bischöfe mißbraucht worden, so daß Gregor von Nazianz, mißstimmt von den Vorgängen zu Konstantinopel 381, auf die Einladung zu der Synode des folgenden Jahres erwiderte, er fliehe jede bischöfliche Zusammenkunft³²⁷. Auch die Art von Synoden, wie sie in der griechischen Hauptstadt aufkam infolge des fast ständigen Verweilens

³²⁵ Vgl. Hefele a. a. O. II 53 97. In Gallien hielt der Erzbischof von Arles als *vicarius apostolicus* jährlich Synoden von mehreren Provinzen; Leo I. entzog (Ep. 10, n. 7 9) dem Hilarius dieses Recht, gab es aber seinem Nachfolger Ravennius zurück, was Papst Hilarus (Ep. 8, ed. Thiel S. 114) bestätigte. Später fanden Synoden der Bischöfe statt, die innerhalb der Grenzen der neugebildeten germanischen Staaten ihren Sitz hatten.

³²⁶ Die zweimalige Abhaltung der Provinzialsynode im Jahre schrieben, wie früher das Nicänum (oben S. 482), vor: Konzil von Riez 439, can. 8; Chalc. can. 19. Stellvertretung fand häufig statt. Die zweite Synode von Arles (443 oder 452) can. 18 erklärte, wer nicht zum Konzil kommen könne, solle einen Prokurator schicken.

³²⁷ Greg. Naz., Ep. 55 (al. 130) ad Procop.; Carm. de episc. v. 797 f.

von Bischöfen am kaiserlichen Hofe (die *Endemusa*), die dem Übergewicht des Residenzbischofs den Weg ebnete, sodann die Abhängigkeit der orientalischen Bischöfe vom Hofe und von ihren Patriarchen ließen nicht viele Früchte aus den orientalischen Partikularsynoden hervorsprossen; die Staatsgesetzgebung zog immer engere Schranken. Dadurch, daß einige Bischöfe den Konzilsdekreten widersprachen, ward niemals deren Ansehen beeinträchtigt; wo aber das Oberhaupt der Kirche sich widersetzte, fand kein Beschluß völlige Rechtskraft. Die Päpste machten erst durch ihren Beitritt die Synodaldekrete, auch wenn sie nicht von allgemeinen Synoden ausgegangen waren, allgemein gültig. Sie förderten im Abendlande eine rege Tätigkeit der Synoden und gaben selbst das Beispiel. Verschieden waren die von den Päpsten veranstalteten Synoden bezüglich der Teilnehmer. Zur römischen Synode gehörten ursprünglich alle italienischen Bischöfe, da der Papst zuerst der einzige Metropolit Italiens gewesen war. Unter Leo d. Gr. mußten drei sizilische Bischöfe jährlich zur Synode nach Rom kommen, und zwar auf den 29. September, den Tag seiner Konsekration, wie es auch unter späteren Päpsten geschah. Gregor I. änderte dies 591 dahin ab, daß sie am Feste des Apostelfürsten erscheinen und bloß mehr alle fünf Jahre zur Berichterstattung kommen sollten³²⁸. Gewöhnliche Synoden hielten die Päpste als Metropoliten, andere aber als Patriarchen. So waren 382 unter Damasus die Bischöfe von Thessalonich, Trier, Sirmium, Mailand versammelt; auf den Synoden von 462 bis 502 finden sich neben italienischen Bischöfen, auch aus den Provinzen Ravenna und Mailand, solche aus Gallien und Afrika³²⁹. Auf dem Laterankonzil von 649 waren alle Teile Italiens nebst den Inseln vertreten; 680 fanden sich unter Papst Agatho nebst den Bischöfen aus Italien drei aus Gallien und einer aus England. Besonders wichtig war der Einfluß des Römischen Stuhles auf die Synoden der verschiedenen abendländischen Provinzen. Er sandte ihnen häufig bestimmte Normen zu, gab durch seine Bestätigung ihren dogmatischen Beschlüssen Festigkeit, wies aber auch nachteilige und unkanonische Dekrete derselben zurück, um den alten Kanones ihre Gültigkeit zu wahren.

14. Der liturgische Gottesdienst und das Kirchenjahr.

Von den beiden großen Mysterien der alten Kirche, der feierlichen Taufe und der Eucharistie, behielt die Taufe in dieser Periode wesentlich die Form bei, die sie im 4. und 5. Jahrhundert erhalten hatte. Im 5. und 6. Jahrhundert wurde noch vielfach Erwachsenen die Taufe gespendet; aber seit dieser Zeit, mit der völligen Christianisierung des

³²⁸ Über die Bischöfe Siziliens vgl. Leo M. (447), Ep. 16, c. 7 (Ballerini, Adm. in Ser. I. et not. in diss. I. Quesn. a. 440 II 41 f.). Greg. M., Ep. I. 1, c. 36; I. 8, c. 22.

³²⁹ Über die Synoden von 382 und 462 vgl. Hefele a. a. O. II² 37 588 f.; Thiel, Epist. Rom. Pont. 159 f. 201 259 f. 648 f. 686 f.

Römerreiches, kam die vorher vielfach geübte Kindertaufe immer mehr in Gebrauch, ohne daß die Taufzeremonien geändert worden wären. Der Katechumenat verschwand dadurch allmählich³³⁰. Eine weitere Entwicklung gewann die Feier der Eucharistie und das liturgische Leben der Kirche im Kirchenjahr.

A. Die eucharistische Liturgie.

Im Orient bildeten sich in den hauptsächlichsten Metropolen eigene liturgische Formulare für die eucharistische Feier heraus, die teils auf Apostel oder Apostelschüler, teils auf berühmte Bischöfe zurückgeführt wurden. Die alte syrische Liturgie bildete den Grundstock für die eucharistische Feier in den Patriarchaten von Antiochien und Jerusalem und in der autokephalen Provinz von Zypern. Wir finden hier folgende Formulare für die heilige Messe in Gebrauch: 1) Die griechische Jakobusliturgie, ursprünglich wahrscheinlich die gewöhnliche Form der unveränderlichen Teile der Meßfeier. 2) Die syrische Jakobusliturgie, die mit der vorhergehenden das meiste gemeinsam hat. Weiter gibt es syrische Liturgien, die nur in dem Text der Anaphora, des eucharistischen Hochgebetes, von der Jakobusliturgie abweichen. In den Kirchen von Mesopotamien und Persien bildet ebenfalls die Antiochenische Liturgie die Grundlage für das Formular der eucharistischen Feier. Bei den Nestorianern, die ohne Zweifel die liturgischen Gebräuche dieser Gegenden fortsetzten, finden sich hauptsächlich 3) die Liturgie der hll. Addaeus und Maris und 4) die Liturgien des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius. — Die liturgische Übung von Kleinasien wurde auch in der Hauptstadt des oströmischen Reiches die Grundlage der Entwicklung. Im Patriarchat von Konstantinopel waren zwei Formulare in Gebrauch: 5) die Liturgie des hl. Basilus und 6) die Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus. Außerdem findet sich hier für die Feier in der Fastenzeit ohne Konsekration 7) die Präsanctifikaten-Liturgie. Diese liturgischen Bücher für die eucharistische Feier wurden nach und nach bei den rechtgläubigen Kirchen im ganzen oströmischen Reiche angenommen und verdrängten fast vollständig die älteren Formularien. Die armenische Liturgie zeigt kleinasiastische und ostsyrische Elemente auf, sie wurde teils dem hl. Johannes Chrysostomus, teils dem hl. Athanasius zugeschrieben. Es gab aber auch Anaphoraten unter dem Namen des hl. Gregor des Erleuchtens und anderer Väter. — Das Patriarchat von Alexandrien entwickelte seine Liturgie auf Grund der alten eucharistischen Feier dieser Metropole. Wir finden dort 1) die griechische Markusliturgie, die manches aus den byzantinischen Formularen enthält, 2) die koptischen Liturgien, deren Formulare unter den Namen

³³⁰ L. Kilger, Zur Entwicklung der Katechumenatspraxis vom 5. bis 8. Jahrhundert: Zeitschr. für Missionswiss. XV (1925) 166—182.

des hl. Cyrill (von Alexandrien), des hl. Basilius und des hl. Gregor von Nazianz stehen. Sie unterscheiden sich wesentlich durch die Gestalt der Anaphora. In dem Missionsland von Alexandrien, in Abessinien, ist 3) die Liturgie der zwölf Apostel in Gebrauch, die große Ähnlichkeit mit der koptischen Cyrillus-Liturgie aufweist. Außerdem hat man mehrere verschiedene Texte für die Anaphora³³¹.

Im Abendlande bestanden die römische und die gallikanische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert längere Zeit nebeneinander; letztere war in Oberitalien, Gallien, Spanien und auf den britischen Inseln in Gebrauch. Doch gewann die römische Liturgie seit dem 6. Jahrhundert immer mehr Einfluß auch in diesen Gebieten. Die Sakramentarien mit den Gebeten für die eucharistische Feier der römischen Liturgie sind: 1) das *Sacr. Leonianum*, vom rein römischen Typus; 2) das *Sacr. Gelasianum*, das ein römisches Formular zur Grundlage hat, aber gallikanische Zusätze in verschiedener Bearbeitung aufweist; 3) das *Sacr. Gregorianum*, das päpstliche Meßbuch, das im 8. Jahrhundert durch Hadrian I. an Karl d. Gr. geschickt wurde und durch Alkuin mit einem gallikanischen Anhang versehen wurde³³². Die mailändische Liturgie, die den gallikanischen Gebrauch als Grundlage hat, wird dem hl. Ambrosius zugeschrieben, der wohl die frühere Form überarbeitete. In Spanien verordnete die Synode von Braga 561 die Einführung des von Papst Vigilius an Erzbischof Profuturus gesandten Meßkanons in den Kirchen von Gallicien, aber das Konzil von Toledo 633 brachte die Geltung der gotisch-spanischen Liturgie von Toledo zur Durchführung, die ebenfalls mit der gallikanischen Liturgie zusammenhängt. Seit der arabischen Herrschaft ward sie die mozarabische genannt³³³ und vielfach auch dem hl. Isidor von Sevilla beigelegt. Die alte gallikanische Liturgie hat viele Ähnlichkeit mit der mailändischen und geht wahrscheinlich auf diese zurück³³⁴. Alle andern Liturgien des Okzidents, auch die vielfach schwankende anglikanische, wurden zuletzt durch die römische ersetzt, aber dabei wurde vieles aus der gallikanischen Liturgie in die römischen Sakramentarien eingefügt³³⁵. Auch die afrikanische Liturgie war

³³¹ Eine Auswahl von Texten griechischer Liturgien bei R. Storf, *Griechische Liturgien* (Bibl. der Kirchenväter), Kempten 1912.

³³² Außer den in der Literatur verzeichneten Ausgaben vgl. H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*², Berlin 1927, 30 ff.

³³³ Der Name „mozarabisch“ kommt von Mostarabes, nach Roder. Tolet. (1245), *Hist. Hisp.* 3, 22 = mixti Arabes; nach Pococke, *Specimen hist. arab.*, Oxford 1653, bedeutet er: Arabi Mustaraba, insititii, im Gegensatze von Arabi Araba oder arabisierende (nicht wirkliche) Araber, wahrscheinlich vom Verbum araba im Partizip der zehnten Konjugation. Mit Unrecht dachten andere an Musa, den arabischen Eroberer Spaniens.

³³⁴ So Duchesne, *Origines du culte chrétien*⁵ 32 ff.

³³⁵ Einheit der Meßordnung in derselben Provinz fordern die Synoden von Vannes 465, can. 15, Agde 506, can. 30, Gerunda 517, can. 1, Epaon 517, can. 27, Toledo IV. (633), can. 2. Vgl. Konzil von Braga 563 (Hefele, *Konziliengesch.* III² 15 f.).

wohl, einige eigentümliche Gebetsformeln und die besondern Lektionen aus dem Alten Testament abgerechnet, im wesentlichen mit der römischen im Einklang³³⁶.

Bei der Feier der heiligen Messe³³⁷ verschwand seit dem 6. Jahrhundert die Entlassung der Katechumenen, als nach und nach mit der Verbreitung der Kindertaufe der Katechumenat aufhörte. Man rief die Gläubigen zum Gotteshause durch Hammerschläge auf Metall, später durch Glocken, worauf alle die ihnen zugewiesenen Plätze einzunehmen hatten. Die Geistlichkeit hatte alles vorbereitet. In Rom zog der Papst oder sein Stellvertreter, nachdem er im Secretarium die liturgische Kleidung angelegt hatte, in feierlichem Zuge mit den ministrierenden Klerikern zum Altar, während die Schola cantorum einen Psalm sang³³⁸. In einigen Kirchen sang man zwischen den Lektionen einzelne Psalmverse (Responsorien). Der Psalm, der beim Hintritt des Priesters zum Altar vom Chor gesungen ward, hieß *Intritus* (auch *Ingressa*) und entsprach dem Eingang der jetzigen Messe. Später wurden statt eines ganzen Psalmes nur einzelne Verse mit der Antiphon gesungen³³⁹. Dem Gesange folgte das Flehen um Erbarmung (*Kyrie eleison*, *Christe eleison*) in den orientalischen, später auch in den abendländischen Liturgien; nach jenen sang es das Volk, in Rom Klerus und Volk abwechselnd. In Spanien und einem Teile Galliens ging dem *Kyrie* das *Trishagion* voraus; in der Regel folgte ihm, wo nicht ein stilles Gebet von Klerus und Volk, unmittelbar die größere *Doxologie*, das „Gloria“ (in Rom nur an hohen Fest- und Sonntagen)³⁴⁰; statt ihrer hatten einige gallische Kirchen eine Zeit lang den Gesang des Zacharias (das *Benedictus*). Der Bischof oder Priester sprach hierauf den Gruß: „Friede euch“ oder: „Der Herr sei mit euch“³⁴¹, und verrichtete im

³³⁶ W. C. Bishop, *The African Rite: Journal of Theol. Stud.* XIII (1912) 250 bis 277.

³³⁷ Erklärungen der Messe bei German. Paris. (555), *Expos. brevis antiquae liturgiae gallicanae* (Martène et Durand, *Thes. anecd.* Bd. V; H. Koch hat jedoch Bedenken gegen die Echtheit der Schrift ausgesprochen in der *Tüb. Theol. Quartalschr.* 1900, 525; vgl. P. Batiffol, *Études de liturgie et d'archéologie chrét.* [Paris 1919] 245 ff.). German. Constantinop., *Rerum eccles. contemplatio* (Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* XIII 204 ff.).

³³⁸ Die *Ordines Romani*, die die Riten und die Aufeinanderfolge der Handlungen beschreiben, gehören verschiedenen Zeiten an; die ältesten reichen bis ins 7. Jahrhundert. Die *Sacramentaria* gaben nur die vom Zelebranten zu sprechenden Gebete; zu ihrer Ergänzung dienten die Antiphonarien, Lektionarien und Evangelienarien, aus deren Vereinigung die Missalien entstanden.

³³⁹ Nach Conc. Laod. can. 17 sollte nach jedem Psalm eine Lesung abgehalten werden; einzelne Psalmverse statt des ganzen Psalms finden sich im Antiphonarium Greg. M., in der mozarabischen und in einigen gallischen Liturgien.

³⁴⁰ Die *Doxologia maior* s. *Gloria in excelsis* (die *minor* ist das *Gloria Patri* etc. am Ende der Psalmen) findet sich schon in den Const. apost. 7, 47; 8, 13; bei Ps.-Athanas., *De virg.* c. 20 (Goar, *Euchol.* 58, Pariser Ausg.; Migne, *Patr. gr.* 28, 276), dann im *Sacr. Bobbiense* und in der mozarabischen Liturgie.

³⁴¹ Über das „*Pax vobis*“ nach Io 14, 27 vgl. Chrysost., *In Matth. hom.* 32, n. 6; *In Coloss. hom.* 3, n. 4 (Migne a. a. O. 57, 384; 62, 322).

Namen aller ein Gebet (Collecta), das stets an den Vater gerichtet war und mit der Nennung des Sohnes schloß, worauf das Volk „Amen“ antwortete. Dann setzten sich der Bischof und die Priester, die Diakonen standen; es folgten die Schriftlektionen, die von den Pulten (Ambonen) aus von den Lektoren vorgetragen wurden. Zwischen dem Lesestück aus dem Alten Testament oder aus den Aposteln³⁴² und dem Evangelium ward ein Psalm (Graduale) gesungen. Das Evangelium las früher der Lektor, vom 6. Jahrhundert an nur der Diakon; das Volk hörte es stehend an. Nach der Predigt wurden noch längere Zeit in dieser Periode diejenigen entlassen, die nicht in voller kirchlicher Gemeinschaft waren und darum an Opferung und Kommunion nicht teilnehmen durften. Das Symbolum von Nicäa mit dem Zusatz von Konstantinopel betreffs des Heiligen Geistes ward wohl zuerst in Antiochien im 5. Jahrhundert, seit 519 auch in Byzanz, in die Liturgie aufgenommen³⁴³, sodann in Spanien feierlich in der Sonntagsmesse gesungen³⁴⁴, welchem Beispiele die gallische, aber noch nicht die römische Kirche folgte.

In der römischen Liturgie fand die Oblation in der althergebrachten Form statt, indem die Teilnehmer an der Feier Brot und Wein mit in die Kirche brachten und diese Gaben vom Papste und andern Klerikern entgegengenommen wurden, während die Schola cantorum den Offertoriumpsalm sang. Nach Vollendung der Oblatio bereiteten die Diakonen die für das eucharistische Mahl nötigen Brote und den Wein auf dem Altare vor, und es wurde das Gebet für die Oblationen gesprochen. Im gallikanischen Ritus wie im Orient waren die eucharistischen Opfergaben vorher zubereitet worden und wurden bei der Opferung in feierlichem Zuge auf den Altar gebracht. Die Einsetzungsworte im feierlichen eucharistischen Gebet wurden bei den Orientalen, die während der heiligen Handlung durch Vorhänge die heiligen Gegenstände verhüllten, bald laut gesprochen; letzteres schrieb Justinian³⁴⁵ vor, und dann antwortete das Volk: „Amen“, oder: „Wir glauben.“ Im Abendlande ward wenigstens seit dem 6. Jahrhundert der ganze Kanon still gebetet. Der sog. Embolismus (Liberanos) nach dem Gebete des Herrn findet sich bereits im Gelasianischen Sakramentar. Unmittelbar darauf erteilte in einigen Kirchen Spaniens und Galliens der Bischof dem Volke den Segen; in alten orientalischen Liturgien ist dieser Segen ein Gebet, Gott möge das Volk an Leib und Seele zum Empfang der Kommunion würdig machen.

³⁴² In manchen Liturgien gab es auch mehr als zwei Lesestücke.

³⁴³ Über das Credo vgl. Theodor. Lect., Hist. eccles. I. 2, n. 32 48. Niceph. Call., Hist. eccles. 15, 28; 16, 35, die es dem Severus und dem Timotheus von Konstantinopel unter Anastasius I. zuschreiben, während es Georg Hamartolus (Chron. S. 514 f., c. 212) dem Martyrius von Antiochien zuschreibt: ὁς πρῶτος ἐπενόησε . . . ἐν πάσῃ συνάξει τὸ σύμβολον τῆς πίστεως λέγεσθαι πρὸ τοῦτου μὴ λεγόμενον εἰ μὴ ἀπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ τῇ μεγάλῃ παρασκευῇ. Die Nachricht ist glaubwürdig und widerspricht der Angabe bezüglich Konstantinopels nicht.

³⁴⁴ Conc. Tolet. 589, can. 2.

³⁴⁵ Iustin., Nov. 127, c. 6.

Vor der Austeilung der Kommunion wurde in der römischen Kirche die Anrufung des Lammes Gottes (Agnus Dei) nach Anordnung des Papstes Sergius I. (687) von Klerus und Volk gesungen³⁴⁶. Auch wurde in den orientalischen und den meisten abendländischen Kirchen vorgeschrieben, daß nur die Priester und Diakonen am Altare innerhalb des Chores, die andern Kleriker an dessen Eingang, die Laien außerhalb des Chores kommunizierten³⁴⁷. Das konsekrierte Brot ward den Gläubigen, wie bisher, auf die Hand³⁴⁸, nur ausnahmsweise (Krüppeln, Kranken) in den Mund gelegt mit den Worten: „Der Leib des Herrn bewahre deine Seele.“³⁴⁹ Ein Teil der konsekrierten Eucharistie ward in einem entsprechenden Gefäß aufbewahrt³⁵⁰.

Besondere Formeln erhielt das Meßopfer, das für die Abgeschiedenen an bestimmten Tagen (Tag der Beisetzung, 3., 7., 30. Tag, Jahrgedächtnis) dargebracht wurde³⁵¹, wie auch für bußfertige Pönitenten (nur nicht für Unbußfertige, Selbstmörder und Ungetaufte)³⁵². Von der Synode zu Toledo wurde 694 verboten, Seelenmessen für Lebendige zu halten. Auch kamen schon frühzeitig Votivmessen vor zur Abwehr von Übeln und Erflehung besonderer Wohltaten³⁵³, desgleichen Messen zu Ehren der Hei-

³⁴⁶ Vita Serg. I. im Liber pontificalis.

³⁴⁷ Conc. Trull. 692, can. 69; Tolet. IV. (633), can. 18; Brac. 563, can. 13. Vgl. auch Conc. Turon. 567, can. 4; Greg. Tur., Hist. Franc. 9, 3.

³⁴⁸ Konzil von Auxerre 578, can. 36 46. Das Conc. Trull. can. 101 schrieb vor, man solle zur Kommunion hintreten die Hände in Kreuzesform legend und das gesegnete Brot in die Hand empfangen, nicht in goldene Gefäße usf., da eine leblose Materie nicht besser sei als Gottes Ebenbild.

³⁴⁹ Über das Wunder des Papstes Agapet vgl. Greg. M., Dial. 3, 3. Die Synode von Rouen, die befahl (can. 2), die Hostie in den Mund zu geben mit den Worten: „Corpus Domini et sanguis prosit tibi in remissionem peccatorum et vitam aeternam“ gehört eher der karolingischen Zeit an (Hefele, Konziliengesch. III² 96 f.). Andere Formeln: „Corpus Domini (N. I. Chr.) custodiat (conservet) animam tuam.“ So zur Zeit Gregors d. Gr. (Ioann. Diac., Vita Greg. 2, 41). Zur Zeit Alkuins (Alcuin., De offic. sabb. s. Pasch. 259) hieß es: „Corpus D. N. I. Chr. custodiat te (später animam tuam) in vitam aeternam.“ Vgl. Funk, Der Kommunionritus: Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. I, Paderborn 1897, 293 ff.

³⁵⁰ Die übrig bleibenden Teile des Konsekrierten wurden in Konstantinopel und andern Orten des Orients (Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 36. Niceph. Call., Hist. eccles. 17, 25) sowie Galliens (Konzil von Macon 585, can. 6) unschuldigen Kindern gereicht, größtenteils aber im Pastophorion (θλάμιος, sacarium) aufbewahrt. Vgl. Conc. Turon. 567, can. 3.

³⁵¹ Über die Missa pro defunctis in Lit. Clem. vgl. Const. apost. 8, 30 42. Chrysost., In Act. hom. 21, n. 4 (Migne, Patr. gr. 60, 169 f.). August., Conf. 9, 12; Enchir. ad Laur. c. 110; De cura pro mortuis gerenda c. 1. Isid., De eccles. officiis 1, 48. Fulgent. Ferrand. (533) Ep., bei Mai, Nova Coll. III, 2, 183. Greg. M., Dial. 4, 58. Conc. Brac. 572, can. 10. Konzil von Valencia 524, can. 4 (Exequien für einen Bischof), von Toledo XVII. (694), can. 5. E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage (oben S. 336 A. 94).

³⁵² Das Opfer für eifrige Pönitenten gestatten die Synoden von Vaison 442, can. 2 und Arles 443 oder 452, can. 12; für Selbstmörder verbieten es die von Orleans 533, can. 15, Auxerre 578, can. 17, Braga 563, can. 19 (vgl. ebd. can. 17 über Katechumenen).

³⁵³ Missae votivae in Sacram. Gelas. pro sterilitate, ad petendam pluviam, im Orient bei Erdbeben und andern Unglücksfällen. Vgl. Sozom., Hist. eccles. 6. 2 und August., De civ. Dei 22, 8, 7.

ligen mit besondern Gebeten und Lektionen, wobei letztere in einzelnen Gegenden aus den Martyrerakten entnommen wurden. Die Präsanctifikationsmesse³⁵⁴, wie sie in der griechischen Kirche in der Fastenzeit mit Ausnahme weniger Festtage, in der lateinischen nur am Karfreitag stattfand, wurde nur mit der vorher konsekrierten Brotsgestalt gehalten, die aber den Kult der Anbetung erhielt³⁵⁵. Das Opfer selbst sollte regelmäßig in Kirchen gefeiert werden; doch ward in einzelnen Fällen gestattet, es in Privatoratorien oder an andern Orten zu halten. An bestimmten hohen Festtagen sollte aber in Oratorien nicht zelebriert werden, damit der gemeinsame Gottesdienst keinen Eintrag erleide.

B. Das Kirchenjahr.

Durch die Verbreitung des Mönchtums kam das tägliche Stundengebet (Brevier) immer mehr in Übung, und mehrere Konzilien befaßten sich mit dessen Regelung. Eine beständige Psalmodie wurde im Anfange des 6. Jahrhunderts im Kloster von St. Moritz im Wallis eingeführt und von da auch in andere Klöster verbreitet³⁵⁶. Die Sonntagsfeier bildete stets einen Gegenstand der Sorge für die Kirche, und verschiedene Synoden erließen Bestimmungen darüber, besonders in Bezug auf die Sonntagsruhe³⁵⁷.

Was die kirchliche Festfeier betrifft, so ging in den Ländern des gallikanischen Ritus jetzt dem Weihnachtsfest als Vorbereitung der Advent voraus, ursprünglich mit fünf Sonntagen vor Weihnachten (25. Dezember). Nach der Analogie der Osterzeit wurde auch hier ein vorbereitendes Fasten eingeführt, das in Gallien 462 Erzbischof Perpetuus von Tours anordnete und 581 die Synode von Macon (can. 9) näher regelte. So bildete sich das Kirchenjahr mit zwei großen Festzyklen: dem Weihnachtszyklus mit dem vorbereitenden Advent vor Weihnachten und den nachfolgenden Festtagen, und dem Osterzyklus mit der Quadragesima und der folgenden Osterzeit, die mit Pfingsten ihren Abschluß fand. Am vierzigsten Tage nach Ostern wurde Christi Himmelfahrt gefeiert. Drei Tage vor Christi Himmelfahrt wurden in den Kirchen Galliens Bittgänge mit Fasten und öffentlichen Gebeten (Rogationes) gehalten, was zuerst um 469 Bischof Mamertus von Vienne einführte und spätere Synodalbeschlüsse bestätigten. In ähnlicher Weise wurden in Rom durch große Unglücksfälle veranlaßte Litaneien (Prozessionen) gehalten, die wahrscheinlich Gregor d. Gr. 590 einführte; seit seiner Zeit fand regelmäßig jedes

³⁵⁴ Conc. Trull. can. 52.

³⁵⁵ Die Anbetung der προηγιασμένα bezeugt Chron. Paschale, s. Alex. in Heracl. Aug. an. IV (Migne, Patr. gr. 92, 989).

³⁵⁶ Synode von Agaunum bei Hefele a. a. O. II² 667 ff. Vgl. die Synoden zu Narbonne von 589, can. 2; die vierte zu Toledo von 633, can. 15; Synode von Merida 662, can. 2.

³⁵⁷ Conc. Carthag. 401, can. 5; Matiscon. 585, can. 1; Tarracon. 516, can. 4; Aurel. III. (538), can. 28, mit Tadel von mehrfachen abergläubischen Gebräuchen.

Jahr in Rom die große Prozession (Letania maior) am Markustag (25. April) statt ³⁵⁸.

Zu diesen Festen kamen weitere Feste des Herrn und der Gottesmutter:

- 1) Das Fest der Darstellung Christi im Tempel oder Begegnung mit Simeon am 2. Februar, ursprünglich wohl in Jerusalem aufgekommen, im Orient seit Justinian allgemein gefeiert; möglicherweise kam es damals auch nach Rom, doch haben wir darüber keine bestimmte Nachricht. Im Sacramentarium Gelasianum erscheint es als Fest der „Reinigung Mariä“ ³⁵⁹; die Kerzenprozession wurde in Jerusalem schon unter Kaiser Marcian († 457) gehalten ³⁶⁰.
- 2) Das Fest Mariä Verkündigung (Evangelismus), wahrscheinlich in Kleinasien entstanden, seit dem 6. Jahrhundert am 25. März im Orient und Okzident gefeiert, in Spanien seit 656 am 18. Dezember ³⁶¹.
- 3) Das Fest der Verklärung des Herrn, seit dem 5. bis 7. Jahrhundert im Orient begangen, am 6. August.
- 4) Das selige Hinscheiden oder die Himmelfahrt Mariä am 15. August, wahrscheinlich zuerst in Jerusalem gefeiert, von wo aus es sich im Orient und im Abendlande verbreitete; von Modestus in Jerusalem u. a. durch Reden verherrlicht ³⁶².
- 5) Das Fest der Geburt Mariä am 8. September, das sich im 7. Jahrhundert vorfindet. In Rom bestanden so die vier Marienfeste (Darstellung Jesu im Tempel, Verkündigung, Himmelfahrt, Geburt) Ende des 7. Jahrhunderts, da Papst Sergius (687—701) an diesen Tagen eine Prozession von St. Hadrian nach S. Maria Maggiore, wo der feierliche Gottesdienst stattfand, anordnete. Zahlreich waren dann die Feste der Martyrer und anderer Heiligen. Jede Kirche hatte bei den Lateinern wie bei den Griechen ihre eigenen Heiligenfeste, und die Festfeier zu Ehren der berühmten Martyrer verbreitete sich immer mehr in alle Teile der Kirche. Dazu kamen Feste zu Ehren des Erzengels Michael ³⁶³ und anderer Engel, des hl. Johannes des Täuflers (24. Juni und 29. August), sowie zu Ehren des Kreuzes Christi.

Die Feste zu Ehren des Kreuzes des Herrn erinnerten an die Kreuzauffindung und an die Wiederverbringung der Kreuzreliquie nach Jerusalem. Im Jahre 615 eroberten die Perser Jerusalem, nahmen den Patriarchen Zacharias und zugleich das heilige Kreuz mit sich fort. Die heilige Lanze

³⁵⁸ Greg. Tur., Hist. Franc, 2, 34. Sidon. Apollin. (482), Ep. 5, 14; Ep. 8, 1. Conc. Aurel. I. (511), can. 27 28; Lugd. II. (567), can. 6.

³⁵⁹ Über das Fest Purificatio B. M. (griechisch ὑπαπάντη) vgl. Georg Hamart., Chron. I. 4, c. 216 217. Reden des Theodot von Ankyra (Migne, Patr. gr. 77, 1390 f.), des Leontius von Neapolis (ebd. 93, 1565), von Modestus, Sophronius und Hesychius von Jerusalem (ebd. 86, 3275; 82, 3287; 93, 1468 f.).

³⁶⁰ S. die Notiz aus Leo Allat. in den Vorbemerkungen zu einer angeblichen Homilie des Cyrill von Jerusalem bei Migne a. a. O. 33, 1186.

³⁶¹ Über das Fest Annuntiatio B. V. vgl. Chron. Alex. (ebd. 92, 488); dasselbe nennt den 25. März als den Tag der Feier nach alter Überlieferung, ebenso das dem Hieronymus zugeschriebene Martyrologium. Vgl. Conc. Trull. can. 52. Tolet. X. (656), can. 1 verlegte es, da es häufig in die Fasten- und Osterzeit fiel, auf den 18. Dezember, acht Tage vor Weihnachten. Predigten auf das Fest von Basilius von Seleukien, Antipater von Bostra (ebd. 85, 426 f. 1175 f.), Proklus (ebd. 65, 794) u. a.

³⁶² Über das Fest Assumptio (griechisch κοίμησις τῆς θεοτόκου) vgl. Modest. bei Phot., Biblioth. cod. 275.

³⁶³ Lübeck, Zur ältesten Verehrung des hl. Michael in Konstantinopel: Histor. Jahrbuch 1905, 773 ff. In Rom ist das älteste Michaelsfest dasjenige der Dedicatio der ihm zu Ehren an der via Salaria vor Rom erbauten Basilika.

und der heilige Schwamm, die der Patrizier Niketas um schweres Geld von einem persischen Soldaten erkaufte, kamen nach Byzanz. Erst 628 erlangte Heraklius von König Siroes nebst der Befreiung des Patriarchen und der gefangenen Christen die Zurückgabe des heiligen Kreuzes, das nach Konstantinopel und von da 629 durch den Kaiser feierlich nach Jerusalem zurückgebracht wurde. Zum Andenken daran ward jährlich das Fest der Erhöhung des Kreuzes am 14. September begangen, an dem schon früher die *Dedicatio* der von Konstantin d. Gr. auf Golgatha erbauten Heiligtümer stattgefunden hatte. Am 3. Mai beging man seit dem 7. Jahrhundert das Fest der Kreuzauffindung.

Die Verehrung der Jungfrau Maria wurde immer mehr verbreitet, besonders im Anschluß an die Definition ihrer Gottesmatterschaft auf dem Konzil von Ephesus. Je mehr ihr inniges Verhältnis zu dem Gottmenschen, ihre Stellung in dem Erlösungswerke, ihre Bedeutung als zweite Eva hervortrat, desto größeren Aufschwung nahm ihre Verehrung und Anrufung³⁶⁴. Wie ihre eigenen Feste, so erhielt Maria auch ihre Kirchen. Ihr war die Kirche in Ephesus geweiht, wo das dritte allgemeine Konzil stattfand. In Rom erhielt die von Papst Liberius erbaute Kirche (*Basilica Liberiana*) unter Sixtus III. ihren Namen und ward die berühmteste der römischen Marienkirchen (*Maria Maggiore*)³⁶⁵. Konstantinopel galt vorzugsweise als ihre Stadt; *Pulcheria* erbaute die herrliche Marienkirche in den Blachernen; hierher kam die unter Kaiser Leo I. von zwei Brüdern aus Palästina mitgebrachte berühmte Reliquie, das Schulterkleid der heiligen Jungfrau. Kaiser, Kaiserinnen und Private gründeten neue Muttergotteskirchen in Byzanz: die Kirche Marias an der Quelle, auf dem Platze der Kupferschmiede u. a. Bei einem Erdbeben unter Justinian I. stürzte eine davon, *Petala* genannt, ein; eine andere ließ 693 der wilde Justinian II. zur Vergrößerung seines Palastes niederreißen. Zahlreich waren die Muttergotteskirchen in Antiochien und Jerusalem³⁶⁶. Um 540 errichtete Bischof Injuriosus von Tours eine solche, um 691 die Langobardenkönigin Rodelinde in Pavia. Auch in Afrika war die Verehrung der Gottesmutter sehr verbreitet³⁶⁷.

³⁶⁴ Außer den oben (S. 517 A. 497) angeführten Stellen vgl. Nilus, Ep. I. 1, n. 266. Basil. Seleuc., Or. 3, n. 4 fin. (Migne a. a. O. 85, 61); Or. 6, n. 5 (ebd. S. 441.). Ioan. Damasc., Or. de Nativ. Deip. n. 6 13 (ebh. 96, 664 669). Petrus I. Alex., De temp. Pasch. celebr. n. 7 (ebd. 18, 517). Theodoret, In Ps. 83, n. 12 (ebd. 80, 1252).

³⁶⁵ In Rom findet sich aus dem christlichen Altertum außer *Maria maior*, wo Papst Hilarus 465 eine Synode hielt, *S. Maria antiqua*, die im Jahre 1900 aufgefunden wurde. Vgl. u. a. Grisar, *Scoperta di S. Maria ant. al Foro Romano: Civiltà cattol.* ser. 18 I (1901) 228 ff. 727 ff.

³⁶⁶ Über Konstantinopel s. Niceph. Call., *Hist. eccles.* 8, 26. Theodoret, *Hist. eccles.* 5, 36. Socr., *Hist. eccles.* 7, 41 42. Sozom., *Hist. eccles.* 9, 13. Theodor. Lect., *Hist. eccles.*, ed. Migne S. 168. Theophan., *Chronogr.*, Bonner Ausg. S. 169 553. Niceph. Call. a. a. O. 14, 2; 15, 14; 17 13. Procop., *De aedif.* 5, 6. Evagr. Schol., *Hist. eccles.* 5, 21; 6, 8. Iust., Nov. 3, c. 1.

³⁶⁷ Delattre, *Le culte de la sainte Vierge en Afrique d'après les monuments archéologiques*, Brügge 1907.

Wie die Martyrerfeste seit alter Zeit gefeiert wurden, so begann man in dieser Epoche auch die Todestage berühmter Aszeten und Bischöfe, die sich durch ihre Heiligkeit ausgezeichnet hatten (Konfessoren), jährlich zu begehen. Papst Gelasius gestattete unter gewissen Bedingungen dem Bischof Herkulentius von Potenza, eine Kirche zu Ehren des Erzengels Michael und des Konfessors Markus (oder Martinus) einzuweihen³⁶⁸. Unter den Konfessoren im Abendlande war der heilige Bischof Martin von Tours († 401) besonders verehrt, über dessen Grab von seinem ersten Nachfolger eine Kapelle, von dem dritten, Perpetuus, eine größere Kirche erbaut wurde³⁶⁹. Ihm ward in Rom durch Papst Symmachus († 514) eine Basilika geweiht. In Rom genoß Papst Silvester I. eine besondere Verehrung. Im Orient war Cyrillus von Alexandrien nach Photius³⁷⁰ der erste, der sich mit Reliquien von Heiligen, die keine Martyrer waren, begnügte, indem er die Ruhestätte eines eben verstorbenen berühmten Aszeten zur Kirche einweihte, ohne Martyrerreliquien beizufügen. Athanasius und Basilius wie auch andere wurden schon bald nach ihrem Tode von Gregor von Nazianz als Heilige in Reden gefeiert³⁷¹.

Das Kirchenjahr war teils nach der Entwicklung des göttlichen Heilsplanes, teils nach den Taten seiner Heiligen gegliedert. Bei den einzelnen Festen des Herrn nahm man Rücksicht auf die Jahreszeiten, und auf das ganze Jahr wurden die biblischen Lektionen so verteilt, daß in dessen Lauf alle Bücher des Alten und Neuen Testaments zur Verlesung kamen. Bei den Griechen teilte man das Kirchenjahr nach der Lesung der vier Evangelien in vier Teile; es ward anfangs wohl mit dem Osterfeste, dann mit der vierzigstägigen Fastenzeit oder mit Epiphanie, zuletzt mit dem jüdischen Kalender im September begonnen³⁷². In Rom hatte man eine Vierteilung rücksichtlich des Fastens — die „Quattuor Tempora“, die im ersten (März), vierten (Juni), siebten (September) und zehnten (Dezember) Monat gehalten wurden. Sie waren mit Fasten am Mittwoch, Freitag und Samstag verknüpft³⁷³. Oft hatten die einzelnen Wochen des Jahres ihre besondere Benennung entweder nach ihrer Bedeutung oder nach dem Sonntag, mit dem sie begannen, oder auch nach den Bibellectionen, die in ihnen gelesen wurden. Die Wochentage nannte man „Feriae“, weil den Christen alle Tage Sabbate sein sollten, an denen

³⁶⁸ Gelas., Ep. 24, c. 4 25; Ep. 25 35, ed. Thiel S. 364 375 f. 391 f. 449.

³⁶⁹ Über Martin von Tours als Heiligen (der Titel sanctus, sancta — früher dominus, domina — kam im 4. Jahrhundert auf) s. Greg. Tur., Hist. Franc. 2, 14; 10, 3. Die „receptio Domini Martini“ ward am 11. November in der Synode von Tours 461 gefeiert. Vgl. auch Conc. Turon. 567, can. 18.

³⁷⁰ Phot., Amphil. q. 115, ed. Athen. 1858, S. 187 περί ἐνθρονισμού.

³⁷¹ Greg. Naz., Or. 21 43.

³⁷² Mit dem 1. September beginnt das Menologium des Basilius (Migne, Patr. gr. 117, 21 f.) u. a.

³⁷³ Leo M., Serm. 19, c. 2; vgl. Serm. 12 f. 78 f. 86 f. Gelas., Ep. 14, c. 11, ed. Thiel S. 368 f. Pelag. I., Fragm. 17 f. 25 f. L. Fischer, Die kirchlichen Quatember (Veröff. aus dem kirchenhist. Seminar München, 4. Reihe, 3), München 1914. K. Holl, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche: Sitz.-Ber. der preuß. Akad. d. Wiss. Berlín 1924 (jetzt auch in „Gesammelte Aufsätze“ II [1928]).

heidnische Lustbarkeiten unterbleiben, dagegen Werke der Gottes- und der Nächstenliebe geübt werden sollten. Die besondern Festzeiten sollten die Gläubigen erinnern, den Staub, den die Berührung mit der Welt an ihnen ansetzt, abzuwischen, sich im Geiste zu erneuern und zu standhafter Erfüllung ihrer Vorsätze zu begeistern, damit von da an wieder jeder Tag Gott geweiht und ihr Leben ihrem Glauben entsprechend werde ³⁷⁴.

C. Besondere kirchliche Gebräuche.

Außer den eigentlichen liturgischen Verrichtungen finden wir verschiedene Weihungen und Segnungen, die teils selbständig, teils in Verbindung mit den Sakramenten vorkamen. Man segnete Brot, Öl, Salz, besonders das Wasser (Weihwasser), das man zur Abwehr dämonischer Einflüsse sowie zur Bewahrung vor Unfällen unter Anrufung Gottes gebrauchte. Das Kreuzzeichen ward bei den verschiedensten Anlässen im öffentlichen wie im Privatleben angewendet zur steten Erinnerung an den Erlöser und zur Anrufung seines Schutzes. Überhaupt waren symbolische Handlungen überaus häufig. Bei vielen kirchlichen Riten ward die Räucherung (Thurifikation, Inzensieren) angewendet, wie beim feierlichen Gottesdienste. Das Waschen der Hände mit der Bitte, Gott möge ein reines Herz schaffen, war im Orient und im Okzident in Gebrauch; die Fußwaschung ward am Gründonnerstag vorgenommen, doch keineswegs in allen Kirchen ³⁷⁵. Vielfach wurden auch Früchte, besonders Erstlingsfrüchte, gesegnet, zumal wenn sie Oblationen waren; auch Segnungen für Häuser, Schiffe usw. fanden statt. So sollte die äußere Natur in den Bereich der Gnade hineingezogen, der gute Gebrauch der irdischen Dinge gefördert und die Abhängigkeit von Gottes Vorsehung ausgesprochen werden.

Besonders feierlich war die Einweihung der Kirchen, die wir schon gleich nach der diokletianischen Verfolgung bezeugt finden. Oft versammelten sich dabei viele Bischöfe, weshalb sich auch Synoden daran knüpften. Ursprünglich bestand die Feier bloß in der erstmaligen, besonders feierlichen und unter Teilnahme auswärtiger Bischöfe vollzogenen Darbringung des Meßopfers mit entsprechenden Lesungen und Gebeten, die sich auf die Weihe bezogen. In Rom behielt die Feier in dieser Periode diese Gestalt, während in den Ländern des gallikanischen Ritus und im Orient besondere Riten, wie die Konsekration des Gebäudes durch Gebete, die Weihe des Altars mit Chrysam oder dazu gesegnetem Wasser, vorausgingen ³⁷⁶. Dann fand, wenn bei der Weihe im Altar Reliquien eingeschlossen wurden, was immer häufiger seit dem 4. Jahrhundert geschah, vorher eine feierliche

³⁷⁴ Leo M., Sermon. 42, c. 1.

³⁷⁵ Die Fußwaschung (lotio pedum, pedilavium) war nach Conc. Tolet. XVII. (694), can. 3 an mehreren Orten Spaniens abgeschafft, wurde aber damals neu eingeschärft. Für Afrika bezeugt den Gebrauch derselben August., Ep. 18 ad Ian., für Mailand Ambros., De myst. c. 9, n. 32.

³⁷⁶ Über die dedicatio ecclesiae vgl. Euseb., Hist. eccles. 10, 3 4; Vita Const. 4, 45. Sozom., Hist. eccles. 2, 26. Socr., Hist. eccles. 1, 28. Theodoret, Hist. eccles. 1, 31. Synes., Ep. 67. August., Ep. 269 ad Nob. Gaudent. Brix., Sermon. 17 de dedic. basil. 40 mart. Conc. Agath. can. 14; Epäon. 517, can. 26. Die Formularien im Sacram. Gelasianum und im Sacram. Gregorianum. Gegen die Anklage, in einer noch nicht eingeweihten Kirche Gottesdienst gehalten zu haben, hatte sich Athanasius zu verteidigen (Apol. ad Const. n. 14 f.).

Prozession zur Übertragung der Reliquien in die neue Kirche unter Gesängen und Gebeten statt. Auch sonst kamen feierliche Umzüge mit Reliquien vor als Dank- und Triumphzüge (Osanna) wie auch als Bittprozessionen. Abgesehen von Prozessionen an einzelnen kirchlichen Festen (Karwoche in Jerusalem, Stationstage in Rom), von Leichen- und Hochzeitszügen, von der Palmen- und Kerzenprozession, fanden bei der Bischofsweihe und bei sonstigen Anlässen derartige Umzüge statt mit Kreuzen, brennenden Kerzen, oft auch mit Bildern und Reliquien, unter Gebeten und entsprechenden Gesängen. Ähnliches zeigte sich bei den großen Wallfahrten, die häufig an die heiligen Stätten Palästinas³⁷⁷, an die Gräber der Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom³⁷⁸, an das Grab des hl. Martin von Tours, an berühmte Heiligtümer der Gottesmutter unternommen wurden. Die Lehrer der Kirche forderten dabei reine Absichten, erbauliches Betragen, Vermeiden alles Sündhaften und Abergläubischen. Die Religion gab bei diesen Gelegenheiten den Christen auch vielfachen Anlaß zu erlaubter Freude und Erholung³⁷⁹.

D. Die liturgische Kleidung.

Eine eigentliche liturgische Kleidung entwickelte sich erst seit dem 6. Jahrhundert, als beim Wechsel der Form der Gewandstücke für das gewöhnliche bürgerliche Leben der Klerus, vor allem die höheren Kleriker, für die Feier der Liturgie die bisherige Festtracht, die von allen besseren Ständen bis dahin gebraucht worden war, beibehielten. Wie wir aus den bildlichen Darstellungen von Bischöfen, Priestern und Diakonen des 5. und 6. Jahrhunderts ansehen, bestand die Kleidung beim Gottesdienst damals bei Bischöfen und Priestern aus der oberen, weißen Tunika (die jetzige Albe) und der Planeta (Kasel). Die Bischöfe tragen außerdem über der Planeta das Pallium, einen schmalen Streifen aus weißem Stoff, mit einem Kreuz an beiden Enden. Das Pallium wurde jedoch frühzeitig im Abendlande eine besondere Auszeichnung des römischen Bischofs und der Metropolen. Die Diakonen tragen über der Tunika die weite Dalmatika. Später hatten die Priester und Diakonen das Orarium (Stola), das sie jedoch in verschiedener Weise trugen. Eine genaue Angabe über die liturgische Klei-

³⁷⁷ Von Wallfahrten nach Jerusalem handeln Euseb., Hist. eccles. 6, 8 9; Chron. a. 228. Hieron., De vir. ill. c. 62 (Alexander von Hierapolis). Greg. Nyss., De euntibus in Hier. ep. 2 3 (Migne, Patr. gr. 46, 1009 f.). Sulpic. Sever., Chron. 2, 33. Hieron., Ep. 49 58; Epitaph. Paulae. Euseb., Vita Const. 4, 62; De locis hebr. Paulin. Nolan., Ep. 11 36. Hierher gehört auch der Bericht der Ätheria (aus dem 4. Jahrhundert), neu herausgeg. von Geyer, Itinera Hierosolymitana, Wien 1898. Berühmt ist ferner der Bericht des Pilgers von Bordeaux um 333, neu herausgeg. von Geyer a. a. O.

³⁷⁸ Nach Rom zu den Gräbern der Apostel wallfahrteten Fürsten, Bischöfe, Äbte und Gläubige; vgl. Isid. Pel., Ep. l. 2, n. 5. Chrysostomus (In Rom. hom. 32, n. 2 f.; vgl. In Eph. hom. 8, n. 1, bei Migne, Patr. gr. 60, 678 f.; 62, 27) sprach seine Sehnsucht nach ihnen aus. Für den Gebrauch der Pilger entstanden die wichtigen Itinerare zu den Gräbern der römischen Märtyrer (De Rossi, Roma sotterr. I 112 ff.).

³⁷⁹ August., De Sanct. serm. 3; De verb. Ap. serm. 1; De civ. Dei 22, 8. Chrysost., In 2 Cor. hom. 30, n. 1; In Philem. hom. 1, n. 2; Ad. pop. Antioch. hom. 3, n. 2 (Migne a. a. O. 61, 606; 62, 707; 69, 49), auch gegen die Überschätzung der Wallfahrten. J. Marx, Die Wallfahrten in der katholischen Kirche, Trier 1842. Zettinger, Die Berichte über Rompilger (oben S. 529 A. 544).

ung des Papstes bietet der erste römische Ordo³⁸⁰ aus dem 7. bis 8. Jahrhundert. Zur Feier der Eucharistie wird der Papst mit folgenden Gewändern bekleidet: 1) Linea, die Tunika; 2) Cingulum, zum Gürtlen der Tunika; 3) Angolagium (anabolagium), der Amikt, der um Hals und Schultern gelegt wurde; 4) Dalmatica linea, eine kürzere Dalmatik; 5) Dalmatica maior; 6) Planeta; 7) Pallium. Das ist die bischöfliche liturgische Kleidung, wie sie sich, mit Ausnahme der besondern Auszeichnung des Palliums, im Abendlande gebildet hatte und Verbreitung fand. Für Priester blieben Tunika und Planeta, mit dem Orarium, für Diakonen Tunika und Dalmatika mit der diakonalen Stola die Kleidung für die liturgischen Funktionen. Später kam noch der Manipel hinzu.

Im Orient zeigt die liturgische Gewandung gegen Ausgang unserer Periode eine ähnliche Ausbildung. Wir finden dort die Tunika (σχιδάριον) mit den später erscheinenden Epimanikien (Stulpen über den Ärmeln der Tunika), das Cingulum (ζωνάριον) bei den Bischöfen und Priestern, die Planeta (φελόνιον), den der Dalmatik verwandten Sakkos, das dem Manipel entsprechende Epigonation und das dem Pallium entsprechende Omophorion, das von allen Bischöfen getragen wurde. Andere besondere Auszeichnungen, wie Mitra und die entsprechende Kopfbedeckung im Osten, Hirtenstab, Brustkreuz (Panagion) u. dgl. sind späteren Ursprungs.

15. Die Buße und die letzte Ölung.

Während im Orient nach dem 4. Jahrhundert die öffentliche Buße allmählich verschwand³⁸¹, blieb sie im Abendlande noch längere Zeit hindurch bestehen, und mehrere Synoden beschäftigten sich mit der Regelung der Bußdisziplin. Daneben wurde die Leitung der Buße auch für solche Sünden, die nicht zu den „peccata ad mortem“ gerechnet wurden, immer mehr ebenfalls von den Priestern übernommen. Die Klosterdisziplin war hierin nicht ohne Einfluß. Allein diese Leitung der Privatbuße, wobei auch der Bischof oder der Priester mit dem Büßer betete, hatte wohl noch keinen sakramentalen Charakter. Die eigentliche sakramentale Kirchenbuße, bei der in der Regel immer noch der Bischof nach vollzogenen Bußwerken die Rekonziliation gab, blieb die öffentliche Buße. In Spanien erneuerte 589 das dritte Konzil von Toledo das alte Gesetz über die öffentliche Buße, befahl die gänzliche Ausschließung der rückfälligen Pönitenten und verlangte, daß den zur Buße sich meldenden Männern die Haare abgeschnitten werden, die Frauen andere Kleider anlegen sollten³⁸². Frühzeitig sandten die abendländischen Bischöfe Sünder, die sich besonders schwer vergangen hatten,

³⁸⁰ Migne, Patr. lat. 78, 940, c. 6—7.

³⁸¹ In den von Konstantinopel abhängigen Teilen der orientalischen Kirche änderte sich wohl rascher die Bußdisziplin, während eine, wenn auch modifizierte Form der öffentlichen Buße in andern Gebieten des Orients weiter bestand. Vgl. H. Koch, Zur Gesch. der Bußdisziplin: Histor. Jahrb. 1900, 58 ff.

³⁸² Conc. Tolet. 589, can. 11 12. Vgl. Conc. Agath. 506, can. 15; Barc. 540, can. 6. Für Verheiratete ward zur Übernahme der Buße die Zustimmung des andern Gatten gefordert (Conc. Arel. II., can. 22), da der Gebrauch der Ehe für die Pönitenten verboten war (Ambros., De poenit. 2, 10).

an den Römischen Stuhl. Bei Beginn der öffentlichen Buße erhielten die Büsser die Handauflegung des Bischofs und ein Bußkleid, unter entsprechenden Gebeten³⁸³. So geschah es auch in Rom, wo diese Zeremonie später „in capite ieiunii“ (Aschermittwoch) vor sich ging³⁸⁴. Die Rekonziliation fand in Rom und andern Kirchen am Gründonnerstag statt. Erst nach dem 6. Jahrhundert setzte eine weitere Entwicklung ein, indem auch Priester als ordentliche Verwalter der Bußdisziplin mit Erteilung der Rekonziliation erscheinen und für eine Reihe von Fällen schwerer Sünden in den Pönitentialbüchern Anweisungen für die Art und die Dauer der Buße gegeben wurden³⁸⁵. Die Übergänge zwischen der altchristlichen sakramentalen Bußdisziplin und der aus der Privatbuße entwickelten späteren Form des Bußsakramentes sind noch nicht genügend klargelegt.

Für Kleriker bestand eine leichtere Zensur in der Versetzung eines Geistlichen in die Fremdgemeinschaft, wodurch er den fremden Geistlichen gleichgestellt war, die kein Zeugnis von ihrem Bischof aufzeigen konnten; ein solcher behielt seinen Rang und seinen Anteil am Kircheneinkommen, durfte aber kein kirchliches Amt ausüben. Die verbrecherischen Geistlichen wurden abgesetzt und zur Buße verurteilt³⁸⁶. Solche Geistliche mußten lebenslanglich in der Laienkommunion bleiben, konnten nie wieder ein Amt antreten noch eine höhere Weihe empfangen. So hielt es man unter Gregor I.

Die öffentliche Buße hatte auch noch andere bedeutende Nachteile, wie Ausschluß vom bürgerlichen Verkehr, von Staats- und Militärämtern³⁸⁷. Jene, die mit Abbrechung der begonnenen Buße zu der früheren Sünde zurückkehrten, traf immerwährende Ausschließung. Doch ward in Spanien schon 646 verordnet, solche Abtrünnige sollten auch wider ihren Willen, nötigenfalls mit Anrufung des weltlichen Armes, zur Fortsetzung der Buße in einem Kloster gezwungen werden.

³⁸³ Konzil von Agde 506, can. 15.

³⁸⁴ Sacram. Gelasianum I, 16: „Ordo agentibus publicam poenitentiam“. Vgl. Duchesne, *Origines du culte chrétien*⁵ 444 ff.

³⁸⁵ Die ältesten eigentlichen Bußbücher im Abendlande sind in Irland und England entstanden, dort unter dem Einfluß der besondern Disziplin der irischen Mönchskirche, hier besonders durch den Erzbischof Theodor von Canterbury († 690). Von England kamen sie durch die angelsächsischen Missionare in das Frankenreich. Im Orient entstanden ähnliche Sammlungen von Bußkanones älterer Bischöfe und Synoden, wie z. B. das Syntagma des Johannes Scholastikus († 577).

³⁸⁶ Conc. Araus. I. (441), can. 4 erklärt, Klerikern, welche die Buße verlangen, sei sie nicht zu verweigern. Conc. Tolet. XIII. (683), can. 10 läßt es zu, daß Bischöfe und Priester, ohne sich eines Kapitalverbrechens schuldig zu bekennen, in einer Krankheit in den Stand der Buße eintreten und nach erlangter Genesung und gehöriger Rekonziliation ihr Amt fortführen. Absetzung und lebenslängliche oder auch dreijährige Buße ward für bestimmte Verbrechen im Conc. Tolet. IV. (633), can. 29 45 46 festgesetzt. Greg. M., Ep. I. 5, n. 3 4 (ed. Maur. II 729). Weiteres bei Kober, *Der Kirchenbann*, Tübingen 1857; *Die Suspension der Kirchendiener*, ebd. 1862.

³⁸⁷ Conc. Arel. II., can. 49; Araus. I., can. 11; Brac. 563, can. 15. S. oben S. 521.

Hier wie anderwärts kamen Verbannung und Einsperrung als Buß- und Strafmittel vor; sie wurden aber meistens vom Büßer freiwillig übernommen. Der Eifer erkaltete jedoch mehr und mehr; daher wurden die Bußen häufig abgekürzt oder auch die strengen Bußübungen in andere fromme Werke (Almosen, Fasten, Gebet) verwandelt³⁸⁸. Nach dem Pönitentialbuch des Theodor von Canterbury ward den Büßenden gewöhnlich schon nach einem Jahre oder nach sechs Monaten die Kommunion erteilt. In England scheint die öffentliche Buße in der altchristlichen Form keinen Eingang gefunden zu haben.

Bei der geheimen Beicht, sei es bei Kapitalsünden zur Übernahme der öffentlichen Buße, sei es zur Leitung der Privatbuße, ward strenge darauf gesehen, daß das Geheimnis bewahrt werde (Beichtsiegel)³⁸⁹. Das Bekenntnis nahmen Bischöfe und Priester ab, bald auch zu Priestern geweihte Mönche, denen aber anfangs hierin noch Beschränkungen auferlegt waren; später waren diese im Orient fast ausschließlich mit dem Beichthören betraut. Die Auffassung von dem besondern Geiste, der in den Mönchen wirkte und sich in ihrer Ascese äußerte, erhielt im Orient eine große Bedeutung im Bußwesen. Solche, die jenes Geistes teilhaftig waren, erschienen als die besonders geeigneten, charismatischen Leiter der Buße für die Gläubigen. Daher kam es, daß auch Laienmönche sich an der Leitung der Buße für die Gläubigen beteiligten. Gegen das Ende dieser Periode hatten die Fürsten und Großen schon eigene Beichtväter, wie z. B. der fränkische König Theoderich (Dietrich) um 480 den Abt Ansbert³⁹⁰. Bei den Griechen hießen die Priester, die das Bekenntnis entgegennahmen und die Buße leiteten, „geistliche Väter“³⁹¹; ihnen ward besonders eingeschärft, die Sünder mit Klugheit und Berücksichtigung ihrer besondern Seelenzustände als gute Ärzte zu behandeln³⁹².

Die letzte Ölung ist im Gregorianischen Sakramentar nach ihrem Ritus beschrieben. Büßer erhielten sie nur, wenn sie bereits mit der Kirche ausgesöhnt waren. Im Abendlande ward dazu ein vom Bischof besonders geweihtes Öl gebraucht; im Orient weihten es, namentlich gegen Ende des 7. Jahrhunderts, auch Priester, deren mehrere sie spendeten. Man betrachtete sie als zur Buße gehörig, gab sie darum unmündigen Kindern und eben Getauften nicht, wohl aber den Schwerkranken. Sie konnte bei neuer Erkrankung wiederholt werden³⁹³. Der

³⁸⁸ Konzil von Vannes 465, can. 3. Conc. Tolet. IV. (633), can. 5; VI. (638), can. 7; VII. (646), can. 1.

³⁸⁹ Paulin., Vita S. Ambros. (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. IX 23 f.). Konzil von Dovin 627, can. 20. Greg. M., Dist. 6, c. 2 de poenit. (Corp. iur. can., ed. Friedberg I 1244).

³⁹⁰ Thomassin, Vetus et nova eccles. discipl. P. I, l. 1, c. 109, n. 7 8.

³⁹¹ Über die πατέρες πνευματικοί vgl. Anastas. Sin., Quaest. et resp. q. 6 (Migne, Patr. gr. 89, 369 f.).
³⁹² Conc. Trull. can. 102.

³⁹³ „Extrema unctio“, seit dem 12. Jahrhundert so genannt, früher „oleum infirmorum“, „unguentum sanctum“, „unctio“, ἄγιον ἔλαιον, εὐχέλαιον. Vgl. Chrysost., De sacerd. 3, 6. Innoc. I., Ep. ad Decent. c. 8. Caesar. Arel., In serm. August.

Gebrauch, die Toten zu salben, kam meist bei den orientalischen Sekten vor.

Im christlich-sittlichen Leben zeigten sich in der Zeit vom 5. bis 7. Jahrhundert manche Schäden. Die Verwüstungen der Völkerwanderung im Abendlande und die dogmatischen Streitigkeiten im Orient übten auf die Sitten der christlichen Völker schlimme Wirkungen aus. Allein trotz des vielfachen sittlichen Verfalls gab es zahlreiche glänzende Beispiele christlicher Tugend und Vollkommenheit. Viele große Heilige, die in vollkommener Weise das Ideal des christlichen Lebens in der Nachfolge des Heilandes verwirklichten, weist auch dieses Zeitalter auf. In der Kirche und in ihren treuen Kindern waren die Keime vorhanden, aus denen besonders im Abendlande eine innere Erneuerung und eine glänzende Entfaltung des christlichen Lebens hervorging.

Rückblick.

Die Geschichte dieser Periode bestätigt vollkommen die Worte des Chrysostomus: „Der Kirche kommt nichts gleich. Nenne mir nicht Mauern und Waffen; denn die Mauern werden mit der Zeit hinfällig, die Kirche aber altert nie; die Mauern werden von den Barbaren zerstört, der Kirche können aber nicht einmal die Dämonen etwas anhaben. Wie viele haben die Kirche bekämpft, und sie gingen zu Grunde! Die Kirche ist über die Himmel hinausgestiegen. Das ist ihre Größe. Sie siegt, wenn sie bekriegt wird, sie wird glänzender, wenn man sie mißhandelt; sie erhält Wunden, aber sie unterliegt ihnen nicht; sie wird von Wogen umspült, sinkt aber nicht unter; sie erleidet Stürme, aber keinen Schiffbruch; sie kämpft und streitet ohne Niederlage. Warum ließ also Gott den Kampf gegen sie zu? Um so ihren Sieg desto glänzender zu zeigen.“ Und weiterhin sagt er: „Nichts ist stärker als die Kirche. Deine Hoffnung, dein Heil, deine Zuflucht ist die Kirche. Sie ist höher als der Himmel und breiter als die Erde. Sie wird nicht alt, sie ist stets jugendkräftig. Daher nennt sie die Schrift einen Berg, um ihre Festigkeit und Dauer zu bezeichnen, nennt sie Jungfrau, um ihre Unversehrtheit auszudrücken, nennt sie Königin wegen ihrer Herrlichkeit und Pracht, Tochter wegen ihrer Gottverwandtschaft, und wegen ihrer zahlreichen Nachkommenschaft die Unfruchtbare, die sieben geboren. Hunderte von Namen — alle zur Bezeichnung ihres Adels. Wie ihr Gebieter viele Namen hat: Vater, Weg, Leben, Licht, Arm, Versöhnung, Grundstein, Türe, Sündenloser, Schatz, Herr, Gott, Sohn, Eingeborener, Gestalt und Bild Gottes, weil kein einzelner Name seine Würde erschöpfend ausdrückt, so hat auch die Kirche viele Namen.“³⁹⁴

265, n. 3; Conc. Araus. 441, can. 13; Mabillon, Acta Ord. S. B. I 559; Kern, De sacramento extremae unctionis, Ratibor 1907.

³⁹⁴ Homilie über die Gefangennahme des Eutropius n. 2 6 (Migne, Patr. gr. 52, 397 f. 402).

In der Tat ist die Kirche eine Weltmacht geworden, ein großes Reich des Herrn, das Hellenen wie Barbaren umschloß, die Nationen zu einer höheren Einheit führte, von ihrem Adel ihnen mittheilte, aber auch die irdischen Reiche überdauerte. Mit geringen irdischen Mitteln, durch schwache menschliche Organe, unter fortwährenden Anfechtungen errang sie ihre Selbständigkeit. Mit geistigen und weltlichen Mitteln konnte sie diese gegen neue Angriffe schirmen und befestigen, immer mehr das Leben der Völker durchdringen. An die Stelle der wenn auch liebenswürdigen, doch in der Form unvollkommenen Einfachheit in ihrem Kultus, in ihrer Lehrentwicklung, in ihrem Wirken trat die glanzvolle Reife und Vollendung der äußern Formen, ohne die frühere anspruchslose Natürlichkeit ganz aus dem christlichen Leben zu verdrängen. Ihr Inneres mußte immer mehr nach außen sich kundgeben, in allen Gestaltungen sich ausdrücken. Die in ihr schlummernden Kräfte wurden geweckt, Päpste und Konzilien wetteiferten im Ausrotten des Bösen und Anpflanzen des Guten. Aus kleinen Anfängen entstanden gewaltige Institutionen, aus dem einfachen Aszetenleben großartige geistliche Orden. Auf die schlichten Worte des Neuen Testaments gründeten sich weitaussehende Ordnungen, literarische Meisterwerke, anziehende Beispiele herrlicher Taten, großartige Anstalten für die Werke der Liebe. Aus den engen Räumen der alten Versammlungsorte wuchsen prachtvolle Gotteshäuser hervor. Das Übernatürliche verklärte immer mehr die natürlichen Verhältnisse, ohne die Naturgesetze in ihrem Laufe zu stören. Die Völker griechischer und römischer Bildung waren am Ende ihrer Aufgabe, jugendlich frische Völker traten in den Vordergrund. An ihnen sollte die Kirche ihre Sendung noch glänzender erfüllen.

Quellen und Literatur.

S. 1. — Einleitung. § 1. Begriff der Kirchengeschichte.

E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilos. 5.—6. Aufl. Leipzig 1908. Ders., Einleitung in die Geschichtswissenschaft. 3. u. 4. Aufl. (Sammlung Göschen). Berlin 1925. — Zurbonsen, Anleitung zum wissenschaftl. Studium der Geschichte. Nebst Materialien. Berlin 1906. — A. Meister, Grundzüge der historischen Methode (Grundriß der Geschichtswissenschaft). 2. Aufl. Leipzig 1913. — A. Feder, Lehrbuch der geschichtlichen Methode. 3. Aufl. Regensburg 1924. — J. G. Droysen, Grundriß der Historik. 4. Aufl. Halle a. S. 1925. — W. Bauer, Einführung in das Studium der Geschichte. 2. Aufl. Tübingen 1928. — B. Croce, Teoria e storia della storiografia. 3. Aufl. Bari 1927 (deutsch von E. Pizzo. Tübingen 1915). — D e s m e d t, Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam. Gent 1876. — H. K i h n, Enzyklopädie und Methodologie der Theologie (Theol. Bibliothek. Freiburg i. Br. 1892) 289—382. — J. G. V e r m e u l e n, Zur Einleitung in die Kirchengeschichte. Regensburg 1900. — U. Benigni, Hist. eccl. propaedeutica. Introductio ad hist. eccl. scientiam. 2. Aufl. Rom 1905. — H. v. Schubert, Die heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte. Fortschritte und Forderungen. Tübingen 1902. — K ö n i g e r, Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeit in Geschichte und Kirchengeschichte (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München III 9). München 1910. — L a c r o i x, Du rôle de la critique dans l'histoire de l'Eglise. Conférence faite à la Sorbonne. Paris 1909. — S c h r i j n e n, De waarde der kulturhistorische methode vor de kennis van de christelijke Oudheid. Amsterdam 1910.

S. 6. — § 2. Quellen und Hilfsmittel der Kirchengeschichte.

P. Herre, Quellenkunde zur Weltgeschichte. Unter Mitwirkung von A. H o t t m e i s t e r u. R. Stübe. Leipzig 1910. — H. Stein, Manuel de bibliographie générale. Paris 1898. — Ch. V. Langlois, Manuel de bibliographie historique. 2 Tle. 2. Aufl. Paris 1901/04. — E. Bratke, Wegweiser zu den Quellen und der Literatur der Kirchengeschichte. Gotha 1890.

S. 22. — § 3. Die Entwicklung der Kirchengeschichte.

F. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung. Basel 1892. — S t a n g, Historiographia ecclesiastica. Freiburg i. Br. 1897. — G. L o e s c h k e, Zwei kirchengeschichtliche Entwürfe (Altertum). Tübingen 1913. — E. M e n k e - G l ü c k e r t, Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation. Leipzig 1912. — S c h e r e r, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Freiburg i. Br. 1927.

S. 40. — § 4. Einteilung der Kirchengeschichte.

F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. Tübingen 1852. — P. Wolff, Zur Zeiteinteilung der Kirchengeschichte: Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1887, 381—390. — K. M ü l l e r, Die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter: Preuß. Jahrbücher 1887, 257—278. — E. G ö l l e r, Die Periodisierung der Kirchengeschichte und die epochale Stellung des Mittelalters zwischen dem christl. Altertum u. der Neuzeit (Rektoratsrede). Freiburg i. Br. 1919. — K. H e u s s i, Altertum, Mittelalter u. Neuzeit in der Kirchengeschichte. Tübingen 1921. — P. K i r n, Zum Problem der Kontinuität zwischen Altertum u. Mittel-

alter: Archiv für Urkundenforschung X (1926) 128—144. — Zisterer, Hat die Einteilung der Kirchengesch. in äußere und innere auch noch jetzt ihre Berechtigung?: Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 258—270. — Kurth, Qu'est-ce que le moyen-âge? 2. Aufl. Paris 1905 (Science et Religion). — F. Lot, La fin du monde antique et le début du moyen-âge (L'évolution de l'humanité XXXI). Paris 1927.

S. 40, zu Nr. 1. — Erich Caspar, Geschichte des Papsttums. Bd. I. Tübingen 1930.

S. 49. — Vorgeschichte: Das religiöse Leben bei den Heiden und Juden zur Zeit der Entstehung des Christentums. § 1. Die religiösen und sittlichen Zustände der griechisch-römischen Heidenwelt.

Döllinger, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums. Regensburg 1857. — F. Arneht, Das klassische Heidentum und die christliche Religion. 2 Bde. Wien 1895. — Dufourcq, L'avenir du christianisme (oben S. 39). — O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. 2 Bde. (Handbuch der klass. Altertumswiss.). München 1906. — G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer. 2. Aufl. München 1912. — F. Poland, E. Reisinger, R. Wagner, Die antike Kultur. 2. Aufl. Leipzig 1925. — L. Friedländer und G. Wissowa, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine. 9. Aufl. 3 Bde. Leipzig 1910/20. — G. Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit (oben S. 44). — J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. Neue Aufl. Heidelberg 1929. Ders., Religiöse Strömungen im 1. Jahrh. nach Christus. Gütersloh 1922. — H. Greßmann, Das religionsgesch. Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion: Zeitschr. für Kirchengesch. XLI (1922) 154 bis 180. Ders., Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter. Berlin 1930. — H. Lietzmann, Der Weltheiland. Bonn 1909. — De Jong, Das antike Mysterienwesen. Leiden 1909. — Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. 3. Aufl. Leipzig 1927. — Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins. 7. Aufl. 2 Bde. Paris 1909. — Fr. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain. 2. Aufl. Ebd.; deutsch von Gehrich. Leipzig 1914. — Toutain, Les cultes païens dans l'Empire romain. 3 Bde. Paris 1905/20 (Bibl. de l'École des hautes-études. Sciences religieuses). — F. Legge, Forerunners and Rivals of Christianity, being Studies in religious history from 330 b. Chr. to 330 a. Chr. 2 Bde. Cambridge 1915. — Für die einzelnen Völker siehe die Sammlung: Darstellung aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. Münster 1890 ff. — E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3.—5. Aufl. 3 Tle. in 5 Bdn. Leipzig 1869—1903. — Fr. Ueberweg und M. Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Teil I (11. Aufl. von C. Prächter), Teil II (11. Aufl. von B. Geyer). Berlin 1912/28. — R. Eisler, Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike. Leipzig 1925. — K. Preisendanz, Papyri graecae magicae. Leipzig u. Berlin 1928. — U. Fracassini, Il misticismo greco e il cristianesimo. Città di Castello 1922. — S. Angus, The mystery-religions and Christianity. London 1928. — H. Leisegang, Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen I. Leipzig 1919. — Fr. Cumont, Le mysticisme astral dans l'antiquité: Acad. r. de Belgique. Bulletin de la classe des Lettres (1909) 250 ff. Ders., La théologie solaire du paganisme romain: Mémoires présentés à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres XII, 2 (1913) 447 ff. — J. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften. Bd. I u. II. Breslau 1921/28. — P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. 3. Aufl. Tübingen 1912 (Handb. zum Neuen Test., herausg. von Lietzmann). — A. Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. 4. Aufl. Tübingen 1923. — W. A. Bauer, Vom Griechentum zum

Christentum. 2. Aufl. Leipzig 1923. — A. Kahr, Griechentum und Christentum. Graz 1911. — J. Rohr, Griechentum und Christentum. Münster i. W. 1912 (Biblische Zeitfragen V 18). — E. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Gießen 1924. Ders., Religionsgeschichte Europas. Bd. I: Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen. Heidelberg 1926. — E. Krebs, Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1910. Ders., Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums. Münster i. W. 1913 (Biblische Zeitfragen VI 4—5). — E. Norden, Agnostos Theos. Leipzig 1913. Ders., Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Ebd. 1924. — E. Bevan, Hellenism and Christianity. London 1921. — C. Clemen, Religionsgeschichtliche Bibliographie. Leipzig 1917. (Im Anschluß an das Archiv für Religionswissenschaft.) — Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions. I: Son histoire dans le monde occidental. Paris 1922. — F. J. Dölger, Antike u. Christentum. Kultur- u. religionsgesch. Studien Iff. Münster i. W. 1929 ff.

S. 51, Anm. 1. — J. Leipoldt, Die Religion des Mithra (Bilderatlas zur Religionsgeschichte 15). Leipzig 1930.

S. 68. — § 2. Die Juden.

E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. 3 Bde. und 1 Registerband. Leipzig 1901/11. — Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. 4. Aufl. Berlin 1901. — Geiger, Das Judentum und seine Geschichte. 2. (unveränderte) Ausgabe. Breslau 1910. — J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel. 2 Bde. 2.—3. Aufl. Regensburg 1925. — O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. Aufl. Tübingen 1907. — R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel. 3 Bde. 6.—7. Aufl. Leipzig 1923/29. — W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 3. Aufl. von H. Greßmann. Tübingen 1926. — Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905. — B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments. 2 Bde. (Bd. II von A. Bertholet). Tübingen 1911. — F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. 2. Aufl. Leipzig 1897. — F. X. Kugler, Von Moses bis Paulus. Forschungen zur Geschichte Israels. Münster i. W. 1922. — G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum. Stuttgart 1926. — Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandrien. Münster i. W. 1906. — E. v. Dobschütz, Das Judentum der Zeit Jesu in neuer Beleuchtung: Theol. Studien u. Krit. 1929, 122—136. — E. Beurlier, Le monde juif au temps de Jésus-Christ et des Apôtres. 2 Bde. Paris 1900. — Lagrange, Le messianisme chez les juifs. Paris 1909. — J. Juster, Les juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique, sociale. 2 Bde. Paris 1916. — F. J. Charles, Le milieu biblique avant Jésus-Christ. 2 Bde. Paris 1922/23. — J. Bonsirven, Sur les ruines du Temple. Le Judaïsme après Jésus-Christ. Paris 1929. — A. Causse, Les dispersés d'Israël. Les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du Judaïsme. Paris 1929. — Riggs, A History of the Jewish People during the Maccabean and the Roman Periods. London 1900. — Oesterley and Box, The Religion and Worship of the Synagogue. London 1907. — G. Foot Moore, Judaism in the First Century of the Christian Era. 2 Bde. London 1927. — L. Cerfaux, Le baptême des Esséniens: Recherches de science relig. 1929, 248—265. — O. Stählin, Die hellenist.-jüdische Literatur: Christ, Griechische Literaturgeschichte Bd. II, I 6. Aufl. München 1921. — Philo: Werke, Ausg. Mangey, 2 Bde. London 1742. Ausg. L. Cohn und P. Wendland, Bd. Iff. Berlin 1896 ff.; deutsch von L. Cohn und J. Heinemann. Breslau (bis 1926 fünf Bände). — C. Siegfried, Philo von Alexandrien. Jena 1875. — L. Cohn, Philo von Alexandrien: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1898, 514—540. — M. Adler, Studien zu Philon von Alexandrien.

Breslau 1829. — Edm. Stein, Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria. Gießen 1929. — H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum. Leipzig 1909. — L. Treitel, Gesamte Theologie und Philos. Philos. von Alex. Berlin 1923. — P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese (Alttestam. Abhandl.). Münster i. W. 1908. Ders., Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgesch. Beleuchtung (Bibl. Zeitfragen XI 1—2). Münster i. W. 1924. — W. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Forsch. zur Rel. des Alten u. Neuen Test. N. F. VI). Göttingen 1915. — A. Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie. Leipzig 1896. Siehe auch oben Schürer u. Bousset. — Em. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908. — Hart, Philo and the Catholic Judaism in the first century: Journ. of theol. studies XI (1909) 25—42. — Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte u. Gegenwart, hrsg. von J. Klatzkin u. J. Elbogen. Berlin (1928 erschien Bd. II).

S. 82. — Erstes Buch: Die Entstehung und Ausgestaltung der Kirche im Rahmen des heidnisch-römischen Staates. (Vom 1. bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts.)

F. Chr. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Tübingen 1860. — A. Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. — H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Bde. Leipzig 1912; neue Aufl. in 1 Bde. ebd. 1924. — H. v. Soden, Geschichte der christl. Kirche (bis Konstantin). 2 Bdchen. Leipzig 1919. — F. Haase, Altchristliche Kirchengeschichte aus orientalischen Quellen. Leipzig 1925. — A. Ehrhard, Das Christentum im römischen Reich bis Konstantin (Rektorsrede). Straßburg 1911. — E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne. 2. Aufl. 6 Bde. Paris 1899 ff. — E. Renan, Histoire des origines du christianisme. 7 Bde. mit 1 Bd. Index. Paris 1867/83. — P. Allard, Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose (Bibliothèque de l'enseignement de l'hist. ecclési.). 7. Aufl. Paris 1908. — L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église. 3 Bde. 4. Aufl. Paris 1908 f. Die Fortsetzung (6. Jahrh.) unter dem Titel: L'Église au VI^e siècle. Paris 1925. — Poey, Étude sur les origines du christianisme et l'histoire de l'Église durant les trois premiers siècles. Paris-Rom 1903. — P. Batiffol, L'Église naissante et le catholicisme. 10. Aufl. Paris 1924; deutsch von Seppelt, Urkirche und Katholizismus. Kempten 1910. — E. Amann, L'Église des premiers siècles. Paris 1928. — J. Zeiller, L'Empire romain et l'Église (Hist. du monde V 2). Paris 1928. — E. Buonaiuti u. a., Manuale introduttivo alla storia del Cristianesimo. Bd. I, Teil I: I primi tre secoli. Foligno 1925. — Ph. Schaff, History of the Christian Church. Neue Aufl. I. Apostolic Christianity; II. Ante-Nicene Christianity. New York 1882/83. — Rainy, The Ancient Catholic Church from Trajan to the 4. General Council (98—451). London 1902. — Spence, Early Christianity and Paganism. London 1902. — Ch. Bigg, The Origins of Christianity. Ausg. T. B. Strong. Oxford 1909. — Melvill Gwatkin, Early Church History to A. D. 333. 2 Bde. London 1909. — Foakes Jackson, The History of the Christian Church. From the Earliest Times to the Death of St. Leo the Great. 5. Aufl. London 1909. — B. J. Kidd, History of the Church to A. D. 461. 3 Bde. Oxford 1922. — J. V. Bartlet, Early Church History. London 1925. — C. J. Cadoux, The Early Church and the World. London 1925. — L. Pullan, The Church of the Fathers. 5. Aufl. London 1925. — S. J. Case, Studies in Early Christianity. London 1928. — V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. 2 Bde. Jena 1887/92. — O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 3. Aufl. 5 Bde. Berlin 1910/13. (Daraus Sonderdruck: Entwicklungsgeschichte des Christentums. Stuttgart 1921). — W. Classen, Eintritt des Christentums in die Welt. Der Sieg des Christentums auf dem Hintergrund der untergehenden antiken Kultur. Gotha 1930. — Boissier, La

fin du paganisme. 2. Aufl. 2 Bde. Paris 1898. — P. Mehlhorn, Aus den Quellen der Kirchengeschichte. Heft 1 (bis Konstantin). Berlin 1894. — C. Kirch, Enchiridion fontium histor. eccles. antiquae. 4. Aufl. Freiburg i. Br. 1924. — Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 4. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1924. — K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1928).

S. 83. — Erster Abschnitt: Die Gründung der Kirche im apostolischen Zeitalter.

J. Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. 2. Aufl. Regensburg 1868. — A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 5. Aufl. 2 Bde. Gotha 1890. — G. V. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. 3. Aufl. Karlsruhe 1885. — Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin 1902. — C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3. Aufl. Tübingen 1902. — O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte (Grundriß der theol. Wissenschaften II, 2). 2. Aufl. Tübingen 1907. — E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengesch. Bilder. Leipzig 1902; Probleme des apostolischen Zeitalters. Ebd. 1904. — P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl. Tübingen 1904. — J. Weiß, Das Urchristentum. 2 Tle. (Tl. II hrsg. von R. Knopf). Göttingen 1913/17. — R. Sohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus. 2. Aufl. Leipzig 1912. — E. Krebs, Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums (Bibl. Zeitfragen 4—5). Münster i. W. 1913. — C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. 2. Aufl. Gießen 1924. — E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums. 3 Bde. Stuttgart 1921/23. — P. Feine, Theologie des Neuen Testaments. 4. Aufl. Leipzig 1922. — F. Meffert, Das Urchristentum. Apologetische Abhandlungen. M.-Gladbach 1920. — R. Schütz, Apostel und Jünger. Eine quellenkritische Untersuchung über die Entstehung des Christentums. Gießen 1921. — F. Haase, Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen (Neutestam. Abh. IX 1—3). Münster i. W. 1922. — J. E. Belser, Das Missionsverfahren im apostolischen Zeitalter: Tüb. Theol. Quartalschrift XCIV (1912) 359—411. — H. Tögel, Die ersten Christen. Die Geschichte des Urchristentums geschildert u. gestaltet. 3. Aufl. Leipzig 1928. — T. Zahn, Grundriß der Gesch. des apostol. Zeitalters. Leipzig 1929. — Le Camus, Origines du christianisme. L'oeuvre des apôtres. 3 Bde. Paris 1905. — H. Lesêtre, La sainte Église au siècle des apôtres. Paris 1896. — Batiffol, L'Église naissante 1—113. — Allo, L'Évangile en face du syncrétisme païen. Paris 1910. — E. Jacquier, Les Actes des Apôtres (Études bibliques). Paris 1925. — E. Buonaiuti, Saggi sul Cristianesimo primitivo. Città di Castello 1923. — L. Salvatorelli, Da Locke a Reitzenstein. L'indagine storica delle origini cristiane: Rivista stor. ital. XLVI (1929) 5—66. — G. Semeria, Venticinque anni di storia del cristianesimo nascente. Rom 1900. — Shahan, The Beginnings of Christianity. New York 1903. — W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170. 4. Aufl. London 1895. — J. V. Bartlet, The Apostolic Age. Its Life, Doctrine, Worship and Polity. Edinburgh 1900. — Purves, Christianity in the Apostolic Age. London 1905. — Mason, The History of the Primitive Church. London 1901. — Spence-Jones, The Golden Age of the Church. London 1907. — Ragg, The Church of the Apostles. London 1909. — Whittaker, The Origins of Christianity. Whit Appendix on Galatians. London 1909. — Burkitt, Urchristentum im Orient. Übersetzt von E. Preuschen. Tübingen 1907. — Foakes Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity. Tl. I: The Acts of the Apostles. Bd. 1 ff. London 1920 ff. — J. Hastings, Dictionary of the Apostolic Church. Bd. I ff. New York 1916 ff.

S. 83. — § 1. Jesus Christus, der Stifter der Kirche.

Leben Jesu von katholischen Verfassern: J. Sepp, Das Leben Christi. 3. Aufl. 5 Bde. Regensburg 1898—1902. — Grimm, Das Leben Jesu. 2. Aufl. Regens-

burg 1890 ff. (Bd. VI und VII von J. Zahn); 3. Aufl. von Zahn, Bd. I ff. Regensburg 1906 ff. — Schell, Christus (Weltgeschichte in Charakterbildern). Mainz 1903; neue Ausg. 1906. — Le Camus, La vie de N. S. Jésus-Christ. 7. Aufl. 3 Bde. Paris 1907. — Fouard, La vie de N.-S. Jésus-Christ. 13. Aufl. 2 Bde. Paris 1901. — Vacandard, L'institution formelle de l'Église par le Christ (Études de critique et d'histoire religieuse. 2. Serie). Paris 1910, 1 ff. — L. Cl. Fillion, Vie de N.-S. Jésus-Christ. 3 Bde. Paris 1921. — E. B. Allo, Jésus-Christ et les plus récentes théories historiques. Freiburg i. d. Schweiz 1922. — Lagrange, L'Évangile de Jésus-Christ. Paris 1928. — L. de Grandmaison, Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves. 3. Aufl. 2 Bde. Paris 1928. Zu den neuesten protestantisch-rationalistischen Darstellungen vgl. Hilfelder, Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesusforschung. 2. Aufl. 2 Bde. Paderborn 1920/21. — A. Meyenberg, Leben Jesu-Werk. Bd. I ff. Luzern 1922 ff. — Über die nichtchristlichen Zeugnisse über den Heiland vgl. Bole, Flavius Josephus über Christus und die Christen. Brixen 1899. — Siebert, Die ältesten Zeugnisse über das Christentum bei den römischen Schriftstellern (Programm). Charlottenburg 1897. — A. Seitz, Christuszeugnisse aus dem klassischen Altertum von ungläubiger Seite. Köln 1907. — H. L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Leipzig 1910. — K. Linck, De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis. Gießen 1913. — E. Norden, Josephus und Tacitus über Christus: Neue Jahrbücher für das klass. Altertum XXXI (1914) 637—666. — P. Corssen, Die Zeugnisse des Tacitus und Ps.-Josephus über Christus: Zeitschr. für neutestam. Wiss. XV (1914) 114—140. — L. Wohleb, Das Testimonium Flavianum. Ein kritischer Bericht über den Stand der Frage: Röm. Quartalschrift XXXV (1927) 151—170. — G. Bardy, Le témoignage de Josephus slave sur Jésus: Revue apologétique XLIII (1926) 344—352. — Über eine gefälschte Quelle (Benanbrief): C. Schmidt, Der Benanbrief eine moderne Leben-Jesu-Fälschung des H. Ernst Edler von der Planitz (Texte u. Untersuchungen XLIV 1). Leipzig 1921. — R. Eisler, Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung. Heidelberg 1928. — B. v. Scharberg, Die Chronologie des Lebens Jesu I. Hermannstadt 1928.

S. 87. — § 2. Die Urgemeinde in Jerusalem und die erste christliche Mission.

Die Apostelgeschichte. Vgl. J. Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte. Freiburg i. Br. 1897; Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt. (Kurzgefaßter wissenschaftl. Kommentar des Neuen Testaments.) Wien 1905. — Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. I. Lukas der Arzt. Leipzig 1906; III. Die Apostelgeschichte. Ebd. 1908. — A. Wikenhauser, Die Apostelgesch. und ihr Geschichtswert (Neutestam. Abh. VIII 3—5). Münster i. W. 1921. — Über nichtchristliche Zeugnisse s. oben zu § 1. — Marquard, Simon Petrus als Mittel- und Ausgangspunkt der christlichen Urkirche. (Programm.) Kempten 1906. — F. X. Steinmetzer, Der hl. Petrus (Bibl. Zeitfragen VI 13). Münster i. W. 1917. — F. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem: Festgabe K. Müller (1922) 322—351. — K. G. Goetz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichtern. Leipzig 1927. — W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor u. nach Pfingsten (Neutest. Forsch. II 3). Gütersloh 1928. — R. Frick, Die Gesch. des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes u. Augustin. Gießen 1928. — C. Fouard, Les origines de l'Église. St. Pierre et les premières années du christianisme. 3. Aufl. Paris 1893. — J. Thomas, La question juive dans l'Église à l'âge apostolique: Revue des quest. histor., Octobre 1889, 400—460; Avril 1890, 353—407. — E. Beurlier, Les juifs et l'Église de Jérusalem: Revue d'hist. et de littér. religieuses 1897, 1—16. — Fillion, St. Pierre. (Les Saints.) Paris 1906. — W. M. Taylor, Peter the Apostle. Neue Ausg. von Burnet u. Isbister. London 1900.

S. 93. — § 3. Der hl. Paulus und die große Heidenmission. Der Legalienstreit.

F. Chr. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttgart 1845; 2. Aufl. von Zeller, 2 Bde. Leipzig 1866 f. — Krenkel, Paulus. Leipzig 1869. — Haus-rath, Der Apostel Paulus. Heidelberg 1872. — Pfleiderer, Der Paulinismus. 2. Aufl. Leipzig 1890. — C. Clemen, Paulus. Sein Leben und Wirken. 2 Bde. Gießen 1904. — Weinle, Paulus. Der Mensch und sein Werk. 2. Aufl. Tübingen 1915. — Albrecht, Die Kirche im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter. Bd. II: Paulus, der Apostel Jesu Christi. München 1903. — Pölzl, Der Weltapostel Paulus. Regensburg 1905. — B. Weiß, Paulus und seine Gemeinden. Berlin 1914. — A. Deißmann, Paulus. Eine kultur- und religions-geschichtl. Skizze. 2. Aufl. Tübingen 1925. — P. Feine, Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtl. Verständnis des Paulus. Gütersloh 1927. — Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten (Beihefte zur Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.). Gießen 1926. — K. Pieper, Paulus, seine missionarische Persönlichkeit u. Wirksamkeit. 2. bis 3. Aufl. (Neutestam. Abh.). Münster i. W. 1929. — R. Knopf, Probleme der Paulusforschung. Tübingen 1915. — E. v. Dobschütz, Der Apostel Paulus. 2 Bde. Halle a. d. Saale 1926/28. — A. Steinmann, Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus. Freiburg i. Br. 1928. — W. Koester, Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus (Neutestam. Abh. XIV 1). Münster i. W. 1928. — G. P. Marang, Naar Rome. Door het reisgebied van den apostel Paulus. Zwolle 1929. — E. Springer, Der Prozeß des Apostels Paulus: Preuß. Jahrbücher CCXVIII (1929) 182—196. — Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus: Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. 1901, 81—96. — Zahn, Zur Lebensgeschichte des Paulus: Neue kirchl. Zeitschr. 1904, 23—41 189 bis 200. — Renan, St. Paul. Paris 1869. — A. Sabatier, L'apôtre Paul. 4. Aufl. Paris 1912. — Vidal, St. Paul, sa vie et ses oeuvres. 2 Bde. Paris 1863. — C. Fouard, St. Paul. Ses Missions. 8. Aufl. Paris 1905. Ders., St. Paul. Ses dernières années. 5. Aufl. Paris 1905. — F. Prat, La théologie de St. Paul. 6.—7. Aufl. 2 Bde. Paris 1920/23. Ders., St. Paul. (Les Saints.) Paris 1922. — W. M. Ramsay, St. Paul the Traveller and the Roman Citizen. 3. Aufl. London 1897. — Conybeare und Howson, The Life and Epistles of St. Paul. 3. Aufl. 2 Bde. London 1864. — Means, St. Paul and the Ante-Nicene Church. London 1903. — Ramsay, Pauline and other Studies in early Christian History. Neuyork 1906. — Johnston, St. Paul and his Mission to the Roman Empire. London 1909. — Ramsay, The Cities of St. Paul; their Influence on his Life and Thought. London 1908. — W. L. Knox, St. Paul and the Church of Jerusalem. Cambridge 1925. — Ch. A. Anderson Scott, Christianity according to St. Paul. Cambridge 1927. — T. Wilson, St. Paul and Paganism. Edinburg 1928. — R. G. Bandas, The Master-Idea of St. Pauls Epistles on the Redemption (Univ. Löwen. Diss. theol. ser. II, t. XII). Brügge 1925. — Bocci, S. Paolo. Rom 1900. — G. Ginocchi, V. Ceresi, L. Costantini, San Paolo (Pensiero Cristiano 5). Mailand 1925. — Mayer, Die Briefe Pauli, ihre Chronologie, Entstehung, Bedeutung und Echtheit (Bibl. Zeitfragen). Münster 1909. — A. v. Harnack, Die Briefsammlung des Apostels Paulus u. die andern vorkonstantin. christl. Briefsammlungen. Leipzig 1926. — Zur Chronologie des Lebens Pauli: Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur II, 1, 253 ff. Dazu Schürer: Zeitschr. für wissensch. Theologie 1898, 21 ff. — J. Bel-ser, Zur Chronologie des Paulus: Tüb. Theol. Quartalschrift 1898, 353—379; Paulus in Athen Sommer 50: ebd. 1899, 63—88. — G. Wandel, Zur Chronologie des Lebens Pauli: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1887, 433 ff. 489 ff. — J. Weiß, Die Chronologie der Paulinischen Briefe: Theol. Studien u. Kritiken 1895, 252—296. — Hönnicke, Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus. Leipzig 1903. — Aberle, Chronologie des Apostels Paulus von seiner Bekehrung bis zur Abfassung des Galaterbriefes, 37—57 n. Chr.: Bibl. Zeitschr. 1903, 256 ff. 372 ff. Ders., Chronologie des Apostels Paulus vom Apostelkonzil bis zum

Martyrertode, 51—67 n. Chr.: ebd. 1905, 371 ff. — Stöber, Chronologie des Lebens und der Briefe des Paulus. Heidelberg 1904. — Harnack, Die Zeitangaben in der Apostelgeschichte des Lukas: Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. der Wissensch. Separatabdruck. Berlin 1907. — Schwartz, Zur Chronologie des Paulus: Nachr. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1907. — Keilner, Tradition, geschichtliche Bearbeitung und Legende in der Behandlung der Chronologie des apostol. Zeitalters. Bonn 1909. — V. Weber, Die antiochenische Kolkette, die übersehene Hauptorientierung in der Paulusforschung. Würzburg 1927. — A. v. Harnack, Chronologische Berechnung des „Tages von Damaskus“: Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. 1912, 673—682. — W. Lارفeld, Die Delphische Gallio-Inschrift und die Paulinische Chronologie: Neue kirchl. Zeitschr. XXXIV (1923) 638—647.

S. 103. — § 4. Der hl. Petrus und die römische Christengemeinde. Die Neronische Verfolgung.

Petrus: Foggini, De Romano D. Petri itinere et episcopatu. Florenz 1741. — J. Schmid, Petrus in Rom oder Novae vindiciae Petrinae. Luzern 1892. — W. Esser, Des hl. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod in Rom. Breslau 1889. — H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom. 2. Aufl. Berlin 1927. Ders., Zwei Notizen zu Paulus (2. Die Reisen des Petrus): Sitz.-Ber. der Preuß. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl. 1930. VIII. Berlin 1930; vgl. Em. Hirsch, Petrus und Paulus: Zeitschr. für neutest. Wiss. XXIX (1930) 63—76. — C. Schmidt, Studien zu den alten Petrusakten: Zeitschr. f. Kirchengesch. XLV (1926) 481—513. — M. Lecler, De Romano S. Petri episcopatu. Dissert. hist. Lovanii 1888. — L. Vuaux, Les Actes de Pierre. Paris 1922. — M. Besson, St. Pierre et les origines de la Primauté romaine. Genf 1929. — Birks, Studies of the Life and Character of St. Peter. London 1887. — A. S. Barnes, St. Peter in Rome and his Tomb on the Vatican Hill. London 1900. — Lightfoot, St. Peter in Rome (Apostolic Fathers [2. Aufl.] Tl. I. Bd. I. S. 481 ff.). — J. T. Shothwell and L. Ropes Laomis, The See of Peter. Neuyork 1927. — Pagani, Il cristianesimo in Roma prima dei gloriosi apostoli Pietro e Paolo e sulle diverse venute dei principi degli apostoli in Roma. Rom 1906. — Rinieri, S. Pietro in Roma ed i primi papi secondo i più vetusti cataloghi della Chiesa Romana. Turin 1909. — Gegen Ch. Guignebert, La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome. Paris 1909, siehe J. Flamion: Revue d'hist. ecclés. XIV (1913) 249 ff. 473 ff. Vgl. auch oben die Literatur zu § 2. — Römische Gemeinde: Langen, Geschichte der römischen Kirche bis Leo I. Bonn 1881. — Schwarzklose, Geschichte der römischen Christengemeinde im 1. Jahrh. Erfurt 1892. — Bludau, Die Juden Roms im 1. christl. Jahrh.: Katholik LXXXIII (1903) 113 ff. 193 ff. — Macchi, La critica storica e l'origine della Chiesa Romana. Prato 1903. Dazu Cozza-Luzi, Recensione del libro del P. C. Macchi (Estr. della Palestra del Clero). Rom 1903. — G. La Piana, L'immigrazione a Roma nei primi secoli dell'Impero: Ricerche religiose IV (1928) 193—248. — Neronische Verfolgung: C. F. Arnold, Die Neronische Christenverfolgung. Leipzig 1888. — K. Kneller, Charakter der drei ersten Christenverfolgungen: Stimmen aus Maria-Laach 1887 I 35 ff. 306 ff. 407 ff. — E. Zeller, Das „odium generis humani“ der Christen, Tac., Hist. 15, 44: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1891, 356—367. — Grundl, Die Christenverfolgung unter Nero nach Tacitus: Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 1—10. — Klette, Die Christenkatastrophe unter Nero, nach ihren Quellen, besonders nach Tacitus' Ann. 15, 44 von neuem untersucht. Tübingen 1907. — G. Schönaich, Die Neronische Christenverfolgung (Festschrift der Universität Breslau). Breslau 1911. — L. de Combes, La condition des juifs et des chrétiens à Rome et l'édit de Néron: Revue cathol. des instit. et du droit, 2^e sér. XXIX ff. (1902 ff.), viele Fortsetzungen. — Semeria, Il primo

sangue cristiano. Rom 1900. — Profumo, Le fonti ed i tempi dell'incendio Neroniano. Rom 1905. Siehe auch die Literatur über die Verfolgungen im allgemeinen unten zu S. 146, § 3 (S. 780).

S. 109. — § 5. Der Jüdische Krieg und die Zerstörung von Jerusalem.

Flav. Joseph., De bello Iudaico, bes. 2, 17 ff., I. 5 6 7 (Ausg. Dindorf). — Tacit., Hist. 5, 1—3. — Sueton., Vita Titi. — Euseb., Hist. eccles. 3, 5—8. — Sulpicius Sever., Chronicon 2, 30 (Ausg. Halm 85). — Feuerlein, De christianorum migratione in oppidum Pellam. Jena 1694. Die oben zu S. 87, § 2 erwähnten Schriften. Dazu: Reichardt, The Relation of the Jew-Christians to the Jews in the first and second Century. London 1884. — V. Ermoni, Les églises de Palestine aux deux premiers siècles: Revue d'histoire ecclésiastique 1901, 15—32. — Hoennicke, Das Judentum im 1. und 2. Jahrhundert. Berlin 1908. — Windisch, Der messianische Krieg und das Urchristentum. Tübingen 1909. — A. Bertholet, Das Ende des jüdischen Staatswesens. Tübingen 1910.

S. 112. — § 6. Der hl. Johannes und die übrigen Apostel. Die Verfolgung des Domitian.

Keppler, Das Johannesevangelium und das Ende des ersten christl. Jahrhunderts. Rottenburg 1883. — Krenkel, Der Apostel Johannes. Berlin 1871. — Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien. Berlin 1872. — Henle, Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. München 1884. — Wendt, Die Johannesbriefe und das Johanneische Christentum. Halle 1925. — Fouard, St. Jean et la fin de l'âge apostolique. Paris 1904. — Baunard, L'apôtre St. Jean. 7. Aufl. Paris 1906. — Fillion, St. Jean l'Évangéliste, sa vie et ses écrits. Paris 1907. — L. Pirot, Saint Jean (Les Saints). 2. Aufl. Paris 1923. — Scott Moncrieff, St. John, Apostle, Prophet and Evangelist. London 1909. — A. Vāth, Der hl. Thomas, der Apostel Indiens. 2. Aufl. Aachen 1925. — Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. Leipzig 1900. — Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus. Regensburg 1911. — Über die apokryphen Apostelgeschichten: Acta apostolorum apocrypha, post C. Tischendorf denuo edd. R. A. Lipsius und M. Bonnet. Bd. I (von Lipsius) Leipzig 1891; Bd. II (von Bonnet), Tl. 1 ebd. 1898; Tl. 2 ebd. 1903. — R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. 2 Bde. mit 1 Ergänzungsheft. Braunschweig 1883/1890. Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I. 2. Aufl. (Freiburg 1913) 547 ff. — Linsmayer, Die Stellung der flavischen Kaiser zum Christentum: Histor. Jahrbuch 1904, 447—464. Vgl. die Literatur unten zu Abschn. 2, § 3 (S. 780).

S. 117. — § 7. Der Gottesdienst und das religiöse Leben in der apostolischen Zeit.

F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen 1870. Ders., Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrh. Tübingen 1872. — G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den sechs ersten Jahrhunderten. 2. Aufl. Freiburg 1910. — Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristl. Liturgien und kirchl. Überlieferung (Studien zur Gesch. u. Kultur des Alt. III. Erg.-Bd.). Paderborn 1914/1916. — C. Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum. Gießen 1913. Ders., Religionsgesch. Erklärung des Neuen Test. 2. Aufl. Gießen 1924. — H. Lietzmann, Die Entstehung der christl. Liturgie nach den ältesten Quellen: Bibliothek Warburg, Vorträge 1925/26 (Hamburg 1928) 45—67. — L. Duchesne, Origines du culte chrétien. 6. Aufl. Paris 1920. — J. de Ghellinck u. and., Pour l'histoire du mot Sacramentum I. Paris 1924. — Semeria, Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva. Rom 1902. — Warren, The Liturgy and Ritual of the Anticene Church. London 1897. — W. O. E. Oesterley, The Jewish Background of the Christian Liturgy. Oxford 1925. — F. Gavin, The Jewish

Antecedents of the Christian Sacraments. London u. Newyork 1928. — Hilgenfeld, Die urchristliche Taufe: Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1885, 448—462. — W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus. Göttingen 1903. Ders. Taufe und Abendmahl im Urchristentum. Göttingen 1911. — F. M. Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen. Leipzig 1905. — H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen 1908. — Brandt, Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums. Gießen 1910. — Steinbeck, Kultische Waschungen und Bäder im Heidentum und Judentum und ihr Verhältnis zur christlichen Taufe: Neue kirchl. Zeitschr. 1910, 778—779. — Schmid, Die Einführung der christlichen Taufe: Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, 53—81. — W. Koch, Die Taufe im Neuen Test. (Bibl. Zeitfr. III. 10). 3. Aufl. Münster 1921. — A. v. Stromberg, Studien zur Theologie und Praxis der Taufe. Berlin 1913. — J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte. Leipzig 1928. — R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christl. Taufe. Leipzig und Berlin 1929. — Rogers, Baptism and Christian Archaeology: Studia biblica et ecclesiastica V, 4, Oxford 1903, 239 ff. — Ayres, Christian Baptism. London 1907. — Chase, Confirmation in the Apostolic Age. London 1908. — Verschiedene Verf., Confirmation or the Laying on of hands. Bd. I. London 1926. — Bickell, Messe und Passah. Mainz 1872. — Berning, Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form. Münster i. W. 1901. — Batiffol, L'Eucharistie dans le Nouveau Testament.: Bull. de littérature ecclésiastique 1903, 129 ff.; 1904, 291 ff.; vgl. Revue biblique 1903, 497 ff. Ders., Nouvelles études documentaires sur la sainte Eucharistie: Revue du clergé français LV (1908) 513 ff. Ders., Études d'histoire et de théologie positive. 2. Serie. L'Eucharistie. 7. Aufl. Paris 1920. — Ermoni, L'Eucaristia nel Nuovo Testamento e la critica: Rivista storico-critica delle scienze theol. 1908, 813 ff. — Wieland, Mensa und Confessio. I. Der Altar der vorkonstantinischen Zeit. München 1906. Ders., Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. München 1908. Ders., Der vorirenäische Opferbegriff. München 1909. (Alle drei Schriften in den „Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München“.) — E. Dorsch, Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt (Veröffentl. des biblisch-patrist. Seminars Innsbruck). Innsbruck 1909. — Huppertz, Zur Kontroverse über den frühchristl. Opferbegriff: Katholik, 4. Reihe XXXIX (1909) 125 ff. 188 ff. — Renz, Die Geschichte des Meßopferbegriffs. Bd. I: Altertum und Mittelalter. Freising 1901. — Espenberger, Gedanken über „Herren- u. Mysterienmahl“: Theologie u. Glaube 1910, 550—564 (mit Forts.). — W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Test. (Bibl. Zeitfr. IV. 10.). Münster 1911. — B. Frischkopf, Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage (Neutest. Abhandl. IX. 4—5). Münster 1921. — Th. Schermann, Das „Brotbrechen“ im Urchristentum: Bibl. Zeitschr. 1910, 33 ff. 162 ff. — P. Cagin, Les origines de la Messe. Paris 1921. (Vgl. Batiffol: Revue bibl. 1916, 23—32.) — J. Coppens, L'offrande des Fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne. Löwen 1927. — Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. u. nachapostol. Zeitalter. Erlangen 1854. — Jüllicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche (Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet, 1893) 215—250. — A. Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhange mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. 2 Tle. Tübingen 1901. Ders., Das Abendmahlsproblem auf Grund der wiss. Forschung des 19. Jahrh. u. der histor. Berichte. 2. Aufl. Tübingen 1929. — Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903. — Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrh. n. Chr. 2. Aufl. Gießen 1906. — Goetz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtl. Entwicklung. 2. Aufl. Leipzig 1907. — G. P. Wet-

ter, Altchristliche Liturgien. 2 Bde. Göttingen 1921/22. — H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Gesch. der Liturgie (Arbeiten zur Kirchengesch. 8). Bonn 1926. — K. Völker, Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche. Gotha 1927. — H. Huber, Das Herrenmahl im Neuen Testament. Leipzig 1929. — Réville, Les origines de l'eucharistie (Extr. de la Revue de l'hist. des religions). Paris 1908. — Goguel, L'Eucharistie des origines à Justin martyr. Paris 1909. — E. Gibson, On the relation of Christian to Jewish Worship: Expositor 1890 II 22—35. — Frankland, The early Eucharist. London 1902. — Pierce, The Mass in the Infant Church. Dublin 1909. — Whitley, Church Ministry and Sacraments in the New Testament. London 1903. — Keating, The Agape and the Eucharist in the early Church. London 1902. — Batiffol, L'agape (Etudes d'hist. et de théol. positive. 7. Aufl. Paris 1926). — Funk, Die Agape: Kirchengesch. Abhandl. und Untersuchungen III. Paderborn 1907, 1 ff. — E. Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum. Solothurn 1909. — Ermoni, L'agape dans l'Eglise primitive. Paris 1903. — J. Hanssens, L'agape et l'Eucharistie: Ephemerides Liturgicae 1929 (mehrere Forts.). — A. Greiff, Das älteste Pascharitiale der Kirche Did. 1—10 u. das Johannesevangelium. Paderborn 1929. — E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901. Ders., Tisch- und Abendmahlsgebete (Texte u. Untersuchungen 29, 2b). Leipzig 1905. — J. Lebreton, La prière dans l'Eglise primitive: Recherches de science relig. 1924, 6 ff. 97 ff. — P. Glaue, Die Vorlesungen der heiligen Schriften im Gottesdienst I. Berlin 1907. — K. Weidinger, Die Haus- tafeln. Ein Stück urchristl. Paränese (Untersuch. z. Neuen Test. 14). Leipzig 1928. — C. Fabricius, Urbekenntnisse des Christentums: Reinhold Seeberg-Festschr. I (Leipzig 1929). — Th. Zahn, Geschichte des Sonntags. Hannover 1878. — Schürer, Die sieben-tägige Woche im Gebrauch der christl. Kirche der ersten Jahrhunderte: Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft 1905, 1—66. — E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtl. Bilder. Leipzig 1902. — F. Meffert, Der „Kommunismus“ Jesu und der Kirchenväter. München-Gladbach 1922. — E. Lohmeier, Soziale Fragen im Urchristentum. Leipzig 1921. — H. Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Berlin 1927. — E. Gottlieb, Die Frau im frühen Christentum. Leipzig 1928. — J. Lebreton, La vie chrétienne au I^{er} siècle de l'Eglise. Paris 1927.

S. 122. — § 8. Die kirchlichen Ämter im apostolischen Zeitalter.

Apostelgeschichte von Kap. 11 an in zahlreichen Stellen. Phil. 1, 1. 1 Tim 3, 1 ff.; 4, 14. Tit. 1, 5 ff. — Doctrina duodecim apostolorum c. 14 15. — Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 42—44. — Ignat., Epistolae, an zahlreichen Stellen. Vgl. St. v. Dunin-Borkowski, Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche: Zeitschr. f. kathol. Theol. 1903, 62—86 181—208. Ders., Studien zur ältesten Literatur über den Ursprung des Episkopates: Histor. Jahrbuch 1900, 221—254. Ders., Methodologische Vorfragen zur urchristlichen Verfassungsgeschichte: Zeitschr. f. kathol. Theol. 1904, 217—249; 1905, 28—52. Ders., Die Methode bei Erforschung alter Institutionen: Zeitschr. f. kathol. Theol. 1905, 211—257. — G. v. Holum, Die Terminologie bezüglich der kirchlichen Ämter in der Apostelgeschichte, den Briefen des hl. Paulus und den andern neutest. Schriften: Theologie u. Glaube XIX (1927) 461—487. — Die Literatur aus den letzten Dezennien vor 1900 über die Kirchenverfassung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, besonders über den Ursprung des Episkopates, bei St. v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats (77. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach). Freiburg 1900. — Werke, deren Verfasser den apostolischen Ursprung des Episko-

pates vertreten: L. Sobkowski, Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten. Würzburg 1893. — R. Winterstein, Der Episkopat in den drei ersten christl. Jahrhunderten. Leipzig u. Wien 1886. — H. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit bis zum Jahre 175 n. Chr. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengesch. IV, 1—2). Mainz 1904. — P. A. Leder, Das Problem der Entstehung des Katholizismus: Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgesch. Kan. Abt. 1911, 276—308 (gegen Harnack u. Sohm, s. unten). — E. Metzner, Die Verfassung der Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten, mit bes. Berücksichtigung der Schriften Harnacks. Danzig 1920. — H. Dieckmann, Die Verfassung der Urkirche, dargestellt auf Grund der Paulusbrieve u. der Apostelgeschichte. Berlin 1923. Ders., De Ecclesia tractatus historico-dogmatici I. Freiburg i. Br. 1925. — Ch. de Smedt, L'organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du 3^e siècle: Revue des quest. histor. 1888, Octobre, 329—384. — P. Batiffol, Les institutions hiérarchiques de l'Église: Revue biblique 1895, 473 ff. — V. Ermoni, Les origines historiques de l'épiscopat monarchique: Revue des quest. histor. LXVIII (1900) 337—363. — L. Gobet, De l'origine divine de l'épiscopat. Freiburg i. Schweiz 1898. — A. Michiels, De origine episcopatus dissert. (in franz. Sprache). Löwen 1900 (Bibliographie XI—XIII). — Batiffol, La hiérarchie primitive: Études d'hist. et de théol. positive. 4. Aufl. Paris 1906. Ders., L'Église naissante et le catholicisme. 3. Aufl. Paris 1909. — Darstellungen, in denen die apostolische Einsetzung des kirchlichen Amtes gelegnet wird: E. Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Halle 1889. — E. Hatch, Organisation of the early Christian Churches. 3. Aufl. London 1888; deutsch von A. Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Gießen 1883. — A. v. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910. — R. Sohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus. 2. Aufl. Leipzig 1912. — F. Loofs, Die urchristliche Gemeindeverfassung mit spezieller Beziehung auf Löning und Harnack: Theol. Studien und Kritiken 1890, 619—658. — A. Hilgenfeld, Zum Ursprung des Episkopats usw.: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1886, 1—26 456—473. Ders., Die Verfassung der christl. Urgemeinde usw.: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1890, 98—115 223—245 303—314. — O. Scheel, Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem: Theol. Studien u. Kritiken LXXXV (1912), 403—457. — H. Lietzmann, Zur altchristl. Verfassungsgeschichte: Zeitschr. f. wiss. Theol. N.F. XX (1913) 97—153. — K. Müller, Beiträge zur Gesch. der Verfassung der alten Kirche: Abhandl. der Akad. der Wiss. Berlin 1922. — C. A. Bugge, Das Problem der ältesten Kirchenverfassung (Videnskapselskabet Skrifter). Kristiania 1925. — A. Juncker, Neuere Forschungen zum urchristl. Kirchenproblem: Neue kirchl. Zeitschr. XL (1929) 126—140 (mit Forts.). — J. Réville, Les origines de l'épiscopat. Paris 1894. — Weitere Schriften: J. W. Falconer, From Apostle to Priest. A Study of early Church Organisation. Edinburgh 1900. — Lightfoot, The Christian Ministry. London 1901. — Lindsay, Church and the Ministry in the early Centuries. 2. Aufl. 1924. — Lowrie, The Church and its Organisation in primitive and catholic Times. London u. Newyork 1903. — Durell, The Historic Church. An Essay on the conception of the Christian Church and its Ministry in the Subapostolic Age. Cambridge 1906. — Maclean, The Ancient Church Orders (The Cambridge Handbooks of liturgical study). Cambridge 1910. — Thompson, The Historic Episcopate. Philadelphia 1910. — Ch. Gore, The Church and the Ministry. 2. Aufl. London 1919. — A. C. Headlam, The Doctrine of the Church and Christian Reunion. London 1920. — R. H. Streeter, The Primitive Church studied with special reference to the origin of Christian Ministry.

London 1929. — Mertens, De hierarchie in de eerste eeuw des christendoms. Amsterdam 1907. — K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums: Festgabe für Ad. Deißmann, Tübingen 1927, 258—319. — J. H. Seidl, Der Diakonat in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen: Katholik 1883 I 586 ff.; II 40 ff. — O. Zöckler, Diakonen und Evangelisten (Biblische und kirchenhistorische Studien, 2. Heft). München 1893. — P. A. Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer. (Kirchenrechtl. Abhandl., herausgeg. von Stutz, Heft 23—24.) Stuttgart 1905. — J. Coppens, L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne. (Diss. theol. Lovan.) Paris 1925.

S. 128. — § 9. Die Irrlehren im apostolischen Zeitalter.

Die Darstellungen der Dogmengeschichte oben S. 42. — Ch. W. F. Walch, Entwurf einer Geschichte der Ketzereien. 11 Bde. Leipzig 1762/85. — Hilgenfeld, Ketzer Geschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. Ders., Judentum und Judenchristentum. Leipzig 1886. — Fromberger, De Simone Mago. I. De origine pseudo-Clementinorum (Diss.). Breslau 1886. — Präfcke, Leben und Lehre Simons des Magiers nach den pseudoklementinischen Homilien. Ratzeburg 1895. — Waitz, Simon Magus in der altchristl. Literatur: Zeitschr. f. neuest. Wissensch. 1904, 121 ff. — G. Hoenicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert. Berlin 1908. — Lütgert, Die Irrlehren der Pastoralbriefe. Gütersloh 1909. — L. Seesemann, Die Nikolaiten. Ein Beitrag zur älteren Häresiologie: Theol. Studien und Kritiken 1893, 47—82. — D. Völter, Cerinth in der Apokalypse: Theol. Tijdschr. 1891, 259—292. — A. Wurm, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief (Bibl. Studien VIII 1). Freiburg i. Br. 1903. Ders., Cerinth, ein Gnostiker oder Judaist? Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 20—38. — C. Schmidt, Der Gnostiker Kerinth. Die Aloger: Gespräche Jesu mit seinen Jüngern (Texte u. Untersuch. XLIII, Leipzig 1919) 403—452 726—731. — G. Bardy, Cérinthe: Revue biblique 1921, 344—371. — A. Bludau, Die ersten Gegner der Johannesschriften (Bibl. Studien XXII, 1—2). Freiburg i. Br. 1925. — L. Lange, Die Ebioniten und Nikolaiten. Leipzig 1828. — F. Chr. Baur, De Ebionitarum origine et doctrina (Progr.) Tübingen 1831. — Ermoni, L'ébionisme dans l'Eglise naissante: Revue des quest. histor. LXVI (1899) 481 ff. — Wirthmüller, Die Nazaräer. Regensburg 1864. — M. Treplin, Die Essenerquellen gewürdigt usw.: Theol. Studien und Kritiken LXXIII (1900) 28—92.

S. 135. — Zweiter Abschnitt: Die Ausbreitung und innere Ausgestaltung der Kirche bis zum Ende des 2. Jahrhunderts.

Allgemeine Werke über die drei ersten Jahrh. oben S. 769 (zu S. 82). — Knopf, Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flaviodynastie bis zum Ende Hadrians. Tübingen 1905. — H. de Genouillac, L'Eglise chrétienne au temps de St. Ignace d'Antioche. Paris 1907. — W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170. 10. Aufl. London 1913.

S. 135. — § 1. Die Ausbreitung des Christentums in den verschiedenen Ländern.

Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 4. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1924. — P. Batiffol, L'extension géographique de l'Eglise: Revue biblique 1895, 137 ff. — Rivière, La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles. Paris 1907. (Science et Religion.) — L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. 3 Bde. Paris 1907/15. — L. Launay, Histoire de l'Eglise gauloise. 2 Bde. Paris 1906. — A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, neue Aufl. I. Leipzig 1922. — Z. G. Villada, Los orígenes del cristianismo en España: Razón y Fe

LXXXI (1927) 493—503. — Ughelli, *Italia sacra*. 2. Aufl. auctore Coleti. 10 Bde. Venedig 1717/22. — F. Lanzoni, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*. Rom 1923. 2. Aufl. in 2 Bden. unter dem Titel: *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII*. 1927. (Studi e Testi, 35.) — J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (Bibl. des Ecoles françaises de Rome et d'Athènes, CXII). Paris 1918. — St. A. Morcelli, *Africa christiana*. 3 Bde. Brixen 1816 f. — J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*. Paris 1912. — Le Quien, *Oriens christianus*. 3 Bde. Paris 1740. — F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient*. Übers. von E. Preuschen. Tübingen 1907. — H. Lammens, *La Syrie*. 2 Bde. Beirut 1921. — A. Mingana, *The early spread of Christianity in Central Asia and the Far East*: Bull. of the John Rylands Library VIII (1925), 297—371. — A. Allgeier, *Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte in Persien*: *Katholik* XCVIII (1918) 224—241, 289—300. — Ed. Sachau, *Vom Christentum in der Persis*: Sitzungsber. der preuß. Akad. der Wiss., Berlin 1916, 958—980. — M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*. 2. Aufl. (Neutestam. Abh.) Münster i. W. 1925. — A. Bigelmair, *Der Missionsgedanke bei den vorkonstantin. Vätern*: *Zeitschr. f. Missionswiss.* 1914, 264—277. — J. Schmidlin, *Kathol. Missionsgeschichte*, oben S. 41.

S. 141. — § 2. Das Christentum und die heidnische Umwelt.

F. H. v. Arneth, *Das klassische Heidentum und die christliche Religion*. 2 Bde. Wien 1895. — Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in der vorkonstantinischen Zeit*. München 1902. — Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (oben zu S. 135, § 1). — J. Geffcken, *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt*. (Aus *Natur u. Geisteswelt* LIV.) 3. Aufl. Leipzig 1920. — Leclercq, *Comment le christianisme fut envisagé dans l'Empire romain*: *Revue Bénédictine* 1901, 141—176. — Über die angebliche „Hellenisierung“ des Christentums: E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*. London 1890; deutsch von E. Preuschen, *Griechentum und Christentum*. Freiburg 1892. — Jentsch, *Hellenentum und Christentum*. Leipzig 1903. — Harnack, *Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche: die christliche Religion* (Die Kultur der Gegenwart von Hinneberg), Berlin 1906, 129 ff. — Soltau, *Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche*. Berlin 1906. — C. Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testaments*. 2. Aufl. Gießen 1924. — Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, in *Abhandl. der Kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch.* Leipzig 1909. — C. Clemen, *Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*. Gießen 1913. — Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*. Paris 1904. — Glover, *The Conflicts of Religions in the early Roman Empire*. London 1909. — A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*. Paris 1919. Vgl. auch die Literatur oben S. 767. — Gegen diese Auffassung: Blötzer, *Die Entstehung des Christentums im Lichte der Geschichtswissenschaft*: *Stimmen aus Maria-Laach* LXIX (1905) 353 ff. Ders., *Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums*: *Stimmen aus Maria-Laach* LXXII (1907) 37 ff. 182 ff. 508 ff. — St. v. Dunin-Borkowski, *Hellenistischer Synkretismus*: *Stimmen aus Maria-Laach* LXXXII (1912) 388—399. — A. d'Alès, *Mithriacisme et christianisme*: *Revue pratique d'apologétique* III (1907) 462 ff. 519 ff. — P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme* 172 ff.; deutsche Ausg. von Seppelt, 149 ff. — B. Allo, *Premiers rapports historiques du christianisme et du syncrétisme gréco-oriental*: *Bessarione*, 3. Serie, VI (1909) 18 f. Ders. *L'Evangile en face du syncrétisme païen*. Paris 1910. — J. Lagrange, *Les mystères d'Eleusis et le christianisme*: *Revue biblique* XXVIII (1919) 157—217. Ders., *Attis et le christianisme*: *Revue*

bibl. XXVIII (1919) 419—480. — J. Lebreton, *Le monde païen et la conquête chrétienne: Etudes* CLXXXIV (1925) 147 ff. mit mehr. Forts. — W. Classen (oben S. 769, zu S. 82).

S. 146. — § 3. Die Christenverfolgungen im 2. Jahrhundert.

Briefwechsel zwischen Plinius und Kaiser Trajan, bei Lightfoot, *Apostolic Fathers* Tl. 2. Bd. I. 2. Aufl. 50 ff. — A. M. Guillemin, *Pline le Jeune, Lettres*. 2 Bde. Paris 1928. — Vgl. Kleffner, *Der Briefwechsel zwischen dem jüngeren Plinius und Kaiser Trajan, die Christen betreffend*. Paderborn 1907. — J. Meyer, *Der Briefwechsel des Plinius und Trajan*. (Diss.) Straßburg 1909. — W. Weber, *Bemerkungen zum Briefwechsel des Plinius u. Trajan über die Christen: Festgabe K. Müller (1922)* 24—45. — Reskript des Kaisers Hadrian an Minucius Fundanus (bei Iustin., I. Apol. 69. Euseb., *Hist. eccles.* 4, 9); vgl. Funk, *Kirchengeschichtl. Abhandlungen* I 330—345. — Callewaert in *Revue d'hist. et de litt. relig.* 1903, 152 ff. — Reskript des Antoninus Pius an das *Koinón* von Asien (Otto, *Corpus apologetarum* I. 2. Aufl. 244 ff.); vgl. A. Harnack in *Texte und Untersuchungen* XIII, 4, Leipzig 1895; V. Schultze in *Neue Jahrbücher für deutsche Theol.* 1893, 131 ff. — Märtyrerakten: Polykarp (Funk, *Patrum apostol. opera* I. 2. Aufl. 315 ff.; vgl. Müller, *Das Martyrium Polycarpi: Röm. Quartalschr.* 1908, Arch., 1—16; *Aus der Überlieferungsgesch. des Polykarp-Martyriums*, Paderborn 1908; Corssen, *Die Vita Polycarpi: Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.* 1904, 266 ff.; Baden, *Der Nachahmungsgedanke im Polykarpmartyrium: Theologie u. Glaube* 1911, 115—122; W. Reuning, *Zur Erklärung des Polykarpmartyriums*. Darmstadt 1917; Carpus, Papyrus und Agathonice (Harnack in *Texte und Untersuchungen* III, 3—4; L. de Regibus: *Didaskaleion* 1914, 305—320); Justinus (Otto, *Corpus apologetarum* II. 2. Aufl. 266 ff.; vgl. Pio Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche: Studi e Testi* n. 8, Roma 1902); Pothinus von Lyon und seine Genossen (Euseb., *Hist. eccles.* 5, 1 ff.; M. Prolange, *Les martyrs de Lyon en 177*. Besançon 1914. H. Quentin, *La liste des martyrs de Lyon de l'an 177: Analecta Bollandiana* XXXIX [1921] 113—138); Apollonius (Analecta Bollandiana 1895, 284—294; Klette in *Texte und Untersuchungen* XV, 2, Leipzig 1897; Max Herzog zu Sachsen, *Der heilige Märtyrer Apollonius von Rom*. Mainz 1903); Märtyrer von Scili (Usener, *Index scholar.* Bonn 1881. Robinson in *Texts and Studies* I, 2). — O. v. Gebhardt, *Ausgewählte Märtyrerakten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christl. Kirche*. Berlin 1902. — Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten* (Sammlung kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften II, 2). 3. Aufl. von G. Krüger, Tübingen 1929. — Leclercq, *Les martyrs*, Bd. I ff., Paris 1903 ff. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* II. 2. Aufl. (Freiburg i. Br. 1914) 664 ff. — Brief des Ignatius von Antiochien an die Römer (Funk, *Patr. apost. opp.* I 212 ff.). — Schutzschriften der verschiedenen Apologeten (s. unten). — Verschiedene Angaben bei Euseb., *Hist. eccles.* I. 3—5. — E. Hohl, *Scriptores Historiae augustae*. 2 Bde. Leipzig 1927. — Charakter der Verfolgungen: J. E. Weis, *Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche*. München 1899; dort weitere Literatur über den Charakter der Christenverfolgungen. — Th. Mommsen, *Der Religionsfrelv nach römischem Recht: Historische Zeitschr.* 1890, 389—429. — C. A. Kneller, *Hat der römische Staat das Christentum verfolgt? Stimmen aus Maria-Laach* LV (1898) 1 ff. 122 ff. 276 ff. 349 ff. — Overbeck, *Studien zur Geschichte der alten Kirche* I (1875) 93—157. — Linsmayer, *Die Christenverfolgung im römischen Reiche und die moderne Geschichtschreibung: Histor.-polit. Blätter* CXXVII (1901) 237 ff. 317 ff. Ders., *Die juridische Basis der Christenverfolgungen im römischen Reiche:*

Theol.-prakt. Monatsschr. 1902, 585 ff. — K u h n, Betrachtungen über Majestät und Majestätsbeleidigungen im römischen Kaiserreich. München 1901. — M a i r, Römische Beamte als Christenverfolger: Katholik LXXXIII (1903) 8 ff. 148 ff. — A l l a r d, Die Christenverfolgungen und die moderne Kritik; deutsch von H o l t z m a n n. Straßburg 1905. — A. P i e p e r, Christentum, römisches Kaisertum und heidnischer Staat. Münster i. W. 1907. — O. S i l d, Das christliche Martyrium in Berücksichtigung der rechtlichen Grundlage der Christenverfolgung. Dorpat 1920. — J. L o r t z, Die juristische Grundlage der Christenverfolgung nach Tertullian (Exkurs I in „Tertullian als Apologet“ II [Münster 1928] 206—221). — E. L e B l a n t, Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs: Comptes-rendus de l'Académie des Inscr. 1866, 358—377. Ders., Les sentences rendues contre les martyrs: Mélanges J.-B. de Rossi, Paris 1892, 29—40. — C a l l e w a e r t, Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police? Revue d'hist. ecclés. 1901, 771 ff.; 1902, 5 ff. 324 ff. 601 ff. Ders., Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse-majesté: Revue des quest. histor. LXXXVI (1904) 5 ff. Ders., Les persécutions contre les chrétiens dans la politique religieuse de l'empire romain: Revue des quest. histor. LXXXII (1907) 5 ff. Ders., La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions: Revue d'hist. ecclés. 1911, 5—16 (mit Fortsetzungen). — J. R a m b a u d, Le droit criminel romain dans les Actes des martyrs. 2. Aufl. Lille 1907. — A. B o u c h é - L e c l e r c q, L'intolérance religieuse et la politique. Paris 1911. — L. C é z a r d, Histoire juridique des persécutions contre les chrétiens de Néron à Septime-Sévère. (Thèse.) Paris 1911. — A l l g e m e i n e W e r k e ü b e r d i e V e r f o l g u n g e n: K. J. N e u m a n n, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian. Bd. I. Leipzig 1890. — E. G. H a r d y, Christianity and the Roman Government. London 1894. — P. A l l a r d, Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose. 7. Aufl. Paris 1908 (Bibl. de l'enseign. d'hist. ecclés.). — L e B l a n t, Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère. Paris 1893. — G. U h l h o r n, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum. 5. Aufl. Stuttgart 1889. — L i n s e n m a y e r, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian. München 1905. — H a r n a c k, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Leipzig 1905. — A l l a r d, La législation persécutrice aux trois premiers siècles: Revue cath. des Inst. et du Droit, 2. Serie, XXXV (1905) 103 ff. mit Forts. — W o r k m a n, Persecution in the early Church. London 1906. — V e r f o l g u n g e n d e s 2. J a h r h u n d e r t s: P. A l l a r d, Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles. 3. Aufl. 2 Bde. Paris 1903/05. Ders., La situation légale des chrétiens pendant les deux premiers siècles: Revue des quest. histor. LIX (1896) 5—43. — A u b é, Histoire des persécutions de l'Eglise jusqu'à la fin des Antonins. 2 Bde. Paris 1875/78. — C a l l e w a e r t, Le délit du christianisme dans les deux premiers siècles: Revue des quest. histor. LXXIV (1903) 28 ff. — M a n a r e s i, L'impero romano e il cristianesimo nei primi tre secoli. I: Da Nerone a Commodo. Rom 1909. — M. H a i d e n t h a l l e r, Christenprozeß und Christenrecht zur Wende des 2. Jahrhunderts: Theol.-prakt. Quartalschr. LXXXI (1928) 311—327 510—525. — Ü b e r d i e A u f f a s s u n g d e s M a r t y r i u m s: K a t t e n b u s c h, Der Martyrertitel: Zeitschr. f. neuest. Wiss. 1903, 111 ff. — K. H o l l, Die Vorstellung vom Martyrer und die Martyrerakte in ihrer geschichtl. Entwicklung. Ders., Der ursprüngliche Sinn des Namens Martyrer: Gesammelte Aufsätze II. Tübingen 1928. — P. C o r s s e n, Begriff und Wesen des Martyriums in der alten Kirche: Neue Jahrb. f. das klass. Altertum XXXIV (1915) 481—501, XXXVII (1918) 424—426. — G. K r ü g e r, Zur Frage nach der Entstehung des Martyrertitels: Zeitschr. für die neuest. Wiss. XVII (1916) 264—269. — R. R e i t z e n s t e i n, Bemerkungen zur Mar-

tyrienliteratur: Nachr. der Ges. der Wiss. zu Göttingen 1916, 417—467. Ders., Der Titel Martyrer: Hermes LII (1917) 442—452. — H. Strathmann, Der Martyrer. Ein Bericht über neue Untersuchungen zur Geschichte des Wortes und der Anschauung: Theol. Literaturblatt XXXVII (1916) 337—343 353—357. — H. Delehayé, Martyr et confesseur: Analecta Bolland. XXXIX (1921) 20—49 50—64. — F. Dornseiff, Der Märtyrer. Name und Bewertung: Archiv für Religionswiss. XXII (1924) 133—153. — E. Lohmeyer, L'idée du martyre dans le judaïsme et dans le christianisme primitif: Revue d'hist. et de phil. relig. VII (1927) 316—329.

S. 154. — § 4. Der Kampf der heidnischen Philosophie gegen das Christentum im 2. Jahrhundert.

Allgemeines: Tzschirner, Fall des Heidentums. Leipzig 1820. — H. Kellner, Hellenismus und Christentum. Köln 1866. — J. Geffcken, oben S. 779, zu § 2. — A. Réville, La religion à Rome sous les Sévères. Paris 1886. — Aubé, Histoire des persécutions de l'Église. II. La polémique païenne à la fin du 2^e siècle. Paris 1878. — A. v. Harnack, Das Christentum bei den heidnischen Schriftstellern: Geschichte der altchristl. Literatur I, Leipzig 1893, 865 ff. — Die einzelnen Philosophen. Celsus: Origenes, Contra Celsum, in Origenes' Werken Bd. I u. II, herausgeg. von P. Koetschau. Leipzig 1899. — Keim, Celsus' „Wahres Wort“ hergestellt, übersetzt und erläutert. Zürich 1873. — O. Gloeckner, Ἀληθὴς λόγος (Kleine Texte 151). Bonn 1924. — Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. Mainz 1899. — Funk, Die Zeit des „Wahren Wortes“ von Celsus: Kirchengesch. Abhandl. II (1899) 152—161. — W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus. Halle a. d. S. 1928. — Pélagaud, Celse. Paris 1879. — Lucian: Opp., ed. Lehmann. Leipzig 1822. — G. Jakob, Charakteristik Lucians von Samosata. Hamburg 1832. — Planck, Lucian und das Christentum: Studien und Kritiken IV (1851) 826 ff. — Bernays, Lucian und die Cyniker. Berlin 1879. — Viéla, Lucien et les chrétiens. (Thèse.) Montauban 1902. Vgl. Meiser in den Sitzungsber. der Bayer. Akad. der Wissensch., München 1906, 281 ff. — Seneca und die Stoiker: M. Baumgarten, L. A. Seneca und das Christentum in der tief gesunkenen antiken Weltzeit. Rostock 1895. — L. W. Ribbeck, A. Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Plato, Epikur und dem Christentum. Hannover 1887. — J. Kreyher, L. A. Seneca und seine Beziehungen zum Christentum. Berlin 1887. — Friedländer, Der Philosoph Seneca: Histor. Zeitschr. 1900, 193—249. — S. Talamo, Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico: Studi e documenti di storia e diritto. Rom 1887 ff.; auch separat, ebd. 1902. — R. Waltz, Vie de Sénèque. Paris 1909. — Th. Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. Erlangen 1896. — A. Chollet, La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne. Paris 1899. — Leipoldt, Christentum und Stoizismus: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1906, 120 ff. — Labordère, Notes sur les pensées de l'empereur Marc-Aurèle sur le stoïcisme. Lons-le-Saulnier 1903. — Apollonius von Tyana: Baur, Apollonius von Tyana und Christus. Tübingen 1832. — Jessen, Apollonius von Tyana und sein Biograph Philostratus. Hamburg 1885. — J. Göttching, Apollonius von Tyana. Leipzig 1889. — Wundt, Apollonius von Tyana. Prophetie und Mythenbildung: Zeitschr. f. wissenschaft. Theol. 1906, 309—366. — R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906. — Ed. Meyer, Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratus: Hermes LII (1917) 371—424. — J. Hempel, Untersuchungen zur Überlieferung von Apollonius von Tyana. Leipzig 1921. — Mead, Apollonius of Tyana, the philos. Reformer of the first Cent. London 1901. — Whittaker, Apollonius of Tyana and other Essays. London 1906. — Campbell, Apollonius

of Tyana. A Study of his Life and Times. London 1908. — Ghezzi, Apollonio di Tiane nella storia e nella leggenda: Rivista storico-critica delle scienze teol. 1910, 364—390. — Heraklit: E. Pfeleiderer, Die Philosophie des Heraklit im Lichte der Mysterienidee. Berlin 1886 (vgl. Jahrb. f. protestant. Theol. 1887, 177—218). Vgl. die Darstellungen der Geschichte der Philosophie, oben S. 767, zu S. 49.

S. 157. — § 5. Die Verteidigung des Christentums durch die christlichen Apologeten.

Schriften der Apologeten. — Corpus apologetarum christianorum saec. secundi, ed. I. C. T. Otto. 9 Bde. Jena (Justin in 3. Aufl., 1876 ff.; die übrigen [von Bd. VI an] 1851 ff.). — Migne, Patr. gr. 6. — R. Seeberg, Der Apologet Aristides. Erlangen 1894. — Schwartz, Apologie Tatians und Schriften des Athenagoras. — Hennecke, Apologie des Aristides, beide in Texte und Untersuchungen IV, Leipzig 1888/93. — Minucius Felix, Octavius, ed. C. Halm (Corp. script. eccles. lat.), Wien 1867; ed. J. P. Waltzing, Löwen 1903. — Tertullian, Apologeticus, ed. Rauschen, Bonn 1906 (Florilegium patr. VI). — J. P. Waltzing, Tertullien: Apologétique. Texte établi et traduit. Paris 1929. — G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung. Mainz 1890. — Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig 1907. — W. Koch, Die altkirchliche Apologetik des Christentums: Tüb. Theol. Quartalschr. 1908, 7—33. — A. Hauck, Apologetik in der alten Kirche. Leipzig 1918. — A. Waibel, Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologet. Liter. des 2. Jahrh. (Diss.) Breslau 1916. — J. Lortz, Tertullian als Apologet. 2 Bde. (Münstersche Beiträge zur Theologie.) Münster i. W. 1927/28. Ders., Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des 2. Jahrhunderts: Festschrift für Ehrhard (Bonn 1922) 301—326. — Lebreton, Les origines de l'apologétique chrétienne: Revue pratique d'apologétique VII (1909) 801 ff. und mehrere Forts. — A. Puech, Les Apologistes grecs du second siècle. Paris 1912. — Über die einzelnen Schriften zu vergleichen: Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, 2. Aufl. (Freiburg i. Br. 1913) 171—343; A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius I 95—114 246—258 483—496; G. Rauschen, Grundriß der Patrologie, 8.—9. Aufl. (Freiburg i. Br. 1926), 76—112. — Die Literatur 1884—1900 bei A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, Freiburg i. Br. 1900, 198—253 284—292.

S. 163. — § 6. Der zweite Jüdische Krieg. Das Judenchristentum und die judaistischen Häresien.

Zweiter jüdischer Krieg: Dio Cassius, Hist. rom. 66, 4 ff.; 68, 32; 69, 12 ff. — Spartian., In Hadr. c. 14. — Euseb., Hist. eccles. 4, 2, 6. Sulpic. Sever., Chron. 2, 31. — Judenchristen und judenchristl. Häresien: Justin., Dial. c. Tryphone c. 47. — Iren., Adv. haer. 1, 26, 2. — Philosophumena 7, 34. — Orig., C. Celsum 5, 61. — Ps.-Tertull., Adv. haer. c. 11. — Euseb., Hist. eccles. 3, 21. — Philostratus, Haer. c. 37. — Epiph. Haer. 30. — Elkesaiten: A. Hilgenfeld, Novum Testam. extra canonem rec. fasc. 3. 2. Aufl. (Leipzig 1881) 227—240: Elxai libri fragmenta. — J. Chapman, La date du livre d'Elchasaï: Revue Bénédictine XXVI (1909) 221—223. — Philosophumena 9, 13; 10, 29. — Epiph., Haer. 19, 15; 30, 17; 51, 7. — Theodoret, Haeret. fab. 2, 7. — Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. I. 2. Aufl. 380—381. — H. Waitz, Das Buch des Elchasaï, das heilige Buch der judenchristl. Sekte der Sobiaï: Harnack-Ehrung (Leipzig 1921) 87—104. — Mandäer: Mandäische Schriften, hrsg. von W. Brandt. Leipzig 1893. — Das Johannesbuch, hrsg. von M. Lidzbarski. 2 Tle. Gießen 1905/15. — Mandäische Liturgien, hrsg. von M. Lidzbarski: Abh. der Ges. der Wiss. zu Göttingen, N. F. XVII (1920). — Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelien-

überlieferung von R. Reitzenstein: Sitz.-Ber. Heidelberg XII (1919). — Ps.-Klementinen: *Recognitiones*, ed. Lagarde. Leipzig und London, 1861; Migne, *Patr. gr. I*; *Homiliae* 20, ed. Dressel, Göttingen 1853; ed. Lagarde, Leipzig 1865; Migne, *Patr. gr. II*; *Epitome*, ed. A. Dressel, Leipzig 1856. — Die Werke von Schürer, Wellhausen, Holtzmann, Feltgen (oben S. 768, zu § 2); von Hilgenfeld (oben S. 778, zu § 9). — Münter, *Der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian*. Altona 1821. — A. Edersheim, *History of the Jewish Nation after the Destruction of Jerusalem by Titus*. London 1896. — F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity. A Course of Lectures*. London 1894. — L. Lemme, *Das Judenthum in der Urkirche und der Brief des Klemens von Rom: Neue Jahrbücher für deutsche Theol.* 1892, 325 bis 480. — Green, *Il cristianesimo giudaico: La Scuola cattolica*, ser. 4, VIII (1905) 62 ff. u. mehr. Forts. — A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*. 2 Hefte. Leipzig 1852. — Bloch, *Geschichte der Entwicklung der Kabbala*. Trier 1894. — S. Ruben, *Judentum und Kabbala*. Wien 1893. — Bischoff, *Die Kabbala. Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft*. Leipzig 1903. — Bernfeld, *Der Talmud, sein Wesen, seine Bedeutung und seine Geschichte*. Berlin 1901. — Strack, *Einleitung in den Talmud*. 3. Aufl. Leipzig 1900. — G. Karppe, *Geschichte der jüdischen Literatur*. Berlin 1886. — W. Brandt, *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk*. Leipzig 1912. — D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabäismus*. 2. Bde. Petersburg 1856. — W. Brandt, *Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und ihre Bedeutung*. Leipzig 1889. — R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*. Leipzig 1921; vgl. *Zeitschr. f. neutest. Wiss.* XX (1921) 1—23. — E. Peterson, *Urchristentum und Mandäismus: Zeitschr. f. neutest. Wiss.* XXVII (1928) 55—97. — J. Behm, *Die mandäische Religion und das Christentum*. Leipzig 1927. — M. Lidzbarski, *Alter und Heimat der mandäischen Religion: Zeitschr. f. neutest. Wiss.* XXVII (1928) 321—327. — L. Tondelli, *Il Mandesimo e le origini cristiane*. (*Orientalia* 33.) Rom 1928. Ders., *S. Giovanni Battista ed Enos nella letteratura mandea: Biblica* IX (1928) 206—224. — R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Leipzig u. Berlin 1929. — J. Langen, *Die Klemensromane*. Gotha 1890. — H. Waitz, *Die pseudoklementin. Homilien u. Rekognitionen (Texte u. Untersuch. XXV, 4)*. Leipzig 1904. — A. Hilgenfeld, *Der Klemens-Roman: Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1906, 66 bis 136. — W. Heintze, *Der Klemensroman und seine griech. Quellen (Texte u. Untersuch. XL, 2)*. Leipzig 1914. — W. Bousset, *Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens: Nachr. der Ges. der Wiss. Göttingen* 1916, 469—551. — F. Boll, *Das Eingangsstück der Ps.-Klementinen: Zeitschr. für neutest. Wiss.* XVII (1916), 139—168. — A. E. W. Mason, *Clementina*. London 1921. — C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen (Texte u. Untersuch. XLVI, 1)*. Leipzig 1929. — H. Waitz, *Die Pseudoklementinen und ihre Quellenschriften: Zeitschr. für neutest. Wissensch.* 1929, 241 bis 272.

S. 170. — § 7. Der Gnostizismus und seine Stellung zum Christentum.

Bekämpfer der Gnosis: Iren., *Adv. haer. libri* 5. — Hippol., *Philosophumena (Refutatio omnium haer.) libri* 10. — Ps.-Tertull., *Adv. omnes haereses (Anhang zu Tertull., De praescr. haer.)*. — Tertull., *De praescr. haer.; De carne Christi; De resurrectione carnis; De anima; Adversus Valentinianos*. — Zahlreiche Stellen in Klemens' von Alex. *Stromata* und Origenes' Werken. — Euseb., *Hist. eccles.* 2—4 an vielen Stellen. — Epiphanius, *Panarion (Adv. haereses)*. — Theodoret, *Haeret. fabul. comp.* — Adamant., *Dialogus de recta in Deum fide c. Marcionitas* (Leipzig 1901), gegen Valentin und Marcion. — Philastre Brix., *Liber de haeresibus*, ed. Oehler, *Corpus haereseologicum* I 1—185. — Verschiedenes bei Oehler, *Corpus haereseol.* Bd. I. Berlin 1856. — Gnostische

Schriften: C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften. Bd. I: Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk. (Die griech. christl. Schriftsteller.) Leipzig 1905; Pistis Sophia, neu hrsg. Kopenhagen 1925; Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk aus dem Koptischen übersetzt. Leipzig 1925; Die Urschrift der Pistis Sophia: Zeitschr. f. die neuest. Wiss. XIX (1925), 218—240. — E. Amélineau, Pistis Sophia. Ouvrage gnostique de Valentin traduit du copte en français. Paris 1895. Ders., Notice sur la papyrus gnostique Bruce. Texte et Introduction (Notices et extraits des manuscrits XXIX, 1), Paris 1891. — Pistis Sophia, ed. Petermann, Berlin 1851; vgl. A. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia, in Texte und Untersuchungen VII, 2 (1891). — Gnostische Schriften in koptischer Sprache herausgeg. von C. Schmidt in Texte und Untersuchungen VIII, 1 u. 2 (1892); vgl. C. Schmidt, De codice Bruciano seu de libris gnosticis etc. Leipzig 1872. — Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamsschriften aus dem Armenischen übersetzt und untersucht. Gießen 1900. — Liechtenhan, Untersuchungen zur koptisch-gnostischen Literatur: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1901, 263 ff. — Preuschen, Zwei gnostische Hymnen ausgelegt. Mit Text und Übersetzung. Gießen 1904. — Harnack, Der Brief des Ptolemäus an die Flora: Sitzungsber. der Preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1902, 507 ff. — Wolfig. Schultz, Dokumente der Gnosis. Jena 1910. — Buonaiuti, Frammenti gnostici. Rom 1923. — Zu den Resten gnost. Liter.: A. Harnack, Gesch. der altchristl. Liter. I 143 ff.; II, 1, 289 ff. 533 ff. — Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. I (2. Aufl.) 343—376. — R. A. Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig 1875. — A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus. Leipzig 1875. — J. Kunze, De histor. gnosticismi fontibus. Leipzig 1894. — Hierher gehören ferner zahlreiche apokryphe Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen, die in gnostischen Kreisen entstanden sind. Vgl. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti. Bd. I. Leipzig 1832. — Tischendorf, Evangelia apocrypha, 2. Aufl. Leipzig 1876. — Robinson, Coptic Apocryphal Gospels. Cambridge 1896. — Acta Apostolorum apocrypha, edd. Lipsius et Bonnet. 2 Tle. in 3 Bdn. Leipzig 1891—1903. — Flamion, Les Actes apocryphes de Pierre: Revue d'hist. ecclési. 1908, 233 ff. und mehrere Forts. — A. Harnack, Geschichte der älchristlichen Literatur I 1—139. — A. Ehrhard, Die älchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, 123—173. Bardenhewer, a. a. O. 498—622. — J. A. Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnostizismus: Gesammelte Schriften I, Regensburg 1839, 403 ff. F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis. Tübingen 1835. — R. A. Lipsius, Der Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung, Entwicklungsgang. (Aus Ersch u. Gruber, Allg. Enzyklopädie). 1860. — E. Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien. Paris 1887. — W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (Texte und Untersuchungen XV, 4, 1897). — A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. — A. Harnack, Dogmengeschichte I (3. Aufl.) 211—271. — A. Hilgenfeld, Der Gnostizismus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, 1—63. — A. Dietrich, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Leipzig 1891 (mit Publikation des Βίβλος ἐπὶ ἐπικαλουμένη μονὰς ἡ ὁδὸς Μουσέως). — Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus. Göttingen 1901. — Mead, Fragmente eines verschollenen Glaubens. Deutsch von A. Ulrich. Berlin 1902. — Schmitt, Die Gnosis. Bd. I: Die Gnosis des Altertums. Leipzig 1903. — Bischoff, Im Reiche der Gnosis. Leipzig 1906 (Morgenländische Bücherei V). — W. Bousset, Die Hauptprobleme der Gnosis (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments X). Göttingen 1907. — J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum kath. Dogma (Forsch. zur christl. Liter.- u. Dogmengesch. XIV 4). Paderborn

1922. — H. Leisegang, *Die Gnosis*. Leipzig 1924. — Bolland, *Gnosis en Evangelie*. Leiden 1906. — E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme au 2^e et 3^e siècle* (Extr. de la Revue de l'hist. des relig.). Paris 1903. Ders., *Gnostiques et Gnosticisme*. 2. Aufl. Paris 1925. — Swiney, *The esoteric Teaching of the Gnostics*. London 1909.

S. 175. — A. Die palästinensisch-syrischen Gnostiker. 1. Die Simonianer und ihre Abzweigungen.

Iustin., I. Apol. c. 26 56. — Iren., Adv. haer. 1, 23. — Philosoph. 6, 9—20; 10, 12. — Epiph., Haer. 22. — Über die simonianische Schrift *Ἀπόφασις μεγάλη*: Redlich im Archiv f. Gesch. der Philosophie 1910, 374 ff. — L. Cerfaux, *La gnose Simonienne*. Nos principales sources: Recherches de science relig. XV (1925) 489—511; XVI (1926) 5—20, 265—285, 481—503. — K. Kohler, *Dositheus, the Samaritan heresiarch*: American Journ. of Theol. XV (1911) 414—435.

S. 177. — 2. Saturnilus.

Iustin., Dial. c. Tryph. c. 35. — Hegesipp. bei Euseb., Hist. eccles. 4, 22. — Iren., Adv. haer. 1, 24. — Philosoph. 7, 28 (geht auf Irenäus zurück).

S. 178. — B. Die Ophiten („Gnostiker“) und deren Abzweigungen.

Iren., Adv. haer. 1, 29—31. — Philosoph. 5, 6 ff.; 8, 12—15. — Orig., C. Cels. 5, 61 62; 6, 24—38. — Epiph., Haer. 25 26 37 38 39 40. Aus diesen älteren Quellen schöpfte Theodoret (Haer. fab. 1, 6—18). — J. N. Gruber, *Die Ophiten*. Würzburg 1864. — Lipsius, Über die ophit. Systeme: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1863, 411 ff.; 1864, 37 ff. — A. Hönig, *Die Ophiten*. Berlin 1889. — F. Giraud, *Ophitae*. Diss. de eorum origine, placitis ac fatis. Paris 1884.

S. 185. — C. Die alexandrinische Gnosis. 1. Basilides.

Iren., Adv. haer. 1, 24; 2, 16. — Clem. Alex., Strom. 1, 21; 2, 2 3 6 8 20; 3, 1; 4, 12 24 26; 5, 1 11; 6, 6; 7, 17. — Philosoph. 7, 14 ff. — Agrippa Castor bei Euseb., Hist. eccles. 4, 7. — Ps.-Tertull., Append. zu De praescr. c. 1. — Epiph., Haer. 24. — Theodoret, Haer. fab. 1, 4. — Iacobi, Basilidis philos. gnostici sententiae. Berlin 1852 (vgl. Zeitschr. für Kirchengesch. I, 4). — G. Uhlhorn, *Das basilid. System*. Göttingen 1855. — A. Hilgenfeld, *Das System des Gnostikers Basilides*: Theol. Jahrb. 1856, 86 ff. Ders., *Der Basilides des Hippolyt*: Zeitschr. für wiss. Theol. 1875, 288—350. — F. X. Funk, *Der Basilides der Philosophumena kein Pantheist*: Kirchengesch. Abhandlungen I, Paderborn 1897, 358—372. — Kennedy, *Buddhist Gnosticism. The System of Basilides*. London 1902 (Extr. from the Journ. of the Asiatic Society). — Scott-Moncrieff, *Gnosticism and early Christianity in Egypt*: Church Quarterly Review 1909, 64 ff. — P. Hendrix, *De alexandrijsche haeresiarch Basilides* (Diss.). Dordrecht 1926.

S. 188. — 2. Karpokrates.

Iren., Adv. haer. 1, 25. — Clem. Alex., Strom. 3, 2. — Philosoph. 7, 32. — Epiph., Haer. 27 52. — Theodoret, Haer. fab. 1, 16. — Fuldner, *De Carpocratianis*. Leipzig 1824.

S. 189. — 3. Valentin.

Iren., Adv. haer. 1, 1 ff.; 3, 4. — Euseb., Chronic. ad a. 141; Hist. eccles. 4, 7. — Philosoph. 6, 20—37. — Tertull., Adv. Valentin.; De praescr. — Epiph., Haer. 31. — Theodoret, Haer. fab. 1, 7. — Hilgenfeld, *Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften*: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1880, 280 ff.; vgl. ebd. 1883, 356 ff. — Heinrici, *Die valentin. Gnosis und die Heilige Schrift*. Berlin 1871. — R. A. Lipsius, *Valentinus und seine Schule*: Jahrb. für protestantische Theol. 1887, 585—658. — Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*: Zeitschr. für neutestam. Wissensch. 1908, 230 ff. 329 ff. — Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis* (Texte u. Untersuch. XXXVII 3). Leipzig 1911. — K. Müller, *Beiträge zum Ver-*

ständnis der valentinianischen Gnosis: Nachr. der Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1920, 179—204. — W. Förster, Von Valentin zu Herakleon. Untersuch. über die Quellen u. die Entwicklung der valentin. Gnosis. Gießen 1928. — Torm, Valentinianismens Historie og Laere. Kopenhagen 1901.

S. 193. — 4. Die Schüler Valentins.

Iren., Adv. haer. 1, 6, 11 14—21 27. — Philosoph. 4, 13; 6, 5 35 38 ff. — Epiph., Haer. 33 34 56.

S. 196. — 1. Marcion und die Marcioniten.

Cerdon: Iren., Adv. haer. 1, 27; 3, 4. — Philosoph. 7, 27. — Ps.-Tertull., C. haer. 50. — Epiph., Haer. 41. — Philastr., De haer. 44. — Marcion: Iustin., I. Apol. 26 58. — Euseb., Hist. eccles. 4, 11 14. — Iren. a. a. O. 1, 27; 3, 3 4. — Philosoph. 7, 29 ff.; 10, 19. — Clem. Alex., Strom. 2, 8; 3, 3 4; 4, 7 8; 5, 1. — Tertull., Adv. Marc. libri 5. — Epiph., Haer. 42. — Theodoret, Haer. fab. 1, 24. — Adamant., Dialogus de recta in Deum fide c. Marcionitas. — Schriften Marcions: Hahn, Antitheses Marcionis gnostici. Königsberg 1823. Ders., De canone Marcionis. Leipzig 1824. Ders., Das Evangelium Marcionis in seiner ursprünglichen Gestalt. Leipzig 1824. — Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum, bei Thilo, Codex apocr. Novi Test. I, Leipzig 1832, 401—480. — Ritschl, Das Evangelium Marcions. Tübingen 1846. — Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions. Halle 1850. — Volkmar, Das Evangelium Marcions. Leipzig 1852. — Hilgenfeld, Marcions Apostoliken: Zeitschrift d. histor. Theol. 1855, 426 ff. — Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 2, 585—718; II, 2, 409—529 („Marcions neues Testament“). — A. v. Harnack, Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen: Zeitschr. für wissenschaft. Theol. 1876, 80 ff. Ders., Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (Texte u. Untersuch. XLV). Leipzig 1921; 2. Aufl. 1924 (vgl. Theol. Revue 1922, 55—59). Ders., Neue Studien zu Marcion (ebd. XLIV 4). Leipzig 1923. — H. Raschke, Der Römerbrief des Marcion nach Epiphanius: Abh. und Vorträge der Bremer Wiss. Ges. I, Heft 2—3 (Bremen 1926) 128—201. — F. Loofs, Theophilus von Antiochien „adv. Marcionem“ und die andern theologischen Quellen bei Irenäus. Leipzig 1930. — Waitz, Das Ps.-Tertullianische Gedicht „Adv. Marcionem“. Ein Beitrag zur Gesch. d. altchristl. Literatur sowie zur Quellenkritik des Marcionitismus. Darmstadt 1901. — Meyboom, Marcion en de Marcionieten. Leiden 1888. — Ermoni, Marcion dans la littérature arménienne: Revue de l'Orient chrétien I (1896) 461 ff. Ders., Le marcionisme: Revue des quest. histor. LXXXII (1910) 5—33. — J. Rivière, Un exposé marcionite de la Rédemption: Revue des sciences relig. I (1921) 185 ff. 297 ff. — A. d'Alès, Marcion; la réforme chrétienne au II^e siècle: Recherches de science relig. XIII (1922) 137—168. — E. Bosshardt, Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion. Lausanne 1921. — H. Kayser, Natur und Gott bei Marcion: Theol. Stud. u. Kritiken 1929, 279—296.

S. 199. — 2. Hermogenes.

Philosoph. 8, 17; 10, 28. — Tertull., Adv. Hermogenem. — Theodoret, Haer. fab. 1, 19. — Boehmer, Hermogenes Africanus. Stralsund 1852. — Leopold, Hermogenis de origine mundi sententia. Bautzen 1844. — E. Heintzel, Hermogenes der Hauptvertreter des philos. Dualismus in der alten Kirche. Berlin 1902.

S. 199. — 3. Bardesanes.

Euseb., Hist. eccl. 4, 30. — Epiph., Panar. l. 2, t. 1, haer. 56. — Theodoret, Haer. fab. 1, 22. — Ephraem Syr., Sermo adv. haereses 53 (Opp. syr., Röm. Ausg. 1740, 554). — Sozom., Hist. eccl. 3, 16. — Über die Schriften des Bardesanes: Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. 2. Aufl. I 364—368. — A. Hahn, Bardesanes gnosticus. Leipzig 1819. — C. Kuehner, Astronomiae

et astrologiae in doctrinis gnost. vestigia I: Bardes. Gnost. numina. Hildburg-
hausen 1833. — A. Merx, Bardesanes von Edessa, nebst einer Untersuch. über
das Verhältnis der klement. Rekogn. zu dem Buche der Gesetze der Länder. Halle
1863. — Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker. Leipzig 1864. —
Th. Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkios-
Vita: Zeitschr. f. die neutestam. Wiss. IX (1908) 190—203 315—328. — F. Haase,
Zur Bardesan. Gnosis (Texte u. Untersuch. XXXIV 4). Leipzig 1910; vgl. Oriens
christianus 1925, 129—140. — F. Nau, Une biographie inédite de Bardesane
l'astréologue. Paris 1897, 154—222. — E. Buonaïuti, Bardesane l'astrologo:
Rivista stor.-crit. delle scienze teol. V (1909) 691—704.

S. 200. — 4. Die Enkratiten. Tatian.

Iren., Adv. haer. I, 28. — Philosoph. 8, 16 20; 10, 18. — Epiph., Panar.
haer. 46 u. 47. — Theodoret, Haer. fab. I, 20. — Tatian, Diatessaron.
Aus dem Arabischen übersetzt von E. Preuschen. Einl. u. textkrit. Anm. von
A. Pott. Heidelberg 1926. — Schriften Tatians: Bardenhewer, Gesch. der
altkirchl. Literatur. 2. Aufl. I 262—284. Schriften Cassians: ebd. 376.

S. 204. — § 8. Der Montanismus.

Brief der Kirche von Lyon und Vienne, bei Euseb., Hist. eccles. 5, 3—4. —
Tertullian, mehrere Schriften aus dessen montanistischer Zeit (Barden-
hewer, Gesch. der altkirchl. Lit. 2. Aufl. II 419—423; montanistische Schriften
sind besonders: De pudicitia, De exhortatione castitatis, De monogamia, De vir-
ginibus velandis, De fuga in persecutione, De ieiunio adversus psychicos). —
Ps.-Tertull., Libellus adv. omnes haereses, als Appendix zu De praescr. c. 7.
— Antimontanistische Schriften bei Euseb. a. a. O. 5, 14 16—19. — Philosoph.
8, 19; 10, 25. — Epiph., Haer. 48 49. — Philastr., De haer. c. 49. — Di-
dymus, De Trinitate 3, 41 (Migne, Patr. gr. 39, 984 ff.). — H. G. Voigt,
Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Leipzig 1891. —
E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes
(Texte und Untersuch. XII, 4). Leipzig 1895. — J. Friedrich, Über die
Canones der Montanisten bei Hieronymus: Sitzungsber. der Bayr. Akad. zu
München 1895, 207—251. — Zisterer, Phrygier oder Kataphrygier: Tüb. Theol.
Quartalschrift 1892, 475—482. — E. Seckel, Die karthagische Inschrift CIL
VIII 25045 ein kirchenrechtl. Denkmal des Montanismus?: Sitzungsber. der
Preuß. Akad. d. Wiss. LIV (1921) 989—1017. — Vgl. Harnack, Gesch. der
altchristl. Literatur I 238 ff.; II, 1, 363 ff.; Bardenhewer, Gesch. der altkirchl.
Literatur. 2. Aufl. I 381—383. — Zusammenstellung der Quellen bei P. de La-
briolle, Les sources de l'histoire du montanisme (Collectanea Friburgensia).
Freiburg i. Schweiz 1913. — G. Wernsdorff, De Montanistis. Gotha 1751. —
Kirchner, De Montanistis. Jena 1831. — Schwegler, Der Montanismus.
Tübingen 1841. — Bonwetsch, Zur Gesch. des Montanismus. Die Geschichts-
quellen (Dissert.). Dorpat 1881. Ders., Die Gesch. des Montanismus. Erlangen
1881. — W. Belck, Gesch. des Montanismus. Leipzig 1883. — Th. Zahn, Die
Chronologie des Montanismus: Forschungen zur Gesch. des Kanons V, 1—57. —
Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter
bis auf Irenäus. Freiburg i. Br. 1899. — W. Schepelern, Der Montanismus
und die phrygischen Kulte. Übersetzt von W. Baur. Tübingen 1929. — Ermoni,
La crise montaniste: Revue des quest. histor. LXXII (1902) 61—96. — P. de
Labriolle, La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique: Revue
d'hist. et de littér. relig. 1906, 97 ff. Ders., La crise montaniste. Paris 1913. —
Lawlor, The Heresy of the Phrygians: Journal of Theol. Studies 1908, 481 ff.

S. 209. — § 9. Die Bekämpfung der Häresien durch die Kirche. Heilige Schrift, Überlieferung, Glaubensregel.

Heilige Schrift: Die „Einleitungen“ in die Heilige Schrift. — Budde,
Der Kanon des Alten Testaments. Gießen 1900. — Mainage, Les origines du

canon chrétien de l'Ancien Testament: *Revue des sciences philos. et théol.* III (1909) 262—293. — Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons.* 2 Bde. Erlangen 1888/92. (Dazu Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr 200*, Freiburg i. Br. 1889, und Zahn, *Einige Bemerkungen zu Harnacks Prüfung der Gesch. des neutestamentl. Kanons*, Erlangen 1889.) — Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altchristl. Literatur.* Erlangen 1881 ff. (Tl. 10 ersch. 1929). — Leopoldt, *Gesch. des neutestamentl. Kanons.* I. Tl.: *Die Entstehung.* Leipzig 1907. — Batiffol, *Le canon du Nouveau Testament: Revue biblique* 1903, 10 ff. 216 ff. — Dorsch, *Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christl. Kirche: Zeitschr. für kathol. Theol.*, Jahrg. 1905, 1906 und 1907. — P. Dausch, *Der Kanon des Neuen Testamentes (Bibl. Zeitfragen I, 5).* 4. Aufl. Münster i. W. 1921. — Mermod, *L'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne (Thèse).* Sainte-Croix 1909. — Überlieferung: M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Christentums bis Tertullian.* München 1897. — Heinrich, *Die urchristl. Überlieferung und das Neue Testament, in Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet*, 1893. — Th. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung (oben S. 774, zu § 7).* — Dubois, *L'Eglise enseignante: Revue du clergé français* LIX (1909) 513 ff. und mehr. Forts. — Glaubensregel: B. Dörholt, *Das Taufsymboll der alten Kirche. I. Gesch. der Symbolforschung.* Paderborn 1898. — Bäumer, *Das apostol. Glaubensbekenntnis.* Mainz 1893. — Blume, *Das apostol. Glaubensbekenntnis.* Freiburg i. Br. 1893. — Kattenbusch, *Das apostol. Symbol.* 2 Bde. Leipzig 1894—1900. — Weitere Literatur bei Ehrhard, *Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900*, 499 ff. — A. Nußbaumer, *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins mit Trypho (Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. XIV, 2).* Paderborn 1921. — J. Brinktrine, *Die trinitarischen Bekenntnisformeln und Taufsymboll: Tüb. Theol. Quartalschr.* CII (1921) 156 bis 190. — J. Haußleiter, *Trinitarischer Glaube u. Christusbekenntnis in der alten Kirche.* Gütersloh 1920. — H. Lietzmann, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses: Festgabe für Harnack (Tübingen 1921)* 222—242. Ders., *Symbolstudien: Zeitschr. für d. neutestamentl. Wiss.* XXI (1922) 1—34, mit Forts. bis Jahrg. XXVI (1927) 75—95. — R. Seeberg, *Zur Gesch. der Entstehung des apostol. Symbols: Zeitschr. f. Kirchengesch.* XL (1922) 1—41. — P. Feine, *Die Gestalt des apostol. Glaubensbek. in der Zeit des Neuen Test.* Leipzig 1925. — A. Jeremias, *Die Bedeutung des Mythos für das apostol. Glaubensbekenntnis.* Leipzig 1930. — Chamard, *Les origines du Symbole des apôtres: Revue des quest. histor.* LXIX (1901) 337—408. — Voisin, *L'origine du Symbole des apôtres: Revue d'hist. ecclési.* III (1902) 297—323. — Morin, *Sanctorum communionem: Revue d'hist. et de littér. relig.* 1904, 209—235. — B. Capelle, *Le symbole romain au II^e siècle: Revue Bénédict.* XXXIX (1927) 33—45. Ders., *Les origines du symbole romain: Recherches de théol. anc. et médiévale* 1930, 5—20. — J. de Ghellinck, *L'hist. du symbole des apôtres. A propos d'un texte d'Eusèbe: Revue des sciences relig.* XVIII (1928) 118—125. — J. Lebreton, *Les origines du symbole baptismal: Recherches de science relig.* 1930, 97—124. — Semeria, *Il „Credo“ ossia l'origine del Simbolo degli apostoli: Studi religiosi* II (1902) 1—21. — McGiffert, *The Apostles Creed, its Origin, its Purpose and its historical Interpretation.* London 1902. — MacDonald, *The Symbol of the Apostles.* New York 1903. — Mortimer, *The Creeds.* 2. Aufl. London 1903. — Swete, *The Apostles Creed.* Cambridge 1905. — Turner, *The History and Use of Creeds.* London 1906. — F. J. Badcock, *The old Roman Creed: Journ. of Theol. Stud.* XXIII (1922) 362—389. — Vgl. die Texte bei Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (3. Aufl.), Breslau 1887, 1 ff. 22 ff.; bei Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, 16. bis 17. Aufl. durch J. B. Umberg, Freiburg i. Br. 1928, 1 ff., und bei Preuschen, *Analecta. Kürzere Texte zur Gesch. der alten Kirche und des Kanons* II, Tübingen 1910 (Samml. ausgew. kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften).

— Friedlieb, Schrift, Tradition und kirchl. Erklärung. Breslau 1854. — Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche (2. Aufl.), Erlangen 1898, 238 ff. — Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Leipzig 1898. Ders., Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht: Neue kirchl. Zeitschr. XIX (1908) 568 ff. 593 ff. — Schermann, Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der „beiden Wege“ (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München, 2. Reihe, 2). München 1903. — A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903. Ders., Die Didache des Judentums und der Urchristenheit. Ebd. 1908. — Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur. Berlin 1909. — Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristl. Literatur. Freiburg i. Br. 1903. — A. J. Coan, The rule of faith in the ecclesiastical writings of the first two centuries (Diss.). Washington 1924.

S. 215. — § 10. Die Christengemeinden in Rom und andern hervorragenden Städten des Reiches im 2. Jahrhundert.

H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg i. Br. 1864. — R. A. Lipsius, Die Chronologie der römischen Bischöfe. Kiel 1869. — Schrödl, Gesch. der Päpste und der römischen Kirche in der Urzeit des Christentums. Mainz 1873. — Langen, Gesch. der römischen Kirche bis zum Pontifikat Leos I. Bonn 1881 (in altkatholischer Färbung). — A. Berendts, Das Verhältnis der römischen Kirche zu den kleinasiatischen vor dem Nicänischen Konzil. Leipzig 1898. — Stahl, Patristische Untersuchungen. 1. Der erste Brief des röm. Klemens. 2. Ignatius von Antiochien. 3. Der „Hirt“ des Hermas. Leipzig 1902. — G. La Piana, The Roman Church at the end of the second century: Harvard Theol. Rev. XVIII (1925) 201—277. — W. E. Beet, The early Roman Episcopate to A. D. 384. London 1913. — Über die ältesten Bischofslisten Roms und anderer Hauptkirchen: Duchesne, Liber Pontificalis I (Paris 1886), Introduction. Ders., The Roman Church before Constantine: Cathol. University Bull. X (1904) 429—450. — J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Tl. 1: St. Clement of Rome. 2 Bde. (darin Bd. I, London 1890, 201 ff.: Early Roman succession). Tl. 2: St. Ignatius, St. Polycarp. 3 Bde. London 1889. — Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius II, 1, Leipzig 1897, 70 ff. (die ältesten Bischofslisten). — S(egna), Kard. F., De successione priorum Romanorum Pontificum. Rom 1897. — J. Flamon, Les anciennes listes épiscopales des quatre grands sièges: Revue d'histoire ecclés. 1900, 645—678; 1901, 209—238 503—528. — Chapman, La chronologie des premières listes épiscopales de Rome: Revue Bénédictine 1901, 399 ff.; 1902, 13 ff. 145 ff. — Turner, The early Episcopal Lists: Journal of Theol. Stud. I (1900) 181 ff. 529 ff. — Harnack, Über die Herkunft der 48 (47) ersten Päpste: Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. der Wissensch. 1904, 1044 ff. — E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem der eusebianischen Kanones und zur Entwicklung der Bischofslisten aus apostolischen Sukzessionsreihen (Schriften der Königsberger Gel. Ges. II, 4). Berlin 1926. — Vgl. E. Caspar, in Papsttum u. Kaisertum (Festschr. für P. Kehr, München 1926) 1—22. Dazu C. Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen (Leipzig 1929) 335 ff. — E. Caspar, Geschichte des Papsttums. Bd. I. Tübingen 1930. — H. Schlier, Religionsgesch. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen. Gießen 1929. — G. N. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus. Gütersloh 1925.

S. 225. — § 11. Die erste Entwicklung der kirchlichen Theologie im 2. Jahrhundert.

Katholische Verfasser: Zobl, Dogmengeschichte. Innsbruck 1865. — Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1892. — Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. München 1908. — Turmel, Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente. 2. Aufl. Paris 1904. — Tixeront, Histoire des

dogmes. I. La théologie anténicéenne. 7. Aufl. Paris 1915 (Bibl. de l'enseignement de l'hist. ecclés.). — J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée I (6. Aufl.) u. II. Paris 1927/28. — Semeria, Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva. Rom 1902. — Protestantische Verfasser: A. Harnack, Dogmengeschichte. 4. Aufl. Bd. I. Tübingen 1909. Ders., Die Entstehung der christl. Theologie u. des kirchl. Dogmas. Gotha 1927. — R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Bd. I. Erlangen und Leipzig 1922. — Dörner, Grundriß der Dogmengeschichte. Berlin 1899. Ders., Die Entstehung der christlichen Glaubenslehre. München 1906. — Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Halle 1906. — N. Bonwetsch, Grundriß der Dogmengesch. 2. Aufl. Gütersloh 1919. — F. Wiegand, Dogmengeschichte der alten Kirche. Leipzig 1912. — Fisher, History of Christian Doctrine. Edinburg 1896. — Bethune-Baker, An Introduction to the early History of Christian Doctrine. London 1903.

S. 235. — § 12. Die kirchliche Hierarchie im 2. Jahrhundert.

Oben S. 776, zu § 8. — F. X. Funk, Die Bischofswahl im christl. Altertum und im Anfang des Mittelalters: Kirchengesch. Abhandl. I 23—39. Ders., Zölibat und Priesterehe im christlichen Altertum: ebd. 121—155. — J. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians. Braunsberg 1886. — Harnack, Gemeindebildung und Bistum in der Zeit von Pius bis Konstantin: Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1901, 1186—1214. Ders., *Ius ecclesiasticum*. Eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffes: ebd. 1903, 211—226. — Textus antenicaeni ad Primum Romanum spectantes, hrsg. von G. Rauschen (Florileg. patr. 9). Bonn 1914. — Duchesne, *L'Église romaine avant Constantin: Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, Paris 1896, 113—162. — Turmel, Histoire du dogme de la Papauté des origines à la fin du 4^e siècle. Paris 1908 (durch die Indexkongr. verboten). — Bartoli, The primitive Church and the Primacy of Rome. London 1909. — A. v. Harnack, *Ecclesia Petri propinqua*. Zur Gesch. der Anfänge des Primates der röm. Bischöfe: Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wiss. 1927, 139 bis 152. Ders., *Christus praesens. Vicarius Christi*. Eine kirchengesch. Skizze: ebd. 415—446. — E. Caspar, *Primatus Petri*. Eine philol.-hist. Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre: Zeitschr. d. Savigny-Stift. Kan. Abt. XLVII (1927) 253—351 (vgl. auch oben S. 790, zu § 10). — P. Batiffol, *Catholicisme et Papauté. Les difficultés anglicanes et russes*. Paris 1925. Ders., *Papa, Sedes apostolica, Apostolatus*: *Rivista di arch. crist.* II (1925) 99—116. — J. N. Seidl, *Der Diakonat in der kathol. Kirche*. Regensburg 1884. — Paulowski, *De diaconissis comment.* Regensburg 1866. — J. Réville, *Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses I, 1890) 221—251. — Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten christlichen Jahrhunderten*. Göttingen 1902. — F. von der Goltz, *Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche*. Potsdam 1905. — A. Ludwig, *Weibliche Kleriker in der altchristl. u. frühmittelalterl. Kirche*. München 1910. (Aus „Theol.-prakt. Monatsschr.“). — P. de Labriolle, *Mulieres taceant in Ecclesia*: *Bull. d'anc. littér. chrét.* I (1911) 1—24 103—122. — A. Kalsbach, *Die altkirchl. Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen* (Suppl.-Heft der Röm. Quartalschr.). Freiburg i. Br. 1926. — Donaldson, *Woman; her Position and Influence in ancient Greece and Rome and among the early Christians*. London 1907.

S. 242. — § 13. Die christlichen Mysterien (Taufe und Eucharistie) und die gottesdienstlichen Versammlungen.

Allgemeine Werke: Oben S. 43 und 774, zu § 7. Dazu: Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten*. Tübingen 1872. — J. Schlecht, *Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche*. Freiburg i. Br. 1901. — F. Cabrol, *Les origines liturgiques*. Paris 1906; deutsch

von Pletl, Die Liturgie der Kirche. Kempten 1906. — F. Cabrol, Introduction aux études liturgiques. Paris 1907. Ders., Les origines du culte catholique: Le paganisme dans la liturgie: Revue pratique d'apologétique 1906, 209 ff. 278 ff. — E. v. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum: Theol. Studien u. Kritiken 1905, 1—40. — F. J. Dölger, Sol salutis. Gebet u. Gesang im christl. Altertum. 2. Aufl. Münster i. W. 1925. — Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüd. u. christl. Altertum. Freiburg i. Br. 1906. — R. M. Wolley, The Liturgy of the primitive Church. Cambridge 1910. — F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the ante-nicene Church. 2. Aufl. London 1912. — Taufe und Katechumenat: Oben S. 775. Dazu: Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderten. Tübingen 1871. — Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten. Kempten 1868. — O. Moe, Die Apostellehre und der Dekalog im Unterricht der alten Kirche. Gütersloh 1896. — H. J. Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche: Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet (1893) 59 bis 110. — A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903. Ders., Die beiden Wege und das Aposteldekret. Ebd. 1906. — Kunze, Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht. Leipzig 1909. — Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual (Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums III, 1—2). Paderborn 1909. Ders., Sphragis, eine altchristl. Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen u. relig. Kultur des Altertums (ebd. V, 3—4). Ebd. 1911. Ders., Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze. Religionsgesch. Studien zum Taufgelöbnis. Münster i. W. 1918. — Wieland, Wiedergeburt in der Mythrasliturgie und in der christl. Taufe: Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München III, 1 (1907) 329 ff. — Staerk, Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche, sein apostol. Ursprung und seine Entwicklung. Freiburg i. Br. 1903. — A. v. Stromberg, Studien zur Theorie u. Praxis der Taufe in der christl. Kirche der ersten zwei Jahrh. (Neue Studien zur Gesch. der Theol. und Kirche 18). Berlin 1913. — Wall, History of Infant Baptism. London 1900. — Dölger, Das Sakrament der Firmung histor.-dogm. dargestellt (Theol. Studien der Leo-Gesellsch. XV). Wien 1906. — Corblet, Histoire du sacrement du baptême. 2 Bde. Paris 1882. — Art. Baptême (von P. de Puniet), Catéchèse (von Leclercq) und Catéchumenat (von P. de Puniet) im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II 251—346, IV 2530—2579 2579—2621 (alle mit reichen Literaturangaben). — Eucharistie: Oben S. 775. Dazu: Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte III, 4). Mainz 1903. — Struckmann, Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit (Theol. Studien der Leo-Gesellsch. XII). Wien 1905. — Fr. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte in ihrem vergleichender Liturgieforschung untersucht (Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. 23). Münster i. W. 1928. — J. de Puniet, La liturgie de la Messe. Ses origines et son histoire. Avignon 1928. — A. E. Alston und Z. H. Turton, Origines Eucharisticae. A study of the origins and development of the eucharistic liturgy. 2. Aufl. Norwich 1928. — Semeria, La Messa nella sua storia e nei suoi simboli. Rom 1904. — Corblet, Histoire du sacrement de l'eucharistie. 2 Bde. Paris 1884. — P. Batiffol, La question de l'épiclese eucharistique: Revue du clergé français LVI (1908) 641 ff. — Salaville, La liturgie décrite par St. Justin et l'épiclese: Échos d'Orient 1909, 126 ff. mit Forts. — Baumstark, Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexil. Judentums: Theologie und Glaube 1910, 353—370. — O. Casel, Die Eucharistielehre des Justinus Martyr: Katholik 1914, I, 153 ff. mit Forts. — J. Brinktrine, Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrh. (Freiburger theol. Stud. 21). Freiburg i. Br. 1918. — F. J. Dölger, Die Eucharistie nach Inschriften frühchristl. Zeit. (Aus Ichthys II.) Münster i. W. 1922. — E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901. Ders., Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristl.

und in der griech. Kirche (Texte und Untersuch., N.F. XIV). Ebd. 1905. — F. Cabrol, La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles: Recherches de science relig. XVIII (1928) 9—30.

S. 247. — § 14. Die liturgischen Tage und Feste. Das Osterfest und der Osterfeierstreit.

H. Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtl. Entwicklung. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1911 (mit Literaturverzeichnis XIII—XV). — Probst, Kirchliche Disziplin in den drei ersten christl. Jahrhunderten, Tübingen 1873, 241 ff. — Th. Zahn, Geschichte des Sonntags. Hannover 1878 (auch in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 2. Aufl., Erlangen 1898). — Förster, Die christliche Sonntagsfeier bis auf Konstantin d. Gr.: Deutsche Zeitschr. für Kirchenrecht XVI (1906) 100 ff. — Schürer (oben S. 776). — H. Meinhold, Sabbat u. Sonntag. Berlin 1909. — Art. „Dimanche“ (von H. Dumaine): Dict. d'arch. chrét. et de lit. IV 858—994. — H. Koch, Pascha in der alten Kirche: Zeitschr. für wiss. Theol. LV (1914) 289—313. — P. Corssen, Das Osterfest: Neue Jahrb. für das klass. Altertum XXXIX (1917) 170—189. — Th. Schermann, Die allgem. Kirchenordnung (oben S. 774) II 471 ff. — Art. „Fêtes“ (von F. Cabrol): Dict. d'arch. chrét. et de lit. V 1403—1452. — Milne, Primitive Christianity and Sunday Observance. Norwich 1900. — Gamble, Sunday and the Sabbath. Neuyork 1901. — J. Dowden, The Church Year and Calendar. Cambridge 1910. — Linsenmayer, Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin. München 1877. — F. X. Funk, Die Entwicklung des Osterfastens: Kirchengeschichtl. Abhandl. I 241—278. — H. Thurston, Fasting in the early Church: The Month CLIII (1929) 282—302. — Osterfeierstreit. Texte im Chronicon Paschale (Migne, Patr. gr. 92, 80). — Euseb., Hist. eccles. 4, 26; 5, 22 23 24 25 26. — Weitzel, Die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte. Pforzheim 1848. — Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche. Halle 1860. — Schürer, De controvers. paschalibus. Leipzig 1869. — Hefele, Konziliengeschichte I (2. Aufl.) 86—101. — K. Bihlmeyer, Der Besuch Polykars bei Anicet und der Osterfeierstreit: Katholik, 3. Folge XXV (1902) 314 bis 325. — C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern (Texte u. Untersuchungen XLIII), Leipzig 1919, 577—725. — K. Holl, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griech. Kirche: Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1928). — M. P. Nilsson: Archiv für Religionswiss. XIX (1918) 50—150. — F. E. Brightman: Journal of Theol. Studies XXV (1924) 270—294. — Ch. L. Souvay, The Pascal controversy under pope Victor I: Cathol. Histor. Rev. (Washington) 1929, 43—62.

S. 251. — § 15. Die Buße und die kirchliche Bußdisziplin im 2. Jahrhundert.

Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. — Hermas, Pastor, an zahlreichen Stellen. — Dionysius Corinth. bei Euseb., Hist. eccles. 4, 31. — Iren., Adv. haer. 4, 40. — Tertull., De poenitentia u. De pudicitia. — Hippol., Philosoph. 9, 12. — Frank, Die Bußdisziplin. Mainz 1867. — Probst, Sakramente und Sakramentalien, Tübingen 1872, 244 ff. — Funk, Zur altchristl. Bußdisziplin: Kirchengeschichtl. Abhandl. I 155—181. — J. Blötzer, Die geheime Sünde in der altkirchl. Bußdisziplin: Zeitschr. für kathol. Theol. 1887, 483 ff. 593 ff. — Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche: Tüb. Theol. Quartalschr. 1897, 27—69. — Stufler, Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus: Zeitschr. für kathol. Theol. 1907, 433 ff. — Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1910. — A. Boudinon, Sur l'histoire de la pénitence: Revue d'histoire et de littér. relig. 1897, 306 ff. 496 ff. — P. Batiffol, Les origines de la pénitence (Études d'hist. et de théol. positive I, 4. Aufl.) Paris 1906. — Vacandard, La confession sacramentelle dans l'Église primitive, und La pénitence publique dans l'Église primitive, beide Paris 1903 (Science et Religion). Ders., Études de critique et d'histoire religieuse. 2. Serie. Paris 1910. — Vanbeck, La pénitence dans les écrits des premières générations chrétiennes: Revue d'hist. et de littér. relig. 1910,

436—465. — A. d'Alès, L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne. Paris 1914. — P. Galtier, De poenitentia tract. dogm.-hist. Paris 1923. — B. di Dario, Il sacramento della penitenza nei primi secoli del crist. Neapel 1908. — H. C. Lea, A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church. 3 Bde. Philadelphia 1896 ff. (mit Vorsicht zu benützen). — Roberts, A Treatise on the History of Confession until its Development into Auricular Confession. Cambridge 1901. — Swete, Penitential Discipline in the first three Centuries: Journ. of Theol. Stud. 1903, 321—337. — O'Donnell, Penance in the primitive Church. Dublin 1907. — O. D. Watkins, History of Penance. 2 Bde. London 1920. — Pijper, Geschiedenis van boete en biecht in de christelijke kerk. Haag 1908. — Damen, De behandeling der „peccata capitalia“ in de christelijke oudheid: Nederlandsche katholieke stemmen X (1910) 305—313 (mit Forts.). — Batiffol, Hermas et le problème moral au 2^e siècle: Revue biblique 1901, 337 ff. — H. Koch, Die Bußfrist des Pastor Hermae: Festgabe A. v. Harnack (Leipzig 1921) 173—182. — Feder, Justin der Martyrer und die altchristl. Bußdisziplin: Zeitschr. für kathol. Theol. 1905, 758 ff. — Koch, Die Sündenvergebung bei Irenäus: Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. 1908, 35 ff. — Stufler, Die Sündenvergebung bei Irenäus: Zeitschr. für kathol. Theol. 1908, 488 ff. — E. Preuschen, Tertullians Schriften „De poenitentia“ und „De pudicitia“ mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht. Gießen 1890. Vgl. auch die Literatur unten S. 807 f., zu § 9.

S. 253. — § 16. Die christliche Sitte und das religiöse Leben im 2. Jahrhundert.

Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderten. Tübingen 1871. — E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901. — Dibelius, Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebetes in der älteren und mittleren Kirche. Gießen 1903. — Michel, Gebet und Bild in frühchristl. Zeit (Studien über christl. Denkmäler I). Leipzig 1902. — A. v. Harnack, Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schrift in der alten Kirche. Leipzig 1912. — F. H. Chase, The Lords Prayer in the early Church (Texts and Studies I, 3). Cambridge 1891. — H. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. 2 Bde. Nördlingen 1880/85. — E. v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. Leipzig 1902. — Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1884. — Uhlhorn, Die christl. Liebes-tätigkeit I. 2. Aufl. 1884. — W. Liese, Gesch. der Caritas. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1922. — Waldmann, Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum (Theol. Studien der Leo-Gesellsch. I). Wien 1902. — F. X. Funk, Handel und Gewerbe im christl. Altertum: Kirchengeschichtl. Abhandl. II 60—77. Ders., Über Reichtum und Handel im christl. Altertum: Histor.-polit. Blätter CXXX (1902) 888 ff. — W. Haller, Das Eigentum im Glauben und Leben der nach-apostol. Kirche: Theol. Studien und Kritiken 1891, 478—563. — O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur. Freiburg i. Br. 1908. — Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit (Veröffentl. aus dem kirchenhistorischen Seminar München VIII). München 1902. — Ed. Vogt, Soziales Leben in der ersten Kirche. Breslau 1911. — U. Benigni, Storia sociale della Chiesa I. Mailand 1907. — F. Hauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld. Gütersloh 1921. — Harnack, Militia Christi. Die christl. Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1905. — Vacandard, La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles: Revue pratique d'apologétique 1906, 237 ff. 399 ff. — P. Wolf, Die Stellung der Christen zu den Schauspielen nach Tertull., De spectaculis. Wien 1897. — J. Wolny, Das christl. Leben nach dem hl. Justin d. Martyrer. Wien 1897. — K. Ernesti, Die Ethik des T. Fl. Klemens von Alexandrien (6. Ergänzungsheft des Jahrb. für Philos. und spekul. Theol). Paderborn 1900. — F. X. Funk, Klemens von Alex. über Familie u. Eigentum: Kirchengesch. Abhandl. II, 45—60. — Böckenhoff, Die

apostolischen Speisegesetze in den ersten fünf Jahrhunderten. Paderborn 1903. — Jordan, Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit. Leipzig 1909. — P. Tischleder, Wesen u. Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus. Münster i. W. 1923. — A. Baudrillart, Moeurs païennes, mœurs chrétiennes. La famille dans l'antiquité et aux premiers siècles du Christianisme. Paris 1929. — P. Allard, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident. 3. Aufl. Paris 1900. — Zahn, Sklaverei und Christentum in der alten Welt (Skizzen aus dem Leben der Kirche, 2. Aufl., Erlangen 1898) 116 ff. — Jorovšek, Die antik-heidnische Sklaverei und das Christentum (Progr.). Marburg 1903. — P. Pourrat, La spiritualité chrétienne. I: Des origines de l'Église au moyen-âge. 6. Aufl. Paris 1921. — M. Vigourel, Liturgie et spiritualité. Origines apostoliques. Paris 1927. — Eckstein, Geschichtliches über die Aszesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt. Freiburg i. Br. 1862. — J. Mayer, Die christl. Aszese. Freiburg i. Br. 1894. — O. Zöckler, Aszese u. Mönchtum. Frankfurt a. M. 1897. — Schiewitz, Das morgenländische Mönchtum. I. Das Aszetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrh. Mainz 1904. — H. Strathmann, Geschichte der frühchristl. Aszese bis zur Entstehung des Mönchtums I. Leipzig 1914. — M. v. Dmitrevski, Die freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 13. Jahrh. Berlin 1913. — F. Martinez, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église. Paris 1913. — Allard, Dix leçons sur le martyre. Paris 1905. — Über das Martyrium siehe auch oben S. 781 f.

S. 259. — Dritter Abschnitt: Die Entwicklung und erste Blüte der kirchlichen Theologie. Trinitarische Lehrstreitigkeiten. § 1. Die weitere Ausbreitung des Christentums und die Christenverfolgungen in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts.

Martyrakten der hll. Perpetua u. Felizitas, hrsg. von Robinson, in Texts and Studies I, 2, Cambridge 1891 (vgl. Pio Franchi de' Cavalieri, La passio ss. Perp. et Fel.: 5. Suppl.-Heft der Röm. Quartalschr., Rom 1896; A. de Waal, Der leidende Dinocrates in der Vision der hl. Perpetua: Röm. Quartalschrift 1903, 339 ff.; A. d'Alès, L'auteur de la Passio Perpetuae: Revue d'hist. ecclés. 1907, 5 f.; Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I, Paris 1901, 70 ff.; A. H. Salonijs, Passio s. Perpetuae. Helsingfors 1913; R. Reitzenstein: Sitzungsber. der Heidelberger Akad. 1913, 46 ff.). — Berichte bei Euseb., Hist. eccles. 6, 1—7. — Tertull., Apologet.; Ad nationes; Ad Scapulam; De corona militis. — Firmilian., Ep., bei Cyr., Ep. n. 75. — Orig., In Matth. 24, 9 (ed. de la Rue III 857); De martyrio (Ausg. der Berliner Akad. I). — Euseb., Hist. eccles. 6, 28. — Allgemeine Werke oben S. 780 f. Dazu: P. Allard, Vicissitudes de la condition juridique de l'Église au 3^e siècle: Revue des quest. histor. LX (1896) 369—400. Ders., Histoire des persécutions pendant la première moitié du 3^e siècle. 3. Aufl. Paris 1905. — Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain (180—249). Paris 1881. — K. Bihlmeyer, Die „syrischen“ Kaiser zu Rom (211—235) u. das Christentum. Rottenburg 1916.

S. 263. — § 2. Der Neuplatonismus und sein Verhältnis zum Christentum.

Plotini Opera omnia. Oxford. Ausg. 1835. 3 Bde.; hrsg. von H. F. Müller. Berlin 1878/80. — Porphyrii Opusc., hrsg. von Nauck; 2. Aufl. 1866. — Porphyrii Reliquiae, hrsg. von Wolff. Berlin 1856. (Fragmente des Porphyrius bei Euseb., Hist. eccles. 6, 19; Praepar. evang. 1, 9; 4, 6; 5, 5; 10, 9; Demonstr. evang. 3, 3, 6.) — August., De civ. Dei 10, 26—32; 19, 23. — Theodoret, Graecar. affectionum curatio 12 (ed. Migne, Patr. gr. 83, 1152). — Holsten, De vita et scriptis Porphyrii. Rom 1630. — Fabricius, Bibl. graeca IV 207 ff. — A. Maius, Porphy. ep. ad Marcellam. Mailand 1816. — A. v. Harnack, Porphyrius „Gegen die Christen“ 15 Bücher: Abhandl. der Preuß. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl. 1916, 1. Ders., Neue Fragmente des Porphyrius: Sitzungsber. der Preuß. Akad. 1921, 266—284. Ders., Kritik des Neuen Test. von einem griech.

Philosophen des 3. Jahrh. (Texte u. Untersuch. XXXVII, 4). Leipzig 1911. — L. de Labriolle, Porphyre et le christianisme (aus der Revue d'hist. phil. III). Paris 1929. — Zeller, Geschichte der griech. Philosophie III, 2. 5. Aufl. Leipzig 1923. — Dähne, Geschichte der alexandrin. Religionsphilosophie. Halle 1834. — K. Vogt, Neuplatonismus und Christentum. Berlin 1836. — Whittaker, The Neo-Platonists. Cambridge 1901. — Caird, The Evolution of Theology in the Greek Philosophy. 2 Bde. Glasgow 1903. — Elsee, Neoplatonism in Relation to Christianity. Cambridge 1908. — Günther, Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus (Diss.). Leipzig 1906. — E. Rocholl, Plotin und das Christentum (Diss.). Jena 1899. — Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und zum kirchlichen Christentum (Texte und Untersuchungen, N. F. V, 4). Leipzig 1901. — Alvermann, Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen (Diss.). Jena 1905. — Guyot, Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin. Paris 1906. — Kleffner, Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind. Paderborn 1896. — H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos (Beitr. zur Gesch. der Philos. XX, 3—4). Münster i. W. 1918. — M. Wundt, Plotin. Studien zur Gesch. des Neuplatonismus I. Leipzig 1919. — W. W. Jäger, Nemesios von Emesa. Quellenforsch. zum Neuplaton. und seinen Anfängen bei Posidonios. Berlin 1914. — R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griech.-ägyptischen u. frühchristl. Liter. Leipzig 1904. — W. Scott, Hermetica. The ancient Greek and Latin writings . . . ascribed to Hermes Trismegistos. 3 Bde. Oxford 1924/26. — J. M. Lagrange, L'hermétisme: Revue biblique XXXIV (1925) 368—396 mit mehr. Forts. — H. Fuchs, Die frühe christl. Kirche u. die antike Bildung: Die Antike 1929, 107—119.

S. 266. — § 3. Die kirchliche Theologie im 3. Jahrhundert.

Stöckl, Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891. — Die verschiedenen Darstellungen der Dogmengeschichte (oben S. 42f.). — W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien u. Rom (Forsch. zur Rel. und Liter. des Alten und Neuen Test., N. F. VI). Göttingen 1915. — Nelz, Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten Jahrh. in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus. Bonn 1916.

S. 269. — § 4. Die Kirche in Ägypten. Die alexandrinische Katechetenschule. Klemens und Origenes.

Clemens Alex., Opera (bei Migne, Patr. gr. 8—9); hrsg. von Dindorf. 4 Bde. Oxford 1869; hrsg. von Stählin. 3 Bde. Leipzig 1905/09 (Die griech. christl. Schriftsteller). — Mercati, Un frammento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrino. Rom 1904. — Origenes, Opera omnia, hrsg. von De la Rue. 4 Bde. Paris 1733/59 (bei Migne, Patr. gr. Bd. 11—17); hrsg. von Lommatszsch. 25 Bde. Berlin 1831/48; neue Ausg. in: Die griech. christlichen Schriftsteller. 7 Bde. Leipzig 1899—1921. — Euseb., Hist. eccles. 5, 10 11; 6, 2 3 6 8 13 ff. — Greg. Thaum., Oratio panegy. in Origenem. — Pamphil., Apologia pro Origene. — Zu den Schriften der beiden Alexandriner vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. II (2. Aufl.) 40—95 (Klemens), 96—194 (Origenes). — Rauschen, Grundriß (8.—9. Aufl.) 130—134 (Klemens), 135—145 (Origenes). — Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 296 ff. (Klemens), 332 ff. (Origenes). — Guericke, De schola quae Alexandriae floruit catechetica. 2 Tle. Halle 1824 f. — Hasselbach, De schola quae Alex. flor. catechetica. 2 Tle. Stettin 1826/39. — J. Simon, Histoire de l'école d'Alex. 2 Bde. Paris 1845. — Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alex. 3 Bde. Paris 1846/51. — Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria. Oxford 1886. — J. B. Heard, Alexandrian and Carthaginian Theology contrasted. Edinburg 1893. — F. Lehmann, Die Katechetenschule zu Alexandrien kritisch beleuchtet. Leipzig 1896. — Bousset u. Nelz (oben zu S. 266). — Heckel, Die Kirche von Ägypten. Ihre Anfänge, ihre Organisation u. ihre Entwicklung bis zur Zeit des Nicänum. Straßburg 1918. — L. Allevi, Il Didaskaleion di Alessandria: Scuola Cattolica (Mailand 1924) 309—328

— A. Anwander, Die alexandrinische Katechetenschule und Indien: Tüb. Theol. Quartalschr. CVIII (1927) 317—331; CIX (1928) 257—284. — E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Études sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au 2^e siècle. 2. Aufl. Paris 1906. — G. Bardy, Clément d'Alexandrie (Les moralistes chrétiens). Paris 1926. — J. Meifort, Der Platonismus bei Clemens Alex. (Heidelb. Abh. zur Philos. 17). Tübingen 1928. — Gabriëls-son, Über die Quellen des Clemens Alexandrinus. 2 Bde. Upsala 1906/09. — Ernesti, Die Ethik des Fl. Clemens von Alexandrien. Paderborn 1900. — Capitaine, Die Moral des Klemens von Alexandrien. Paderborn 1903. — Scherer, Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien. München 1907. — Wagner, Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Göttingen 1903. — Meyboom, Clemens Alex. Leiden 1912. — Von der Hagen, De Clem. Alex. sententiis oeconomicis, socialibus, politicis. Utrecht 1920. — F. Andres, Die Engel- und Dämonenlehre des Klem. von Alex.: Röm. Quartalschr. XXIV (1926) 129—140 307—329. — Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 2 Bde. Bonn 1841/46. — E. de Faye, Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée I—III. Paris 1923/28. — Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes (Straßb. theol. Studien V, 1). Freiburg i. Br. 1902. — Preuschen, Zur Lebensgeschichte des Origenes: Theol. Studien und Kritiken 1905, 359 ff. — Anrich, Klemens u. Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer: Theol. Abhandl. für H. Holtzmann, Tübingen 1902, 95—120; auch separat. — A. v. Harnack, Der kirchengeschichtl. Ertrag der exegetischen Arbeiten des Orig. (Texte u. Untersuch. XLII, 3—4). Leipzig 1919. — A. Miura-Stange, Celsus u. Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung. Gießen 1926. — Genet, L'enseignement d'Origène sur la prière. Cahors 1903. — Martin, La critique biblique chez Origène: Annales de philos. chrétienne, 4. Serie, II (1906) 268 ff. — Prat, Origène et l'origénisme: Études CV (1905) 577 ff.; CVI (1906) 13 ff. Ders., Origène le théologien et l'exégète. Paris 1907. — C. Verfaillie, La doctrine de la justification dans Origène (Thèse). Straßburg 1926. — F. de Laforge, Origène. Controverses auxquelles sa théologie a donné lieu. Sens 1905.

S. 275. — § 5. Die Kirchen in den Provinzen des Orients bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts.

M. Treppner, Der Patriarchat von Antiochien von seinem Entstehen bis zum Ephesinum 431. Würzburg 1894. — A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur Bd. II, 1. Tl., S. 70 ff.: Die ältesten Bischofslisten. — R. Duval, Histoire politique et religieuse d'Édesse jusqu'à la première croisade. Paris 1892. — J. Martin, Les origines de l'église d'Édesse et des églises syriennes. Paris 1889. — Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar. Paris 1888. — E. v. Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus: Zeitschrift für wissensch. Theol. 1900, 422—486. — C. Burkitt, Urchristentum im Orient. Übers. von E. Preuschen. Tübingen 1907. — Gelzer, Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae episcopatum: Jahrb. für protestant. Theol. 1886, 327 ff. 528 ff. — L. Haller, Untersuchungen über die edessenische Chronik (Texte und Untersuch. IX, 1). Leipzig 1892.

S. 278, Anm. 31. — A. Greiff, Zur Aberkiosinschrift: Tüb. Theol. Quartalschrift 1929, 242—261 447—474.

S. 278. — § 6. Die römische Kirche. Hippolytus und die trinitarischen Streitigkeiten am Ausgang des 2. und bei Beginn des 3. Jahrhunderts.

Philosoph. 7, 35 36; 9, 7—12; 10, 23 24. — Hippol., Contra Noëtum. Contra Artemon. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 28. — Tertull., Adv. Praxeam. — Ps.-Tertull., Adv. haer. c. 8. — Athanas., De decretis Nicaenae synodi c. 26; Contra Arianos or. 4, c. 25. — Epiph., Haer. 54 55 62. — Philastr., Haer. 50 52. — Theodoret, Haer. fab. 2, 5 9. — Über Hippolytus von Rom und die Philosophumena vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur

II (2. Aufl.) 550—610. — Rauschen, Grundriß (8.—9. Aufl.) 149—155. — K. Müller, Noch einmal Hippolyts Ἀποστολικὴ παράδοσις: Zeitschr. f. neuest. Wiss. 1929, 273 ff. — Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 605 bis 646. — Batiffol, Anciennes littératures chrét. Littérature grecque, Paris 1897, 143 ff. — Neue Ausgabe der Opp. Hippol. Bd. I. von Bonwetsch und Achelis. Bd. III von Wendland. Leipzig 1897—1916 (Die griech. christl. Schriftsteller). — Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel. Freiburg i. Br. 1877. — Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied (Texte und Untersuch., N. F. VIII, 2). Leipzig 1902. Ders., Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus (ebd. XI, 1). Ebd. 1904. Ders., Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift „Über den Glauben“ nach der georgischen Version (ebd., 3. F. II, 2). Ebd. 1907. Ders., Hippolytisches: Göttinger Gel. Nachrichten 1923, I 27—32. — Höfler, ἡππολύτου εἰς τὰ ἀγία θεοφάνεια. Untersuchung über die Echtheit (Progr.). München 1904. — Funk, Angebliche Hippolytschriften: Tüb. Theol. Quartalschr. 1907, 226 ff. — Dräseke, Zur Refutatio omnium haeresium des Hippolytos: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1902, 263 ff. — Oben S. 790, zu § 10. — J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. Regensburg 1853. — Hagemann, Die römische Kirche u. ihr Einfluß auf Disziplin u. Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg i. Br. 1864. — Preuschen, Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist: Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. 1910, 134 ff. — De Rossi, Esame archeologico e critico della storia di S. Callisto narrata nel libro dei Filosofumeni: Bullettino di Archeologia crist. 1866, 1 ff. 17 ff. 65 ff. 177 ff. Ders., Elogio damasiano del celebre Ippolito martire sepolto presso la via Tiburtina: ebd. 1881, 26 ff. Ders., Il cimitero di S. Ippolito presso la via Tiburtina: ebd. 1882, 9 ff.; vgl. 1883, 60 ff. — W. E. Taylor, Hippolytus and the Christian Church of the third Century. London 1853. — J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. 2. Aufl. Tl. 1: S. Clement of Rome 2, S. 317—477. — Ficker, Studien zur Hippolytfrage. Leipzig 1893. — Achelis, Hippolytstudien (Texte und Untersuch. XVI, 4). Leipzig 1897. — Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt. Bd. I. Leipzig 1902. — Strinopoulos, Hippolyts philosophische Anschauungen (Diss.). Leipzig 1903. — Dräseke, Zur Frage der Eschatologie bei Hippolytos: Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1906, 239 ff. — Violard, Étude sur le commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniel (Thèse). Montbéliard 1903. — A. d'Alès, Le souvenir de St. Hippolyte: Études CVII (1906) 330 ff. 475 ff. Ders., La théologie de St. Hippolyte. Paris 1906. — G. Bardy, L'autorité du Siège romain et les controverses du III^e siècle: Recherches de science relig. 1924, 255—272 (mit Forts.). — K. Müller, Der Ursprung des Schismas zwischen Kallist u. Hippolyt: Zeitschr. f. neuest. Wiss. 1924, 231—234. — K. Graf Preysing, Der Leserkreis der Philosophumena: Zeitschr. f. kath. Theol. XXXVIII (1914) 221—245. Ders., Hippolyts Ausscheiden aus der Kirche: Ebd. XLII (1918) 177—186. Ders., Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Zephyrins Philos. IX, II, 3: Ebd. LII (1928) 225—230. — A. v. Harnack, Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs: Sitzungsber. der Preuß. Akad. 1923, 51—57. — E. Jungklaus, Die Gemeinde Hippolyts, dargestellt nach seiner Kirchenordnung (Texte u. Untersuch. XLVI, 2). Leipzig 1928. — B. Capelle, Le cas du pape Zéphyrin: Revue Bénéd. XXXVIII (1926) 321 bis 330. — A. Donini, Ippolito di Roma. Polemiche teologiche e controversie disciplinari. Rom 1925. — E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist (Texte und Untersuch. XI, 3). Leipzig 1893. — A. d'Alès, L'édit de Calliste. Paris 1914. — K. Adam, Das sog. Bußedikt des Papstes Kallistus. München 1917 (dazu K. Preysing: f. kath. Theol. XLIII [1919] 345—362). — K. Preysing, Römischer Ursprung des „Edictum peremptorium“: Zeitschr. f. kath. Theol. L (1926) 143—150. — H. Koch, Kallist u. Tertullian: Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. 1919, 22. — Dieckmann, Lehrent-

scheidungen röm. Bischöfe nach Hippolyt: Zeitschr. f. kath. Theol. XLVIII (1924) 314—322. — P. Galtier, *Le véritable édit de Calliste: Revue d'hist. eccl.* XXIII (1927) 465—488. — Dorner, *Entwicklung der Lehre von der Person Christi*. 2. Aufl. Berlin 1851. — Dräseke, *Noëtos und die Noëtianer in des Hippolytos Refutatio* 9, 6—10: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1903, 213 ff. — Macholz, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian* (Diss.). Jena 1902. — *Der Monarchianismus und die römische Kirche im 3. Jahrhundert: Katholik* 3. F. XXXII (1905) 1 ff. 112 ff. 182 ff. 266 ff. — Ermoni, *Les monarchiens anténicéens: Revue des quest. histor.* LXX (1901) 5 ff. — Dupin, *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*. Paris 1907. — Ladeuze, *Caius de Rome, le seul Alogé connu: Mélanges Godefroid Kurth*, Lüttich 1908, 49 ff. — Elgood, *An Inquiry based on Scripture into the views held by Praxeas*. London 1905. — Lebreton (oben S. 791, zu § 11).

S. 285. — § 7. Die Kirche in Nordafrika bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts. Tertullian.

Tertulliani Opera omnia, ed. Oehler. 3 Bde. Leipzig 1853; *Opera I* (ed. Reifferscheid), *III* (ed. Kroymann) im *Corp. script. eccles. latin.*, Wien 1890—1906. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.* II (2. Aufl.) 377—442. — Rauschen, *Grundriß* (8.—9. Aufl.) 100—112. — Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur I* 667 ff. — Heinze, *Tertullians Apologeticum: Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl.* LXII (1910) 279—490. — Rosenmeyer, *Quaestiones Tertullianae, ad librum adv. Praxeam pertinentes*. Straßburg 1910. — E. Nöldchen, *Tertullian*. Gotha 1890. — Schloßmann, *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz: Zeitschr. für Kirchengesch.* 1906, 252 ff. mit Forts. — H. Koch, *War Tertullian Priester?: Histor. Jahrb.* 1907, 95 ff. — Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. I. Tertullien et les origines*. Paris 1901. — P. de Labriolle, *Tertullien jurisconsulte*. Paris 1906. Ders., *Tert. était-il prêtre?: Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét.* III (1913) 161 bis 177. — E. Schulze, *Elemente einer Theodizee bei Tertullian: Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.* 1900, 62—105. — Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*. Paderborn 1893. — Stier, *Die Gottes- und Logoslehre Tertullians*. Göttingen 1899. — Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians* (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. VI, 4). Paderborn 1907. — A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*. Paris 1905. — Stakemeier, *La dottrina di Tertulliano sui sacramenti: Rivista storico-critica delle scienze teol.* 1908, 446 ff. mit mehr. Forts. — Adam, *Die Lehre von dem Heiligen Geiste bei Hermas und Tertullian: Tüb. Theol. Quartalschr.* 1906, 36 ff. — Warfield, *Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of Trinity: The Princeton Theol. Review*, Philadelphia 1906, 1 ff. 145 ff. — E. de Backer, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*. Löwen 1911. — St. W. J. Teeuwen, *Sprachlicher Bedeutungswechsel bei Tertullian* (Stud. zur Gesch. u. Kultur des Altertums XIV, 1). Paderborn 1926. — J. Lortz, *Tertullian als Apologet*. 2 Bde. Münster i. W. 1927/28. — L. Fuetscher, *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian: Zeitschr. f. kath. Theol.* LI (1927) 217—251. — Th. Brandt, *Tertullians Ethik. Zur Erfassung der systematischen Grundanschauung*. Gütersloh 1928. — K. Holl, *Tertullian als Schriftsteller*. Ders., *Über Zeit u. Heimat des pseudotertull. Gedichtes adv. Marcionem: Gesammelte Aufsätze II* (Tübingen 1928). — J. G. P. Borleffs, *De Tertulliano et Minucio Felice*. (Diss.). Groningen 1925. — A. M. Vellico, „*Episcopus episcoporum*“ in *Tertulliani libro De pudicitia: Antonianum* 1930, 25—56. — Leclercq, *L'Afrique chrétienne*. 2 Bde. Paris 1904 (Bibl. de l'enseignement de l'hist. ecclés.). — A. Stuart Donaldson, *Church Life and Thought in Nord Africa A. D. 200*. Cambridge 1909. — E. Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell'Africa Romana*. Bari 1928.

S. 287. — § 8. Die Entwicklung der kirchlichen Verfassung; der Klerus im 3. Jahrhundert.

Oben S. 776, zu § 8, und S. 791, zu § 12. — Ch. de Smedt, *L'organisation des églises chrétiennes au 3^e siècle: Revue des quest. histor.* L (1891) 397—429. —

A. Harnack, Die Quellen der sog. Apostol. Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lektorats und der andern niederen Weihen (Texte und Untersuch. II, 5). Leipzig 1886. — F. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten (7. Suppl.-Heft der Röm. Quartalschr.). Rom 1897. — L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 5. Aufl., Paris 1909, 349 f. — H. Reuter, Der Subdiakonats, seine historische Entwicklung und liturgisch-kanonische Bedeutung. Augsburg 1889. — Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München). München 1903. — J. P. Kirsch, Die römischen Titularkirchen im Altertum (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums IX, 1—2). Paderborn 1918. Dazu: A. v. Harnack: Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wiss. 1918, 954—987; U. Stutz: Zeitschr. d. Savignystift. Kan. Abt. XL (1919) 288—311. — Hefele, Konziliengeschichte. 2. Aufl. Bd. I. Freiburg i. Br. 1873. — L. Duchesne, Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées, Paris 1896, 133 ff.: L'Église romaine avant Constantin. — Turmel, Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du IV^e siècle. Paris 1908. (Nicht ganz zuverlässig.)

S. 294. — Vierter Abschnitt: Die Zeit der großen Verfolgungen und der Sieg des Christentums. § 1. Der systematische Kampf des heidnischen Römerstaates gegen die Kirche von Decius bis auf Diokletian.

Martyrakten aus der Zeit von Decius bis Diokletian bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 819—824. — P. Franchi de' Cavalieri, Gli atti dei ss. Montano, Lucio e compagni (8. Suppl.-Heft der Röm. Quartalschr.). Rom 1898. Ders., S. Agnese nella tradizione e nella leggenda (10. Suppl.-Heft). Rom 1899. Mehrere Untersuchungen von Franchi de' Cavalieri über Martyrakten („Studia hagiographica“) in den Studi e Testi der Vatik. Bibl. (Rom). Einzelne Neue in den Analecta Bollandiana. Paris u. Brüssel 1882 ff. — Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno, a. Chr. 297, ed. Ign. Ephraem II. Rahmani. Rom 1899. — J. Weber, De actis s. Acacii (Diss.). Straßburg 1913. — F. Dölger, Der Flammentod des Martyrers Porphyrios in Caesarea Maritima: Antike u. Christentum I (1929) 242—253. — P. Roasenda, Il mimo romano Genesio: Didaskaleion 1929, 63—107. — F. Krebs, Ein libellus eines libellaticus: Sitzungsber. der Berliner Akad. 1893, 1007 ff. — Bludau, Die Libelli aus der Verfolgung des Decius: Katholik, 4. F. XXXVIII (1908) 173 ff. 258 ff. — Schönaich, Die Libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Decius (Progr.). Breslau 1910. — P. M. Meyer, Die Libelli aus der Decianischen Verfolgung (Abhandl. der Preuß. Akad. d. Wiss.). Berlin 1910. — L. Faulhaber, Die Opferscheine in der Verf. des Decius: Zeitschr. f. kath. Theol. XLIII (1919) 439—466 617—656. — Cyprians Briefe an zahlreichen Stellen (ed. Hartel, Bd. II); De lapsis (Bd. I). — Euseb., Hist. eccles. Buch 6 ff.; De martyribus Palaestinae (ed. Schwartz, Eusebius' Werke II, 3, Leipzig 1908, 907 ff. [Die griech. christl. Schriftst.]. Dazu Violet: Texte und Untersuch. XIV [1896], Heft 4). — Lactant., De mortibus persecutorum. — Greg. Nyss., Vita S. Greg. Thaumaturg. (Migne, Patr. gr. 46, 944 ff.). — Prudent., Peristephanon. — Optat., De schismate Donatistarum l. 1. — Damasus, Epigrammata (ed. Ihm). — Th. Mommsen, Zweisprachige Inschrift aus Arykanda: Archäol.-epigraph. Mitteil. aus Österreich 1893, 93—102. — Deißmann, Ein Originaldokument aus der diokletianischen Verfolgung. Tübingen 1902. — Vgl. Franchi de' Cavalieri, Una lettera del tempo della persecuzione diocleziana: Nuovo Bull. di archeol. crist. 1902, 15 ff. 264 ff. — Allgemeine Werke s. oben S. 780 f., zu § 3. — Stein, Geschichte des spätröm. Reiches. Bd. I: Vom römischen zum byzantin. Staate (284—476). Wien 1928. — P. Allard, Les dernières persécutions du 3^e siècle. 3. Aufl. Paris 1907. Ders., La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église. 2 Bde. 3. Aufl. Paris 1908. — B. Aubé, L'Église et l'État dans la seconde moitié du 3^e siècle. Paris 1885. — H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs. Brüssel 1912. — J. Visser, De christen-

vervolgelingen in de eerste eeuwen na Christus. Kampen 1910. — Bihlmeyer, Die Christenverfolgung des Decius: Tüb. Theol. Quartalschr. 1910, 19—50. — F. Görres, Kirche und Staat von Decius bis zum Regierungsantritt Diokletians: Jahrb. für protestant. Theol. 1890, 454 ff. 594 ff. Ders., Neue Beiträge zur Geschichte des vierzigjährigen Waffenstillstandes zwischen dem Christentum und dem antiken Staat seit 260: Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1904, 381 ff.; vgl. ebd. 1905, 579 ff. — G. Schönaich, Die Verfolgung des Decius. Jauer 1907. — B. Aubé, Les faillies et les libellatiques pendant la persécution de Dèce: Revue historique 1884, 1—48. — Massebieau, Les sacrifices ordonnés à Carthage au commencement de la persécution de Dèce: Revue de l'hist. des religions 1884, 65—84. — A. F. Gregg, The Decian Persecution. Edinburg 1897. — P. Franchi de' Cavalieri, La persecuzione di Gallo: Studi e Testi XXXIII (Rom 1920) 179 ff. — Patrick J. Healy, The Valerian Persecution. London 1905. — F. Görres, Kirche und Staat vom Regierungsantritt Diokletians bis zum konstantin. Orientedikt 284—324: Jahrb. für protestant. Theol. 1891, 108 ff. 281 ff. — Vogel, Der Kaiser Diokletian. Gotha 1857. — Th. Bernhardt, Diokletian in seinem Verhältnis zu den Christen. Bonn 1862. — Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung Diokletians und seiner Nachfolger. Leipzig 1868. — E. Ch. Babut, L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien: Revue histor. CXXIII (1916) 225—252. — H. Delehaye, La persécution dans l'armée sous Dioclétien (Bull. de l'Académie de Bruxelles). Brüssel 1921. — K. Stade, Der Politiker Diokletian und die letzte große Verfolgung. Wiesbaden 1926. — H. Delehaye, Les martyrs d'Égypte. Brüssel 1923.

S. 304. — § 2. Die Ausbreitung der Kirche am Anfang des 4. Jahrhunderts.

Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums. 4. Aufl. Leipzig 1924. — Allard, L'expansion du christianisme à l'époque des persécutions: Revue des quest. histor. LXXVIII (1905) 361 ff. — Rivière, La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles. Paris 1907 (Science et religion). — Ashley Carus Wilson, The expansion of Christendom. A study of religious history. London 1910. — Hauptwerke über die einzelnen Länder: Ughelli, Italia sacra. 2. Aufl. Venedig 1717 ff. — F. Savio, Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. I—II. Turin 1898 f. — F. Lanzoni, Le origini delle diocesi antiche d'Italia (Studi e Testi 35). Rom 1923. Ders., Le diocesi d'Italia dalla origine al principio del sec. VII. 2 Bde. Faenza-Rom 1927 (2. Aufl. des vorigen Werkes). — Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. 3 Bde. (I u. II in 2. Aufl.) Paris 1907—1915. — F. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd I 6. Taus. Leipzig 1922. — W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande. Bonn 1923. — H. Friedrich, Die Anfänge des Christentums und die ersten Kirchengründungen in röm. Niederlassungen des Niederu. Mittelrheins u. der Mosel: Bonner Jahrbücher CXXXI (1926) 10—113. — R. Parisot, Les origines du christianisme dans la Première Belgique. Nancy 1916. — Th. Quoidbach, Les premières origines du christianisme dans le pays de Liège. Lüttich 1923. — A. Bigelmair, Die Anfänge des Christentums in Bayern (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München III, 1), München 1907, 1 ff. — J. Sauer, Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden (Neujahrsbl. der Bad. Hist. Komm.). Heidelberg 1911. — Egli, Kirchengesch. der Schweiz bis auf Karl d. Gr. Zürich 1893. — Ljubša, Die Christianisierung der heutigen Diözese Seckau. Graz 1911. — J. Zeiller, Les origines chrétiennes de la prov. rom. de Dalmatie. Paris 1916. Ders., Les origines chrét. dans les prov. Danubiennes de l'empire romain. Paris 1918. — Gams, Kirchengesch. Spaniens. Bd. I. Regensburg 1862. — Leclercq, L'Espagne chrétienne. Paris 1905 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.). — A. Eitel, Das Christentum in Spanien: Festgabe Finke (1925) 1—23. — Z. G. Villada, Hist. ecles. de España. Bd. I. Madrid 1929.

J. H. Cooke, *The Early Churches of Great Britain prior to the coming of Augustin*. London 1897. — C. Murray, *Christianity in England before Augustine* (1900). — Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*. Paris 1909 (Bibl. de l'enseign. etc.). — H. Williams, *Christianity in early Britain*. Oxford 1912. — J. Ch. Walls, *The first Christians of Britain*. London 1927. — Morcelli, *Africa christiana*. 3 Bde. Brixen 1816 f. — Leclercq, *L'Afrique chrétienne*. 2 Bde. Paris 1904 (Bibl. de l'enseign. etc.). J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*. Paris 1912. Ders., *Le christianisme en Afrique*. 3 Bde. Paris 1915. — A. Heckel, *Die Kirche von Ägypten bis zum Nicänum*. (Diss.) Straßburg 1918. — Le Quien, *Oriens christianus*. 3 Bde. Paris 1740. — V. Schultze, *Altchristl. Städte und Landschaften*. II: Kleinasien, 1. Leipzig 1922. — R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse*. Paris 1892. — Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224—632). Paris 1904 (Bibl. de l'enseign. etc.). — Weber, *Die katholische Kirche in Armenien*. Freiburg i. Br. 1903. — A. Allgeier, *Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien: Katholik*, 4. Folge XXII (1918) 224—241, 289—300. — R. Garbe, *Indien u. das Christentum*. Tübingen 1914 (vgl. K. Beth, *Deutsche Lit.-Zeit.* XXX [1915] 893—901, 957—964). Siehe auch oben S. 778, zu § 1.

S. 308. — § 3. Die Kirche in Rom und in Nordafrika seit der Mitte des 3. Jahrhunderts. Cyprian von Karthago; der Bußstreit und das Schisma des Novatian; der Ketzertaufstreit.

Cyprians Briefe und Abhandlungen, ed. Hartel, 3 Bde. Wien 1868 bis 1871 (Corp. scr. eccl. lat.). Vgl. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.* II. 2. Aufl. 442—517. — Rauschen, *Grundriß*. 8.—9. Aufl. 159—168. — A. Harnack, *Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahre 250: Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet*, 1—36. Ders., *Über verlorene Briefe und Aktenstücke* (Texte u. Untersuchungen, N. F. VIII, 2). Leipzig 1902. — H. v. Soden, *Die cyprianische Briefsammlung* (Texte u. Untersuchungen, N. F. X, 3). Ebd. 1904. — Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und die ps.-cyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate* (Diss.). Thorn 1902. — H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*. Bonn 1926. — Bayard, *St. Cyprien. Correspondance*. Paris 1925. — Euseb., *Hist. eccles.* 5, 2; 6, 43—46; 7, 8 9 26 30. — *Die Schrift De rebaptismate*: H. Koch, *Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate*: *Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch.* 1907, 190 ff. Ders., *Cyprian in den „Quaestiones Vet. et Novi Test.“ u. beim Ambrosiaster*: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 1926, 516—555. — Ernst, *Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate*: *Tüb. Theol. Quartalschr.* 1908, 579 ff.; 1909, 20 ff. — Beck, *Kirchl. Studien und Quellen*. Amberg 1903. — Zu Novatian vgl. Bardenhewer, a. a. O. 626—635. Papstbriefe des 3. Jahrh. ebd. 636—642. — Monographien über Cyprian von: Rettberg, Göttingen 1831; Peters, Regensburg 1877; Fechtrop, Münster 1878; Ritschl, Göttingen 1885; Benson, London 1897; Faulkner, New-York 1908. — Harnack, *Cyprian als Enthusiast*: *Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch.* 1902, 177 ff. — Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. II. St. Cyprien et son temps. Paris 1902. Ders., *St. Cyprien, évêque de Carthage*. (Les Saints.) Paris 1914. — J. Boutet, *St. Cyprien, év. de C. et martyr*. I. Avignon 1923. — A. d'Alès, *La théologie de St. Cyprien*. Paris 1922. — S. Colombo, *S. Cipriano di Cartagine: Didaskaleion VI* (1928) 1—80. — Hefele, *Konziliengeschichte I* (2. Aufl.) 11—133 (über die lapsi und die Ketzertaufe). — K. Müller, *Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian*: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1895, 1—44 187—219. — Dwight, *St. Cyprian and the Libelli Martyrum*: *American Cathol. Quart. Review* 1907, 478 ff. — A. d'Alès, *La réconciliation des lapsi au temps de Dèce*: *Revue des quest. hist.* XCI (1912), 337—383. — B. Poschmann, *Zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit*: *Zeitschr. f. kath. Theol.* XXXVII (1913) 25—54, 244—257. — J. Chap-

man, *Studies on the early Papacy* (London 1928) 28—50. — Schwane, *Controversia de valore baptismi haeret.* Münster 1860. — Mattes, *Die Ketzertaufe*: Tüb. Theol. Quartalschr. 1849 1850. — H. Grisar u. J. Ernst, *Über die Frage der Ketzertaufe*: Zeitschr. f. kathol. Theol. 1881, 193—221; 1893, 79—103; 1894, 473—499; 1895, 234—272; 1896, 364—367; 1900, 425—462. — Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian* (Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengesch. II, 4). Mainz 1901. — Ders., *Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit*, ebd. V, 4 (1904). — Ders., *Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage vor und unmittelbar nach Papst Stephan I.*: Zeitschrift für kathol. Theol. 1905, 258 ff. — H. v. Soden, *Der Ketzertaufstreit zwischen Stephanus von Rom und Cyprian von Karthago*: Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken 1909, 1 ff. — A. d'Alès, *La question baptismale au temps de St. Cyprien*: Revue des quest. histor. LXXXI (1907) 353 ff. — Beck, *Der Liber de rebaptismate und die Taufe*: Katholik XXI (1900) 40 ff. — H. Koch, *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate*. Braunsberg 1907. — Ernst, *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate*: Zeitschr. für kathol. Theol. 1907, 648 ff. — Ders., *Die Stellung Dionysius' d. Gr. von Alexandrien zur Ketzertauffrage*, ebd. 1906, 38 ff. — Rombold, *Über den Verfasser der Schrift Ad Novatianum*: Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 546 ff. — Jordan, *Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*. Leipzig 1902. — Bihlmeyer, *Zu den sog. Novatianhomilien*: Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 38 ff. — F. v. Blacha, *Der ps.-cyprianische Traktat De singularitate clericorum, ein Werk Novatians* (Kirchengesch. Abhandl. von Sdralek II, Breslau 1904) 191—256. — J. O. Andersen, *Novatian*. Kopenhagen 1901. — A. d'Alès, *Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du III^e siècle*. Paris 1925. — Die oben S. 790 genannten Werke von Schrödl, Hagemann, Langen. — Seefelder, *Zur Chronologie der Päpste Kornelius und Lucius*: Tüb. Theol. Quartalschr. 1891, 68—94. — C. H. Turner, *The Papal Chronology in the third century*: Journ. of theol. studies XVII (1916) 338—353. — E. Caspar, *Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte* (Marcellinus u. Marcellus): Zeitschr. f. Kirchengesch. XLVI (1928) 321 ff. — H. v. Soden, *Die Prosopographie des afrikanischen Episkopates zur Zeit Cyprians*: Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken 1909, 247 ff. — Alcaïs, *Figures et récits de Carthage chrétienne. Études sur le christianisme africain au 2^e et au 3^e siècle*. Paris 1908. — Leclercq, *L'Afrique chrét.* (oben S. 802) I 169 ff. — Monceaux, *Chronologie des oeuvres de St. Cyprien et des conciles africains de son temps*: Revue de philologie XXXIV (1900) 333 f. — E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I (Tübingen 1930), 58—102.

S. 317. — § 4. Die Kirche in Ägypten seit der Mitte des 3. Jahrhunderts. Dionysius von Alexandrien; das Meletianische Schisma.

Über die Katechetenschule s. oben S. 796, zu § 4. — Harnack, *Die Hypotyposen des Theognost.* (Texte u. Untersuchungen, N. F. IX, 3). Leipzig 1903. — Radford, *Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter*. Cambridge 1808. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* II (2. Aufl.) 227—247. — Feltoe, *The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria*. Cambridge 1904 (Cambridge Patristic Texts). — Conybeare, *Newly discovered Letters of Dionysius of Alexandria to the Popes Stephen and Syxtus*: Eccles. Histor. Rev. 1910, 11—114. — Th. Foerster, *De doctrina et sententiis Dionysii M. episc. Alexandr.* Berlin 1865. — Ders. in der Zeitschr. für die histor. Theol. 1871, 42 ff. — Dittrich, *Dionysius d. Gr. von Alexandrien*. Freiburg i. Br. 1867. — Burel, *Denys d'Alexandrie*. Paris 1910. — P. I. Mönster, *De Dionysii Alex. circa Apocal. Io. sententia*. Kopenhagen 1826. — Bardenhewer a. a. O. 203—227. — Über den Chiliasmus s. oben S. 234 A. 345. — Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie*, Freiburg i. Br. 1896, 457 ff.

— G. Gedhini, Luci nuove dai papiri sullo scisma meleziano e il monachismo in Egitto: *La Scuola cattol.* LIII (1925) 261—280. — A. d'Alès, Le schisme mélétien d'Égypte: *Revue d'hist. eccl.* XXIII (1926) 5—26. — Sch. Wilhelm, Griechische Papyri. Urkunden u. Briefe vom 4. Jahrh. vor bis 7. Jahrh. nach Christ. 2 Bde. Bielefeld 1927. — History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Ed. by Evetts (*Patrologia Orientalis*). Paris 1904 f. — M. Chaine, La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie. Paris 1925.

S. 322. — § 5. Die Kirche im Orient seit Mitte des 3. Jahrhunderts. Häresie des Paulus von Samosata über die Trinität.

S. oben S. 797, zu § 5. Dazu: H. A. Ramsay, A Study on the early History of the Church: *Expositor* 1888, Oct., 141—167; Dec., 401—427. — J. Ernst, Die Echtheit des Briefes Firmilians von Cäsarea über die Ketzertaufe: *Zeitschr. für kathol. Theol.* 1894, 229—259. — P. Kötschau, Zur Lebensgesch. Gregors des Wundertäters: *Zeitschr. für wissensch. Theol.* 1898, 211—250. — J. Farges, Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. Paris 1929. — Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie des Sassanides (224—632) Paris 1904. (*Biblioth. de l'enseign. de l'hist. ecclés.*) — Wigram, An Introduction to the History of the Assyrian Church. London 1910. — Über Paul von Samosata: Schwab, Diss. de Paulo Samos. Würzburg 1839. — Hefele, Konziliengeschichte I (2. Aufl.) 135—143. — A. Réville, La christologie de Paul de Samosate: *Biblioth. de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses* VII 189—208. — G. Bardy, Paul de Samosate. Étude historique. 2. Aufl. Löwen 1929. — F. Diekamp, Paul von Samosata: *Theol. Revue* XXIV (1925) 201—210. — E. Schwartz, Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener: *Sitz.-Ber. der Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.* 1927, Heft 3. — Pape, Die Synoden von Antiochien 264—269. (*Progr.*) Berlin 1903. — Die Fragmente der Quellen bei Routh, *Reliquiae sacrae*, 2. Aufl., III, Oxford 1846 f., 285 ff., und Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Münster 1907, 303 f. — Über Lucian und die antiochenische Gelehrtenschule: J. Bidez, *Philostorgius' Kirchengeschichte* (Die griech. christl. Schriftsteller), Leipzig 1913, 184—201. — E. Buonaiuti, Luciano martire, la sua dottrina e la sua scuola: *Riv. stor.-crit. delle scienze teol.* IV (1908) 830—837 909—923; V (1909) 104—118. — Münter, *Progr. de schola Antiochena*. Kopenhagen 1811; deutsch von Stäudlin in *Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengesch.* I, 1. — Hornung, *Schola Antiochena*. Neustadt 1864. — H. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiet. Weissenburg 1866. — Phil. Hergenröther, Die antiochenische Schule. Würzburg 1866. — Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule (*Biblische Studien* XIV, 4). Freiburg i. Br. 1909. — G. Bardy, Le discours apologétique de S. Lucien d'Antioche (Rufin, H. E. IX, 6): *Revue d'hist. ecclés.* XXII (1926) 487—512. — W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900.

S. 326. — § 6. Der Manichäismus.

Schriften gegen die Manichäer von Alexander von Lykopolis (ed. A. Brinkmann, Leipzig 1895), Serapion von Thmuis (Migne, *Patr. gr.* 40, 899—924), Hegemonius (*Acta disputationis Archelai et Manetis*, Migne, *Patr. gr.* 10, 1405—1528; ed. Ch. H. Beeson, Leipzig 1906 [Die griech. christl. Schriftst.]), Titus von Bostra (Migne, *Patr. gr.* 18, 1069—1264; ed. de Lagarde, Berlin 1859), Augustinus (Opera, ed. Maur., VII). — Euseb., *Hist. eccles.* 7, 31. — Socrat., *Hist. eccles.* 1, 22. — Hier., *De vir. ill. c.* 72. — Cyrill. Hier., *Catech.* 6, n. 21 f. — Epiph., *Haer.* 66. — Theodoret, *Haer. fab.* 1, 26. — Phot., *C. Manich.* 1, 11—15. — Orientalische Quellen bei Herbelot, *Biblioth. orient.* Paris 1697 f., und

Sylv. de Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793. — Arabischer Bericht bei Gust. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Aus dem Fihrist (987) des Ibn Abi Ja' Kub an Nadim zum ersten Mal herausgeg. Leipzig 1862. — Salemann, Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums im Asiatischen Museum: Mitteil. der Petersburger Akad. der Wissensch., Leipzig 1904. — Über die in Turfan (Chinesisch-Turkestan) aufgefundenen Reste manichäischer Schriften: F. Legge, Western Manichaeism and the Turfan Discoveries: Journ. of the Asiatic Soc. 1913, 69—94, 696—698. — A. v. Le Coq, Chuastuanist, ein Sündenbekenntnis der manich. Auditores (Abhandl. der Preuß. Akad. d. Wissensch.). Berlin 1911. Ders., Türkische Manichaica aus Chotcho (ebd.). Berlin 1919 u. 1922. — P. Alfarc, Les écritures manichéennes, 2 Bde. Paris 1918. — Chavannes et Pelliot: Journal asiatique X (1918) 499—617. — W. Bang: Muséon XXXVIII (1925) 1—56. — Baur, Das manichäische Religionssystem. Tübingen 1831. — Colditz, Entstehung des manichäischen Religionssystems. Leipzig 1838. — Trechsel, Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832. — K. Keßler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion. I. Voruntersuchungen und Quellen. Berlin 1889. — Ermoni, Manès et le manichéisme: Revue des quest. histor. LXXIV (1903) 337 ff. — F. Cumont et A. Kugener, Recherches sur le manichéisme I—III. Brüssel 1908—1912. — De Stoop, Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain. (Université de Gand. Recueil de travaux de la Fac. de philosoph. XXXVIII.) Gent 1909. — Cumont, La propagation du manichéisme dans l'empire romain: Revue d'hist. et de littér. relig. 1910, 31—43. — O. v. Wesendonck, Die Lehre des Mani. Leipzig 1922. — J. Scheftelowitz, Die Entstehung der manich. Religion und des Erlösungsmysteriums. Gießen 1922. — R. Reitzenstein, Mani und Zarathustra: Nachr. der Ges. der Wiss. zu Göttingen 1922, 249—260. — E. Waldschmidt u. W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus (Abhandl. der Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.). Berlin 1926. — F. C. Burkitt, The Religion of the Manichees. Cambridge 1925. — W. Lentz, Mani u. Zarathustra: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Ges. 1928, 179—206. — G. Messina, La dottrina Manichea e le origini del Cristianesimo: Biblica 1929, 313—331.

S. 331. — § 7. Der kirchliche Gottesdienst im 3. Jahrhundert. Taufe, Eucharistie und andere Kultushandlungen.

Tertull., De baptismo und Stellen aus andern Schriften. Einzelne Stellen aus den Schriften des Origenes und des hl. Cyprian. — *Traditio apostolica* des Hippolyt (sog. Ägypt. Kirchenordnung); hrsg. von Ch. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung (oben S. 774, zu § 7). — R. H. Connolly, The so-called Egyptian Church Order and derived documents (Texts and Studies VIII, 4). Cambridge 1916. — R. Lorentz, De ägyptische Kerkordnung van Hippolytus. (Diss.) Haarlem 1929. — *Didascalia Apostolorum*, in deutscher Übersetzung herausgeg. von Achelis und Flemming, in Texte und Untersch. XXV, 2, Leipzig 1904; hrsg. von Funk (mit den Constitutiones Apostolorum), 2 Bde., Paderborn 1906. — R. H. Connolly, *Didasc. Apost.* The Syriac version transl. and accomp. by the Verona Latin fragments. Oxford 1929. — E. von der Goltz, Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche: Zeitschr. für Kirchengesch. 1906, 1—51. — Konzil von Elvira, bei Hefele, Konziliengesch. I (2. Aufl.) 148 ff. — Allgemeines über Liturgie, Taufe und Eucharistie siehe oben S. 774, zu § 7. — Varaine, L'épîclèse eucharistique. Étude de théol. positive et d'hist. liturgique. Brignais 1910. — J. de Ghellinck, E. de Backer, J. Poukens, G. Lebacqz, Pour l'histoire du mot „Sacramentum“. I: Les anténicéens (Spicil. sacr. Lovan. 3). Löwen 1923. — Katechumenat s. oben S. 792. Ferner: Funk, Die Katechumenatsklassen des christl. Altertums: Kirchen-

gesch. Abhandl. I 209—241; dazu Tüb. Theol. Quartalschr. 1899, 434—443. — A. Freitag, Die Erziehung der Taufkandidaten im altchristl. Katechumenat: Zeitschr. für Missionswiss. XVII (1927) 177—194. — Arkandisziplin: Huyskens, Zur Frage über die sog. Arkandisziplin. (Progr.) Münster i. W. 1891. — Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894. — G. Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896. — L. Schindler, Die altchristl. Arkandisziplin und die antiken Mysterien. (Progr.) Teschen 1911. — Gravel, Die Arkandisziplin. I. Tl.: Geschichte und Stand der Frage. (Diss.) Lingen a. Ems 1902. — P. Batiffol, La discipline de l'arcane (Études d'hist. et de théol. positive I, 6. Aufl.). Paris 1926. — Funk, Das Alter der Arkandisziplin: Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. III, Paderborn 1907, 42—57. — G. Mensching, Das Heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten XX, 2). Gießen 1926. — Festtage: Kellner, Heortologie (oben S. 793). — H. Usener, Religionsgesch. Untersuchungen. I. Das Weihnachtsfest. Bonn 1889. 2. Aufl. 1911. — S. Bäumer, Das Fest der Geburt des Herrn: Katholik 1890 I 1—25. P. de Lagarde, Altes und Neues über das Weihnachtsfest: Mitteilungen IV (1891) 241—323. — Usener, Sol invictus: Rhein. Museum für Philologie LX (1905) 465 ff. — Vacandard, Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie: Revue du clergé français LII (1907) 593 ff.; LIII (1908) 5 ff. Ders., Études de critique et d'hist. relig. 3. Serie. Paris 1912. — A. Meyer, Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und seine Entwicklung. Tübingen 1913. — M. P. Nilsson, Studien zur Vorgesch. des Weihnachtsfestes: Archiv für Religionswiss. XIX (1918) 50—150. — K. Hölzl, Der Ursprung des Epiphaniestes: Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1928). — A. de Santi, Sull' origine delle feste natalizie: Civiltà cattol. 1907 II 322 ff. mit mehreren Fortsetzungen. — H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (oben S. 800). — P. Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den röm. Inschriften und Bildwerken (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Sem. München). München 1913. — Th. Schermann, Der ägyptische Festkalender vom 2. bis 6. Jahrhundert: Theol. u. Glaube V (1913) 89—102. — J. P. Kirsch, Der stadtröm. christl. Festkalender im Altertum (Liturgiegesch. Quellen 7—8). Münster i. W. 1924.

S. 338. — § 8. Die christlichen Kultusgebäude und Grabstätten im 3. Jahrhundert.

F. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst I 30 ff. 275 ff. (mit reichen Literaturangaben). — V. Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst. München 1895. J. P. Kirsch, Die christl. Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893. Ders., Die christl. Kultusgebäude in der vorkonstantinischen Zeit: Festschrift des deutschen Campo Santo in Rom (1897) 6—20. — Hauck, Art. „Kirchenbau“, in Realenzyklopädie für protestant. Theol., 3. Aufl., X 774 ff. — J. P. Kirsch, Die römischen Titelkirchen im Altertum. Münster i. W. 1918. — Leclercq, La sépulture dans l'antiquité chrétienne: Revue cath. des inst. et du droit, 2. Serie, XXVIII (1902) 222 ff. 332 ff. — G. B. de Rossi, Roma sotterranea cristiana, 3 Bde. Rom 1864—1877. — Kraus, Roma sotterranea. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1879. — V. Schultze, Die Katakomben. Leipzig 1882. — Armellini, Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia. Rom 1893. — Hor. Marucchi, Guide des catacombes romaines (Arch. chrét. II). Rom 1900. — J. Führer, Forschungen zur Sicillia sotterr. cristiana. München 1897. — Syxtus (Scaglia), Notiones archaeologiae christianae. 4 Bde. Rom 1908 ff. — Art. Catacombes von Leclercq, im Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie, Fasz. 20, Paris 1910, 2376 f. (mit reicher Literatur). — J. Wilpert, Prinzipienfragen der christl. Archäologie. Freiburg i. Br. 1889. Ders., Ein Zyklus christologischer Gemälde aus der Katakomba der hll. Petrus und Marcellinus. Ebd. 1891. Ders., Fractio panis, die älteste Darstellung des euchar. Opfers.

Ebd. 1895. Ders., Die Malereien in den Sakramentskapellen in der Katakomben des hl. Kallistus. Ebd. 1897. Ders., Die Malereien der Katakomben Roms. 2 Bde. Ebd. 1903. Ders., Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christl. Archäologie. Ebd. 1930. — W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig 1930. — Liter. oben S. 7 u. S. 19. — Bibliographie seit 1900 im „Anzeiger für christl. Archäologie“ von J. P. Kirsch in der Römischen Quartalschrift.

S. 342. — § 9. Die Bußdisziplin und die kirchliche Zucht im 3. Jahrhundert.

Tertull., De poenitentia; De pudicitia. — Hippol., Philosoph. 9, 11 ff. — Cyprian., De lapsis; Korrespondenz. — Verschiedene Urkunden und Mitteilungen bei Euseb., Hist. eccles. 6. — Didascalia Apostolorum (oben S. 805). — Canones ecclesiastici ss. apostolorum (Apostolische Kirchenordnung), ed. Funk, Doctrina XII apostolorum, Tübingen 1887, 50 ff. — Gregor. Thaumaturgus, Epist. canonica (Migne, Patr. gr. 10, 1019 ff.). — Petr. Alex., De poenitentia (Migne a. a. O. 18, 467 ff.). — Konzil von Elvira bei Hefele, Konziliengesch. I 148 ff. — Bußwesen: Allgemeine Werke s. oben S. 793, zu § 15. Dazu: O. D. Watkins, A History of Penance, being a study of the authorities. 2 Bde. London 1920. — R. S. T. Haslehurst, Some Account of the Penitential Discipline of the early Church. London 1921. — Duchesne, Origines du culte chrétien, 5. Aufl., Paris 1909, 442 ff. — Kellner, Das Buß- und Strafverfahren gegen Kleriker in den sechs ersten Jahrhunderten. Trier 1863. — Vacandard, Les origines de la confession sacramentelle: Études de critique et d'hist. relig. II, Paris 1910. — H. Brewer, Die kirchl. Privatbuße im christl. Altertum: Zeitschr. f. kath. Theol. XLV (1921) 1–42. — P. Galtier, La rémission des péchés moindres dans l'Église du III^e et IV^e siècle: Recherches de science relig. XIII (1923) 99–129. — E. Frutsaert, La réconciliation ecclésiastique vers l'an 200: Nouv. Revue Théol. 1930, 379–390. — F. Cavallera, La doctrine de la Pénitence au III^e siècle: Bull. de littér. ecclés. 1930, 16–36 49–63. — J. B. Umberg, Absolutionspflicht und altchristliche Bußdisziplin: Scholastik II (1927) 321 bis 342. — Kallistus und Tertullian, Origines: E. Preuschen (oben S. 794). — E. Rolfs (oben S. 798). — G. Esser, Die Bußschriften Tertullians De poenitentia und De pudicitia und das Indulgenzdekret des Papstes Kallistus. Bonn 1905. — J. Stufler, Die verschiedenen Wirkungen der Taufe und Buße nach Tertullian: Zeitschr. für katholische Theol. 1907, 372 ff. Ders., Zur Kontroverse über das Indulgenzdekret des Papstes Kallistus, ebd. 1908, 1 ff. — Funk, Das Indulgenzdekret des Papstes Kallistus: Tüb. Theol. Quartalschr. 1906, 541. — Batiffol, L'édit de Calliste d'après une controverse récente: Bull. de littér. ecclés. 1906, 339 ff. — Vacandard, Tertullien et les trois péchés irrémissibles: Revue du Clergé français L (1907) 113 ff.; vgl. ebd. 338 ff. die Kontroverse mit A. d'Alès. — B. Poschmann, Die Sündenvergebung bei Origenes. (Progr.) Braunsberg 1912. — J. Stufler, Die Sündenvergebung bei Origenes: Zeitschr. für kath. Theol. 1907, 193 ff. Ders., Öffentliche und geheime Buße bei Origenes: Zeitschr. f. kath. Theol. XXXVII (1913) 193–201. — P. Galtier, Les péchés „incurables“ d'Origène: Gregorianum X (1929) 177–209. Vgl. oben S. 798. — Die Lapsi zur Zeit Cyprians: K. Müller, Die Bußinstitutionen nach Cyprian: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1895, 1–44 187–219. — Geiges, Die Bußstreitigkeiten in Rom um die Mitte des 3. Jahrhunderts, ebd. 1904, 161 ff. — J. Stufler, Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der Decianischen Verfolgung: Zeitschr. für kath. Theol. 1907, 577 ff. Ders., Einige Bemerkungen zur Bußlehre Cyprians, ebd. 1909, 232 ff. — B. Poschmann, Die Bußfrage in der cyprianischen Zeit: Zeitschr. f. kath. Theol. XXXVII (1913) 25–54, 244–265. Ders., Das christl. Altertum und die kirchliche Privatbuße, ebd. LIV (1930) 214–252. — Chabaliér, Les lapsi dans l'église d'Afrique au temps de St. Cyprien

(Thèse). Lyon 1904. — A. Vanbeck: *Revue d'hist. et de littér. relig.* 1912, 350—369; 1913, 115—129, 422—442; 1920, 181—230. — *Spezialfragen*: Funk, *Die Bußstationen im christl. Altertum: Kirchengesch. Abhandlungen I* 182—209. — H. Koch, *Die Büsserentlassung in der alten abendländischen Kirche: Tüb. Theol. Quartalschr.* 1900, 481—534. Ders., *Der Büsserplatz im Abendland*, ebd. 1903, 254. — Ludwig, *Die Bußstationen in der abendländischen Kirche: Archiv für kathol. Kirchenrecht LXXXIII* (1903) 219 ff. — H. Koch, *Die abendländische Kirche und die Bußstationen: Tüb. Theol. Quartalschr.* 1904, 270 ff. — G. Esser, *Die Behandlung der Häresie in der Bußdisziplin der alten Kirche: Theol. u. Glaube VIII* (1916) 472—483. — E. Schwartz, *Bußstufen und Katechumenatsklassen. Straßburg 1911.* — Boudinhon, *La missa poenitentium dans l'ancienne discipline d'Occident: Revue d'hist. et de littér. religieuses* 1902, 1 ff. — P. Batiffol, *La missa poenitentium en Occident d'après une théorie nouvelle: Bull. de littér. ecclés.* 1902, 5 ff. — Vacandard et Batiffol, *L'origine des prêtres pénitenciers: Revue du Clergé français XLII* (1905) 361 ff. 449 ff. 640 ff. — A. d'Alès, *Limen ecclesiae. Note sur l'ancienne pénitence publique: Revue d'hist. ecclés.* 1906, 16—26. — F. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Leipzig 1913.* — *Disziplin*: Funk, *Zölibat und Priesterehe im christl. Altertum: Kirchengesch. Abhandlungen I* 122 ff. — H. Koch, *Tertullian u. der Zölibat: Tüb. Theol. Quartalschr.* 1906, 406 ff. — Vacandard, *Les origines du célibat ecclésiastique: Revue du Clergé français XLI* (1905) 252 ff. — H. Lea, *History of sacerdotal celibacy in the Christian Church.* 2 Bde. London 1907. — Richert, *Die Anfänge der Irregularitäten bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa (Straßb. theol. Studien IV, 3), Freiburg 1901.* — L. Duchesne, *Le concile d'Elvire et les „flamines“ chrétiens: Biblioth. de l'École des Hautes Études LXXXIII* (1887) 159—174.

S. 347. — § 10. Das religiös-sittliche Leben im 3. Jahrhundert. Das christliche Aszetentum.

S. oben S. 794, zu § 16. Dazu: F. W. B. Bornemann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Originis.* Göttingen 1885. — S. Schiewitz, *Vorgeschichte des Mönchtums: Archiv f. kathol. Kirchenrecht* 1898, 3—23. — J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg i. Br. 1892.* — P. Weckesser, *Das feierliche Keuschheitsgelübde der gottgeweihten Jungfrauen in der alten Kirche: Archiv f. kathol. Kirchenrecht* 1896, 83 ff. 187 ff. 321 ff. — H. Koch, *Virgines Christi (Texte und Untersuchungen, 3. F. II, 2), Leipzig 1907.* — Harnack, *Die ps.-klementinischen Briefe De virginitate und die Entstehung des Mönchtums: Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. der Wissensch., Berlin* 1891, 361 ff. — In. Feusi, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, sein Fortleben im Mittelalter. (Diss.) Freiburg i. d. Schweiz 1917.* — P. Guilloux, *L'ascétisme de Clément d'Alexandrie: Revue d'ascétisme et de mystique III* (1922) 282—300. — Duchesne, *Origines du culte chrétien, 5. Aufl., Paris 1909, 426 ff.* — G. Bardy, *La vie chrétienne aux III^e et IV^e siècles d'après les papyrus: Revue apologet. XLI* (1926) 643—651 707—721.

S. 351. — Zweites Buch: Die Kirche im christlichen Römerreich des Altertums. (Von Konstantin d. Gr. bis zum Trullanischen Konzil, 313—692.)

Die Fortsetzer des Eusebius und die übrigen Kirchenhistoriker dieser Zeit: oben S. 23 ff. — Jeep, *Zur Überlieferung des Philostorgius (Texte und Untersuchungen, N. F. II).* Leipzig 1899. — P. Batiffol, *Un historiographe anonyme arien du 4^e siècle: Röm. Quartalschr.* 1895, 57 ff. Ders., *Sozomène et Sabinos: Byzantin. Zeitschr.* 1898, 265 ff. — Bidez, *La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur (Texte und Untersuch. XXXII, 2) Leipzig 1908.* — Bourrier, *Über die Quellen der*

ersten 14 Bücher des Joh. Malalas. (Programm.) 2 Tle. Augsburg 1899—1900. — Lavertujon, *La chronique de Sulpice Sévère*. Bd. I Paris 1896; Bd. II ebd. 1899. — Zellerer, *Palaeographicae et criticae de Sulp. Severo commentationes*. (Diss.) München 1912. — Orosius, *Hist. adv. paganos*, Ausg. Zangemeister, Wien 1882 (Corp. scr. eccl. lat. V). — Svennung, *Orosiana*. (Diss.) Uppsala 1922. — A. Glas, *Die Kirchengesch. des Gelasios von Kaisareia, die Vorlage der beiden letzten Bücher Rufins*. (Byzaut. Archiv VI). Leipzig 1914. — Theophanis *Chronographia*, ed. C. de Boor. 2 Bde. Leipzig 1885. — *Chronicon Paschale*, ed. Dindorf. 2 Bde. Bonn 1832 (im Corp. script. hist. byz.). — *Chronica minora saec.* 4 5 6 7, ed. Mommsen (Mon. Germ. hist.: Auct. antiquiss.). Berlin 1891 ff. — *Codex Theodosianus* (s. oben S. 10, Nr. 9). — *Codex Iustinianus*, ed. Krüger. Berlin 1877. — *Päpstliche Aktenstücke und Konzilsakten* (s. oben S. 8—10, Nr. 4 u. 5). — K. Silva-Tarouca, *Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der Papstbriefe des 4., 5. u. 6. Jahrh.*: Zeitschr. f. kath. Theol. XLIII (1919) 467—481, 657—692. — Ammian. Marcellinus, *Rerum gestarum libri* 31, ed. Gardthausen. Leipzig 1874 f. — *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus. Textes grecs* ed. par Ch. Wessely in *Patrologia orientalis* IV, 2, Paris 1907. — *Scriptores Syri. Chronica minora*, edd. Brooks, Guidi, Chabot (Corp. script. christ. orient.), Tl. 1—3. Paris 1903—1905. — *Kirchengesch. Quellen in syrischer Sprache bei A. Baumstark*, *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn 1922. — Hefele, *Konziliengeschichte*, Bd. I—III. — Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*. Bd. II—III. Paris 1907/10. Ders., *L'Église au VI^e siècle*. Paris 1925. — P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*. 3. Aufl. Paris 1924. Ders., *Le catholicisme de St. Augustin*. 3. Aufl. 2 Bde. Paris 1924. Ders., *Le Siège apostolique*. 2. Aufl. Paris 1924. — Bright, *The age of the Fathers, being Chapters in the History of the Church during the 4th and 5th centuries*. 2 Bde. London 1903. — Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*. 4. Aufl. 2 Bde. Paris 1898. — *Histoire générale du 4^e siècle à nos jours*. Ouvrage publié sous la direction de Lavissee et Rambaud. I. *Les origines*. Paris 1893. — E. Stein, *Gesch. des spätröm. Reiches* (oben S. 800). — Schiller, *Gesch. der römischen Kaiserzeit*. Bd. II: *Von Diokletian bis zum Tode Theodosius' d. Gr.* Gotha 1887. — Mehlhorn, *Aus den Quellen der Kirchengesch.* 2. Hft. (bis zum 9. Jahrh.). Berlin 1899. — H. v. Schubert, *Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter*. Tübingen 1921. — G. Schnürer, *Kirche u. Kultur im Mittelalter I*. 2. Aufl. Paderborn 1927. — S. H. Scott, *The Eastern Churches and the Papacy*. London 1928. — A. Fliche, *La Chrétienté médiévale* (395 bis 1245). Paris 1929. — *Bibliographie über die byzantinische Gesch. und deren Quellen in der Byzantinischen Zeitschrift*, München (seit 1892).

S. 353. — **Erster Abschnitt: Der Sieg des Christentums im Römerreich und der Kampf gegen den Arianismus. § 1. Die Kirche und der römische Staat im 4. Jahrhundert.**

Uhlhorn, *Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum*. 6. Aufl. Stuttgart 1899. — V. Schultze, *Gesch. des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*. 2 Bde. Jena 1887—1892. — O. Seeck, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*. 6 Bde. 4. Aufl. Berlin 1922 ff. Ders., *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311—476*. 2 Tle. Stuttgart 1918/19. — N. Sesan, *Kirche u. Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin d. Gr. bis zum Falle Konstantinopels*. I: *Die Religionspolitik der christl.-röm. Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Chr.* Czernowitz 1911. — Dräseke, *Zum Untergang des Heidentums*: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1901, 74—86. — Sdralek, *Über die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im römischen Reiche erklären*. Breslau 1907. — A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au quatrième siècle*. 4 Bde. Paris 1856—1866. —

Boissier, *La fin du paganisme*. 6. Aufl. 2 Bde. Paris 1909. — Allard, *Le christianisme et l'empire romain de Néron a Théodose*. 4. Aufl. Paris 1898. — Crivellucci, *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa*. 2 Bde. Bologna und Pisa 1885—1909. — Dufourcq, *Comment dans l'empire romain les foules ont-elles passé ... au christianisme?* *Revue d'hist. et de littér. relig.*, Paris 1899, 239—269. — Bennett, *Christianity and Paganism in 4th and 5th centuries*. London 1900. — Mariano, *La conversione del mondo pagano al cristianesimo* (Scritti vari Bd. II). Firenze 1901. — Allard, *L'art païen sous les empereurs chrétiens*. Paris 1879. — C. Jullian, *Histoire de la Gaule*. T. VII et VIII: *Les empereurs de Trèves*. Paris 1926.

S. 353. — A. Konstantin und seine Söhne.

Euseb., *Vita Constantini*, ed. Heikel. (Die griech. christl. Schriftst.) Leipzig 1902. (Vgl. C. Weymann, *Eusebius von Cäsarea und sein Leben Konstantins*: *Histor.-polit. Blätter* CXXIX [1902] 873 ff.; Pasquali, *Die Komposition der Vita Const. des Eusebius*: *Hermes* 1910, 369—386; Heikel, *Kritische Beiträge zu den Konstantin-Schriften des Eusebius* [Texte und Untersuch. XXXVI 4, Leipzig 1911]; A. Casamassa, *I Documenti della „Vita Constantini“ di Eusebio Cesar*. Rom 1913). — Euseb., *Hist. eccles.* 10, 8 ff. — Socrat., *Hist. eccles.* 1, 3 18 39 ff.; 2, 5 25 32 46; 3, 1 ff. — Sozom., *Hist. eccles.* 1, 8; 2, 34; 3, 2; 4, 7; 5, 1 ff. — Theodoret, *Hist. eccles.* 1, 33; 2, 4; 3, 1; 5, 21. — Eumenius, *Panegy. a.* 310, c. 21 (ed. Baehrens, Leipzig 1874). — Eutropius, *Breviar. hist.* 10, 7 (ed. Droysen, Berlin 1878). — Zosimus, *Hist.* 2, 29 (ed. Mendelssohn, Leipzig 1887). — Libanius, *Or. pro templis*. — Aur. Victor., *Epitome* 41, 16 (ed. Schröter, Leipzig 1829/31). — *Origo Constantini imp. s. Anonymi Valesiani* Tl. 1 (ed. Westerhuis, Groningen 1906). — H. Munier, *Un éloge copte de l'empereur Constantin*: *Annales du service des antiquités de l'Egypte* VIII (1919) 65 ff. — Über Konstantins Rede an die heilige Versammlung vgl. Heikel in der Einleitung zu Eusebius' Werken I, Leipzig 1902, xci ff. (Die griech. christl. Schriftsteller); Pfäffisch, *Die Rede Konstantins d. Gr. an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht* (Straßb. Theol. Studien IX, 4). Freiburg 1908; vgl. Tüb. Theol. Quartalschr. 1910, 399—417. — Zahlreiche Gesetze im Codex Theodosianus (s. oben S. 10, Nr. 9). — J. Burckhardt, *Die Zeit Konstantins d. Gr.* Herausg. von F. Stähelin. Leipzig 1929. — M. Flasch, *Konstantin d. Gr. als erster christlicher Kaiser*. Würzburg 1891. — Funk, *Konstantin d. Gr. und das Christentum: Kirchengeschichtl. Abhandl.* II, Paderborn 1899, 1—23. — Verschiedene Aufsätze von Görres über Konstantin d. Gr. in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1887, 343—377; 1888, 72—93; 1890, 206—215 314—328 469—479; 1892, 282—293. — Loesche, *Konstantins Religionspolitik im Lichte der neueren Forschung*. Leipzig 1885. — V. Schultze, *Zur Gesch. Konstantins d. Gr.*: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 1885, 343—371; 1886, 517—542; 1893, 502—555. — Seeck, *Die Anfänge Konstantins d. Gr.*: *Deutsche Zeitschr. f. Gesch.* 1892, 41—107 189—281; vgl. *Zeitschrift f. Kirchengesch.* 1897, 321—345. Ders., *Die Zeitfolge der Gesetze Konstantins*: *Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, Rom. Abt. X (1889) 1 ff. 177 ff. — Hartmann, *Konstantin d. Gr. als Christ und Philosoph in seinen Briefen und Erlassen*. (Programm.) Fürstenwalde 1902. — E. Schwartz, *Kaiser Konstantin und die christl. Kirche*. Leipzig 1913. — Konstantin d. Gr. und seine Zeit. *Gesammelte Studien* (19. Suppl.-Heft der Röm. Quartalschr.). Freiburg i. Br. 1913. — H. Schrörs, *Die Bekehrung Konst. d. Gr. in der Überlieferung*: *Zeitschrift f. kath. Theol.* XL (1916) 238—257. — E. Kluge, *Beiträge zur Chronologie der Geschichte Konstantins d. Gr.*: *Hist. Jahrb.* XLII (1922) 89—102. — K. Müller, *Konstantin u. die christl. Kirche*: *Hist. Zeitschr.* CXL (1929) 261 bis 278. — R. Egger, *Die Begräbnisstätte des Kaisers Konstantin*: *Jahreshefte des österr. archäol. Inst.* XVI (1916) 212 ff. — P. Batiffol, *La paix constant.*

(oben S. 809). Ders., Les étapes de la conversion de Constantin: Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét. III (1913) 178—188; vgl. ebd. 132—141. — J. Maurice, Les origines religieuses de Const. le Grand: Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét. IV (1914) 37—45. Ders., Numismatique constantinienne. 3 Bde. Paris 1908/12. Ders., Constantin le Grand. Paris 1924. — Carassai, La politica religiosa di Costantino il Grande e la proprietà della Chiesa: Archivio della Soc. Romana di storia patria 1901, 95 ff. — Letture Costantiniane. Rom 1914 (Beiträge verschiedener Verf.). — L. Salvatorelli, La politica religiosa e la religiosità di Costantino: Ricerche religiose IV (1928) 289—328. — C. Bush-Coleman, Constantine the Great and Christianity. New York 1914. — Rouillon, Sainte Hélène. (Les Saints.) Paris 1908. — Gouzard, Sainte Hélène d'après l'histoire et la tradition. Paris 1911. — Pichon, Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin. Paris 1901.

S. 357. — B. Kaiser Julian erneuert den Kampf gegen das Christentum.

Juliani imp. quae supersunt rec. Hertlein. 2 Bde. Leipzig 1875. — Iuliani libr. contra christianos coll. Neumann. Leipzig 1880. — J. Bidez, L'empereur Julien: Oeuvres complètes. Bd. I. Tours 1924. — J. Bidez et Fr. Cumont, Recherches sur la tradition manusc. des lettres de l'emp. Julien (Mémoires publiés par l'Acad. de Belgique. Bd. LVII. Brüssel 1898). — R. Asmus, Eine Enzyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1895, 45—71 220—252. — Brambs, Studien zu den Werken Julians des Apostaten. 2 Tle. Eichstätt 1897/99. — Asmus, Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken. (Programm.) Freiburg i. Br. 1904. — Ammian. Marcellin., Hist. libri 16—25. — Libanius, Orat. parent. — Eunapius, Vitae sophist. — Zosim., Hist. 3, 9. — Greg. Naz., Orationes inactivae contra Iulian. I et II (ed. Maur., Or. 4 5). — Socrat., Hist. eccles. 3, 1 ff. — Sozom., Hist. eccles. 6, 1 ff. — Theodoret, Hist. eccles. 3, 2 ff. — A. Mücke, Fl. Cl. Julianus. 2 Bde. Gotha 1867/69. — Auer, Kaiser Julian der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern seiner Zeit. Wien 1855. — Rode, Gesch. der Reaktion Kaiser Julians gegen die Kirche. Jena 1877. — W. Koch, Kaiser Julian der Abtrünnige. Leipzig 1899 (25. Suppl.-Bd. der Jahrbücher f. klassische Philologie 331—448). — J. Geffcken, Kaiser Julianus. Leipzig 1914. — G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians. Leipzig 1907. — W. Ensztlin, Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung: Klio XVIII (1922) 104—199. — Allard, Julien l'Apostat. 2. Aufl. 3 Bde. Paris 1903. — W. Koch, Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne: Revue belge de philol. et d'hist. VI (1927) 123—146 (mit Forts.). — Gardner, Julian Philosopher and Emperor. London 1895. — Mereshkowski, Julian the Apostate. Philadelphia 1900. — H. Gollancz, Julian the Apostate. Oxford 1928. — Negri, L'imperatore Giuliano l'Apostata. Mailand 1901. — A. Rostagni, Giuliano l'Apostata. Turin 1920. — C. Barbagallo, Giuliano l'Apostata. Genua 1912. — P. Regazzoni, Il „Contra Galilaeos“ dell' imp. Giuliano e il „Contra Iulianum“ di S. Cirillo Alessandrino: Didaskaleion VI (1928) 1—114.

S. 363. — C. Die Kaiser von Jovian bis Theodosius I. Das Christentum Reichsreligion.

Socrat., Hist. eccles. 3, 22 ff.; 4, 5 ff. — Sozom., Hist. eccles. 6, 3 9; 7, 15. — Theodoret, Hist. eccles. 4, 1 ff.; 5, 1 ff. — Rufin., Hist. eccles. 11, 1 22 ff. — Themist., Or. ad Iovian. — Ammian. Marcell., Hist. 26, 10 ff.; 30, 9. — Zosim., Hist. 4, 3 8 36; 5 23. — Codex Theodos. 9, 16, 7; 16, 10, 20; 16, 7, 12; 10, 7 10 12—15; 5, 19 43. — Codex Iustin. 1, 11, de pagan. et sacr. — Stuffleken, Diss. de Theodos. M. in rem christ. meritis. Leiden 1828. — G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. Freiburg i. Br. 1897. — Athanasia des, Die Begründung des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosius d. Gr. Leipzig 1902.

S. 366. — § 2. Der literarische Kampf gegen das Christentum und die christliche Apologetik im 4. und 5. Jahrhundert.

Kellner, Hellenismus und Christentum. Köln 1866. — Werner, Gesch. der apologet. und polem. Literatur. Schaffhausen 1861/67. — Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts. Würzburg 1895. — Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. I. Eusebius von Cäsarea. Würzburg 1896. — Über die Schriften der christl. Apologeten vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. Bd. II u. III. — Sternberg, Das Christentum des 5. Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia: Theol. Studien und Kritiken 1909, 29 ff. u. mehrere Forts. — Dufourcq, Rutilius Namatianus contre St. Augustin: Revue d'hist. et de littér. relig. 1905, 488 ff.

S. 372. — § 3. Die Irrlehre des Arius und der große arianische Lehrstreit.

Arius, *Θαλεία* (Fragm. bei Athanas., besonders De synodis c. 15; Contra Arian. I, c. 2 ff.; De sententia Dionysii c. 6; Migne, Patr. gr. 26, 16 ff. 705; 25, 423); G. Bardy, La „Thalie“ d'Arius: Revue de philologie, de littér. et d'hist. anciennes I (1927) 211—233. Ders., Fragments attribués à Arius: Revue d'hist. ecclés. XXVI (1930) 253—268. — De Bruyne, Une ancienne version latine inédite d'une lettre d'Arius: Revue Bénéd. 1909, 93—95. — Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III 41 f. — Athanasius' zahlreiche Werke, worin auch viele Aktenstücke mitgeteilt werden, besonders: Contra Arianos libri 4; Apologiae libri 3; De decretis Nicaenae synodi; De synodis Arimini et Seleucia celebr.; Historia Arianorum ad monachos. — Hilar., De synodis; De Trinitate; Libell. supplices ad Constantium imp. — Sedlmayr, Der Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilariushandschrift: Sitzungsber. der österreich. Akad. der Wissensch., Wien 1903. — Mansi, Concil. Coll. II et III; dazu Hefele, Konziliengesch. I (2. Aufl.) 252 ff.; II 1 ff. — Euseb., Vita Constantini. — Die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius, Rufinus an zahlreichen Stellen. — Epiph., Haer. 68 69 71—74. — Gelas. Cyzic., Kirchengeschichte, hrsg. von G. Löschcke und M. Heine mann (Die griech. christl. Schriftsteller). Leipzig 1918. — G. Löschcke, Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus. (Dissert.) Bonn 1906. — Die Symbole bei Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl., Breslau 1897, und bei Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum, 16.—17. Aufl. (Freiburg i. Br. 1928) 29 ff. — Maimbourg, Histoire de l'arianisme. Paris 1682. — Walch, Ketzerhistorie II (Leipzig 1764) 385 ff. — Starck, Versuch einer Gesch. des Arianismus. 2 Tle. Berlin 1783/85. — Travasa, Storia critica della vita di Ario. Venedig 1746. — Gwatkin, Studies of Arianism. 2. Aufl. Cambridge 1900. — Schloßmann, Persona und Πρόσωπον im Recht und im christl. Dogma. Kiel u. Leipzig 1906. — Albertz, Zur Gesch. der jungarianischen Kirchengemeinschaft: Theol. Stud. u. Krit. 1909, 205—278. — Lepreri, Dottrine religiose e filosofiche di Ario e loro origine. Oreglia 1901. — Ermoni, La crise arienne: Revue histor. CI (1901) 1—37. — N. C. Cousins, Arius the Libyan. London 1922. — J. Zeiller, Arianisme et religions orientales dans l'Empire romain: Recherches de science religieuse XVIII (1928) 73—86. — G. Bardy, Astérios le Sophiste: Revue d'hist. eccl. XXII (1926) 221—272. — Lichtenstein, Eusebius von Nikomedien. Halle 1903. — Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit (2. Aufl. Freiburg i. Br. 1895) 83 ff. — Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. Bd. II. — R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. Bd. II. — E. Seeberg, Die Synode von Antiochien im Jahre 324. Berlin 1913. — P. Stiegele, Der Agenneseiebegriff in der griech. Theologie des 4. Jahrh. (Freib. Theol. Stud.). Freiburg i. Br. 1913. — Über Athanasius: Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. III 44—79 (mit den Nachträgen, 1923). — Rauschen, Grundriß 8.—9. Aufl. 223—231. — Möhler, Athanasius d. Gr. 2. Aufl. Mainz 1844. — Böhringer, Athanasius und Arius (Die Kirche Christi und ihre Zeugen. 2. Aufl. Bd. I, Abt. 2. Stuttgart 1874). — Schwartz, Zur Gesch. des Athanasius:

Nachr. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-histor. Klasse 1904, 333 ff. 518 ff.; 1905, 164 ff. 257 ff.; 1908, 305 ff. — Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius. München 1880. — Stülcken, Athanasiana (Texte und Untersuchungen, N. F. IV, 4). Leipzig 1899. — Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Freiburg i. Br. 1894. — Lauchert, Die Lehre des hl. Athanasius d. Gr. Leipzig 1895. — Löschcke, Das Synodikon des Athanasius: Rhein. Museum 1904, 451 ff. — O. Cremers, De Verlossingsidee bij Athanasius den Groote. Turnhout 1925. — Loofts, Die chronologischen Angaben des sog. Vorberichts zu den Festbriefen des Athanasius: Sitzungsber. der Preuß. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1908, 1013 ff. — K. Holl, Die Bedeutung der neuveröffentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte: Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1928). — Cavaillera, St. Athanase. (La pensée chrétienne.) Paris 1908. — G. Bardy, St. Athanase. (Les Saints.) Paris 1914. — Athanas., Opp. bei Migne, Patr. gr. 25—28; Festbriefe, ed. Cureton, London 1848; ed. Larsow (deutsch), Berlin 1852. — J. Lebon, L. Th. Lefort, A. van Lantschoot, Athanasiana: Muséon XL (1927) 205—292; XLI (1928) 169 bis 216. — K. Lake and R. P. Casey, The text of the De incarnatione Athanasius: Harvard Theol. Rev. XIX (1926) 259—270.

S. 372. — A. Arius und seine Irrlehre.

Außer den vorstehenden Quellen und Darstellungen: P. Snellmann, Der Anfang des arianischen Streites. Helsingfors 1904. — S. Rogala, Die Anfänge des arianischen Streites untersucht (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte VII, 1). Paderborn 1907. — Pfäffisch, Zur Anfangsgesch. des arianischen Streites: Histor.-pol. Blätter CXLIV (1909) 596 ff. — Wöhler, Des Arius Brief an Eusebius von Nikomedien in drei lateinischen Übersetzungen. (Progr.) Leipzig 1909. — Hugger, Wie sind die drei Briefe Alexanders von Alexandrien chronologisch zu ordnen? Ein Beitrag zur Gesch. des Arianismus: Tüb. Theol. Quartalschr. 1909, 66 ff. — G. Löschcke, Zur Chronologie der beiden großen antiarianischen Schreiben des Alexander von Alexandrien: Zeitschr. für Kirchengesch. 1910, 584—586.

S. 376. — B. Das erste allgemeine Konzil zu Nicäa 325.

Außer den oben angegebenen Werken: Patrum Nicaenorum nomina, edd. Gelzer, Hilgenfeld, Cuntz, Leipzig 1898. — Revillout, Le concile de Nicée d'après les textes coptes etc. Paris 1899. — Braun, De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte (Kirchengesch. Studien IV, 3). Münster i. W. 1898. — A. Wikenhauser, Zur Frage der Existenz von nicänischen Synodalprotokollen: Konstantin d. Gr. und seine Zeit (oben S. 810) 122—142. — F. Haase, Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums X 4—5). Paderborn 1920. — P. Batiffol, Les sources de l'histoire du concile de Nicée: Echos d'Orient XXVIII (1925) 385—402, mit Forts. — R. V. Sellers, Eustathius of Antioch and his place in the early christ. doctrine. Cambridge 1928. — Lias, The Nicene Creed. London 1897. — Bishop, The development of Trinitarian Doctrine in the Nicene and Athanasian Creeds. London 1910. — Schultheß, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicäa bis Chalzedon, nebst einigen zugehörigen Dokumenten: Abhandl. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-histor. Klasse, N. F. X, 2 (1908). — Bernoulli, Das Konzil von Nicäa. Freiburg i. Br. 1896. — Seeck, Untersuchungen zur Gesch. des nicän. Konzils: Zeitschr. für Kirchengesch. 1896, 1—71 319—362. — Wolff, Die πρὸ ἐδοτο auf der Synode zu Nicäa: Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1889, 137 bis 151. — Bayle, L'arianismo e il concilio di Nicea. Mailand 1884. — A. d'Alès, Le dogme de Nicée. Paris 1926. Ders., Le lendemain de Nicée: Gregorianum VI (1925) 489—536. — Funk, Die Berufung der ökumen. Synoden des Altertums: Kirchengesch. Abhandl. I, Paderborn 1897, 39—86; vgl. Tüb. Theol. Quartalschr. 1898, 391—396. Ders., Die päpstl. Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden: Kirchengesch. Abhandl. I 87—121. — Kneller, Papst und

Konzil im ersten Jahrtausend: Zeitschr. für kathol. Theol. 1908, 58 ff. und mehrere Forts. Ders., Zur Berufung der Konzilien: ebd. 1906, 1 ff. und mehrere Forts. Ders., Das Papsttum auf dem ersten Konzil von Nicäa: Stimmen aus Maria-Laach LXXVII (1909) 503 ff. — V. Grumel, Le Siège de Rome et le concile de Nicée. Convocation et présidence: Echos d'Orient XXVIII (1925) 411—423. — F. Daunoy, La question pascale au concile de Nicée: Ebd. 224—244.

S. 381. — C. Der arianische Streit bis zum Tode Konstantins d. Gr.

G. Bardy, La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée: Revue des sciences relig. VIII (1928) 516—551.

S. 398. — E. Die Spaltungen unter den Gegnern des nicänischen Konzils.

Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig 1900. — Rasneur, L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie: Revue d'hist. eccl. 1903, 189 ff. 411 ff. — R. Rougier, Le sens des termes οὐσία, ὑπόστασις et πρόσωπον dans les controverses trinitaires postnicéennes: Revue de l'hist. des relig. LXXIII (1916) 48—63; LXXIV (1917) 133 bis 189. — J. de Gellinck, Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV^e siècle: Revue d'hist. eccl. XXVI (1930) 5—42. — F. Sureda Blanes, Cuestiones selectas de crítica histórica. La cuestión di Osio, obispo de Cordova, y de Liberio, obispo de Roma. Madrid 1928.

S. 409, Anm. 114. — S. Lohn, Doctrina S. Basilii M. de processionibus divinarum personarum: Gregorianum X (1929) 329—364 461—500.

S. 412. — § 4. Die Irrlehren über den Heiligen Geist und der Apollinarismus. Das zweite allgemeine Konzil in Konstantinopel 381.

Pneumatomachen: De fide adversus Sabellium (von Eusebius von Emesa, bei Migne, Patr. gr. 24, 1047 ff.). — Athanas., Ep. 4 ad Serapionem (Migne, Patr. gr. 26, 526 ff.). Ders., Tom. ad Antiochen. (ebd. 801 ff.). Ders., Ep. ad Iovian. (ebd. 817 ff.). — Epiph., Haer. 74. — Greg. Naz., Orat. 31. — Basil. M., Liber de Spiritu S. — Sozom., Hist. eccles. 4, 27. — F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilienbriefe. Halle 1898. — Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts: Straßb. theol. Studien IV, 4, Freiburg i. Br. 1901. — F. Loofs, Zwei macedonianische Dialoge: Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1914, 526—551. Ders., Die Christologie der Macedonianer: Gesch. Studien für A. Hauck (Leipzig 1916) 64—76. — Apollinaristen: Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten herausg. von Fleming und Lietzmann: Abhandl. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-histor. Klasse, N.F. VII, 4, Berlin 1904. — Vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III 285—291. — Athanas., Tom. ad Antiochen. c. 7 8. — Greg. Naz., Orat. 22, n. 13f. (Migne, Patr. gr. 35, 1145 ff.). Ders., Epist. 202 (ebd. 37, 529 ff.). Ders., Epist. 101 (ebd. 762 f.). — Greg. Nyss., Antirrhet. contra Apoll. (Migne, Patr. gr. 45, 1123 ff.). — Socr., Hist. eccles. 2, 46; 3, 16. — Sozom., Hist. eccles. 5, 18; 6, 25. — Epiph., Haer. 77. — Theodoret, Haer. fab. 4, 8f. Ders., Hist. eccles. 5, 3 ff. — Rufin., Hist. eccles. 11, 20. Ders., De adulter. libror. Origenis. — Basil. Caes., Epist. 74. — Leontius, Adv. fraudes Apoll. (Migne, Patr. gr. 86, 1947 ff.). — Die Schrift Contra Apollinar. (von Athanasius? Migne, Patr. gr. 26, 1093 ff.). — A. Souter, An unpublished Latin fragment against the Apollinarists: Miscellanea Franc. Ehrle I (Rom 1924) 46—49. — Diekmann, Das Glaubensbekenntnis des apollinaristischen Bischofs Vitalis von Antiochien: Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 497 ff. — Dräseke, Apollinaris von Laodizea. Sein Leben und seine Schriften (Texte und Untersuchungen VII, 3—4). Leipzig 1892 (eine wenig zuverlässige Darstellung). Ders., Gregorios von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus: Theol. Studien u. Kritiken 1892, 473—512. — H. Lietzmann, Apollinaris von Laodizea und seine Schule. Texte und Untersuch. I. Tübingen 1904. — Voisin, La

doctrine trinitaire d'Apollinaire de Laodicée: *Revue d'histoire ecclés.* II (1901) 32—55 239—252. Ders., *L'Apollinarisme. Étude histor., littér. et dogmat. sur le début des controverses christologiques au 4^e siècle.* Löwen 1901. — C. E. Raden, *Apollinarianism. An essay on the christology of the early Church.* Cambridge 1923. — *Zweites allgemeines Konzil: Hefele, Konziliengesch.* II (2. Aufl.) 1 ff. — Kneller, *Zum zweiten allgemeinen Konzil vom Jahre 381: Zeitschr. für kathol. Theol.* 1903, 789 ff. — P. Batiffol, *Le Siège apostolique* (Paris 1924) 83—145. — C. H. Turner, *Canons attributed to the Council of Const. 381 together with the names of the bishops: Journ. of Theol. Stud.* XII (1914) 161—174.

S. 418. — § 5. Die Kirche im byzantinischen Reiche im 4. Jahrhundert.

L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église.* Bd. II. Paris 1907. — O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.* Bd. III, Freiburg i. Br. 1912 (mit Nachträgen 1923), unter den Namen der verschiedenen Schriftsteller.

S. 429. — § 6. Die Kirche im Orient außerhalb der Grenzen des Römerreiches. Persien.

Euseb., *Vita Constant.* 3, 7; 4, 9—13. — Theodoret, *Hist. eccles.* 1, 24; 5, 38 (39). — Sozomen., *Hist. eccles.* 2, 9—14. — Socrat., *Hist. eccles.* 7, 18—21. — E. Sachau, *Die Chronik von Arbela* (Abhandl. der Preuß. Akad. der Wiss., Phil.-histor. Klasse). Berlin 1915. — F. Zorell, *Chronica ecclesiae Arbelensis: Orientalia christiana VIII* (1926) 142—204 (mit Karte). — Cyrill. Scythop., *Vita S. Euthym.* (Analecta graeca I, Paris 1688, 19). — Assemani, *Biblioth. orient.* I, Rom 1726. — St. E. Assemani, *Acta ss. martyrum orient. et occident.* 2 Bde. Rom 1748. — *Acta martyrum et sanctorum syriace*, ed. Bedjan. 7 Bde. Paris 1890/97. — *Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor. Textes grecs et trad. publ. par H. Delehay: Patrologia orientalis* II, 4, Paris 1905. — SS. Ioniae et Barachisii martyrum in Perside acta graeca, ed. H. Delehay: *Analecta Bolland.* 1903, 395 ff. — P. Peeters, *Le „passionnaire“ d'Adiabène: Anal. Bolland.* XLIII (1925) 261—304. — Zingerle, *Echte Akten der Martyrer des Morgenlandes.* 2 Bde. Innsbruck 1836. — *Akten persischer Martyrer*, übers. von O. Braun (Bibl. der Kirchenväter). Kempten 1922. — Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung* (Texte und Untersuch. IX, 1). Leipzig 1892. — Lamy, *Le concile tenu à Séleucie-Ctésiphon en 410: Compte rendu du III^e Congrès scient. des cathol. Sciences religieuses.* Brüssel 1894, 250—276. — Vgl. auch oben S. 801, zu § 2. — Duval, *Histoire politique* (oben S. 802). — Görres, *Das Christentum im Sassanidenreich: Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.* 1888, 449—468. Ders., *Die Sassaniden von Schâpur II. bis Chosroes II.* (310—628) und das Christentum, ebd. 1896, 443—457. — Uhlmann, *Die Verfolgungen in Persien im 4. und 5. Jahrhundert*, in *Niedners Zeitschr.* 1861, 1—362. — Bratke, *Das sog. Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden* (Texte und Untersuchungen, N.F. III, Schlußteil; IV, 3 u. 3b). Leipzig 1899. — Braun, *Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleuzia: Zeitschr. f. kathol. Theol.* 1894, 163—182 546—565. — Labourt, *Le christianisme*, und A. Allgeier, *Untersuchungen* (oben S. 802). — K. Lübeck, *Die altpersische Missionskirche.* Aachen 1919. — L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées.* 2. Aufl. Paris 1905. — E. Sachau, *Vom Christentum in der Persis: Sitzungsber. der Preuß. Akad. der Wiss.* 1916, 958—980. — De Lacy O'Leary, *The Syriac Church and Fathers.* London 1909. — W. A. Wigram, *Introduction to the History of the Assyrian Church.* London 1910.

S. 431. — Armenien und Iberien (Georgien).

Euseb., *Hist. eccles.* 9, 8. — Sozom., *Hist. eccles.* 2, 8. — Agathangeli *Acta S. Gregor. Illuminat.* (Acta SS. Boll. Sept. VIII 321 ff.). — Moses Choren., *Hist. Armen.*, ed. Le Vaillant de Florival (armenisch und französisch), Venedig 1841 (deutsch von Lauer, Regensburg 1869). — Dazu

Lagarde, Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien (Abhandl. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen). Göttingen 1887. — Carrière, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales. Paris 1893. Ders., Nouvelles sources de Moïse de Khoren. (Mit Supplement.) Wien 1893 f. Ders., La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren. Paris 1895. — Narratio de rebus Armen. (Combefis, Bibl. PP. auctor. II 261 ff.). — Sam. Aniensi, Chronic., ed. Zohrab, Mailand 1818 (Migne, Patr. gr. 19, 661 ff.). — Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie. 2 Bde. Paris 1867/69. — Gutschmid, Kleine Schriften, herausgeg. von Rühl, Bd. III, Leipzig 1892. — Aucher, Vie de tous les Saints du Calendrier armén. 12 Bde. Paris 1810/14. — St.-Martin, Mémoires histor. et géogr. sur l'Arménie. 2 Bde. Paris 1818 ff. — Sukias Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia. Venedig 1829. — Tschamtschean, Historia Armen. 4 Bde. Venedig 1784 bis 1786. — Windischmann, Mitteil. aus der armen. Kirchengesch.: Tüb. Theol. Quartalschr. 1853, 3 ff. — Samueljan, Bekehrung Armeniens. Wien 1844. — Gelzer, Die Anfänge der armen. Kirche: Berichte der Kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. zu Leipzig 1895, 109—174. — Clair-Tisdall, The Conversion of Armenia to the Christian Faith. London 1896. — Ter Mikelian, Die armen. Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen vom 4. bis zum 13. Jahrh. Leipzig 1892. — Manadian, Beiträge zur alban. Gesch. (Dissert.) Jena 1897. — Weber, Die katholische Kirche in Armenien (oben S. 801). — Ter Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis Ende des 13. Jahrhunderts. Leipzig 1904. — Tournebize, Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis les origines des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi (1393). Paris 1910. Ders., Étude sur la conversion de l'Arménie au christianisme: Revue de l'Orient chrétien 1907, 22 ff. mit mehreren Forts. — M. Armanian, L'Église arménienne. Paris 1910. — S. Vailhé, Formation de l'Église arménienne: Echos d'Orient XVI (1913) 109—122 193—211. — K. Lübeck, Georgien und die katholische Kirche. Aachen 1919. — K. Kekelidse, Die Bekehrung Georgiens zum Christentum (Morgenland 18). Leipzig 1928. — R. Janin, Origines chrétiennes de la Géorgie: Echos d'Orient XV (1912) 289—299. — Palmieri, La Chiesa Georgiana e le sue origini: Bessarione, 2. ser. VI (1904) 17 ff. 117 ff. — Tamarati, L'Église Géorgienne des origines jusqu'à nos jours. Paris 1910. — E. Amélineau, Les Coptes et la conversion des Ibères au christianisme: Revue de l'hist. des religions LXIX (1914) 143 ff. 289 ff. — Palmieri, La conversione ufficiale degli Iberi al Cristianesimo: Oriens christ. II (1902) 130 ff.; III (1903) 148 ff.

S. 433. — Arabien und Abessinien.

Philostorg., Hist. eccles. 2, 6; 3, 4. — Socr., Hist. eccles. 1, 19; 3, 25; 4, 36. — Sozom., Hist. eccles. 2, 24; 3, 14; 5, 15; 6, 38. — Rufin., Hist. eccles. 10 (1), 9. — Theodoret, Hist. eccles. 1, 22. — Athanas., Apolog. ad Constant. c. 31 (Migne, Patr. gr. 25, 630 ff.). — Hieron., De vir. ill. c. 102; Ep. 70 ad Magn.; Vita S. Hilarionis. — Dillmann, Zur Gesch. des Axumitischen Reiches im 4. bis 6. Jahrhundert: Abhandl. der Berliner Akad. 1889, 1 ff. — Deramey, Introduction et restauration du christianisme en Abyssinie, 330—480: Revue de l'hist. des religions 1895, 131—161. — Duchesne, Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain (Églises séparées, oben S. 815) 281—353. — M. Chaine, La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie. Paris 1925.

S. 435. — § 7. Die römische Kirche im 4. Jahrhundert. Das Luciferianische Schisma. Der hl. Ambrosius von Mailand.

Zur Papstgeschichte siehe oben S. 8, Nr. 4; S. 11, Nr. 1; S. 40, § 4, 1. — Epist. Imper. Pont. Collectio Avellana, ed. Guenther. Wien 1895/98. — Vgl. K. Silva-Tarouca: Zeitschr. f. kathol. Theol. XLIII (1919) 407 ff. 657 ff. — O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476. Stuttgart 1919. — Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter. Bd. I. Frei-

burg i. Br. 1901. — Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter*. Bd. I. 4. Aufl. Stuttgart 1886. — Nobili-Vitelleschi, *Della storia civile e politica del Papato dal primo secolo fino all'imperatore Teodosio*. Bologna 1900. — M. de Laforge, *La papauté, son influence dans le monde au IV^e siècle*. 2. Aufl. Sens 1905. — Hartmann, *Gesch. Italiens im Mittelalter*. I. Bd. Leipzig 1897. — Cappelletti, *Le Chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*. 21 Bde. Venedig 1844/71. — *Die Werke von Ughelli, Savio, Lanzoni* oben S. 801. *Die Werke von P. Batiffol* oben S. 809. — Er. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft I* (Tübingen 1930) 103—256. — Krüger, *Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luciferianer*. Leipzig 1886.

S. 443. — § 8. Die Kirche in den nordafrikanischen Provinzen. Der Donatismus.

Monumenta vetera ad Donat. histor. pertinentia (Migne, *Patr. lat.* Bd. 11). — Optat. Milev., *De schismate Donat.* (Migne, *Patr. lat.* 11, 883—1104; ed. Ziwsa, in *Corp. script. eccles. lat.* XXVI, Wien 1893). — Augustin, zahlreiche Schriften (Migne, *Patr. lat.* Bd. 43). — Deutsch, *Drei Aktenstücke zur Gesch. des Donatismus*. Berlin 1876. — Seeck, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus: Zeitschr. f. Kirchengesch.* X (1888/89), 505—568. — Harnack, *Der ps.-cyprianische Traktat De singularitate clericorum, ein Werk des donatistischen Bischofs Makrobius* (Texte und Untersuchungen, N. F. IX 3). Leipzig 1903. — Er. Caspar, *Kleine Beiträge zur älteren Papstgesch.: Zeitschr. f. Kirchengesch.* XLVI (1927) 333 ff. — Duchesne, *Le dossier du donatisme: Mélanges d'archéol. et d'hist.* 1890, 589—650. — Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion barbare*. Bd. III u. IV. Paris 1905/12. Ders., *Les ouvrages de Petilianus, évêque donatiste de Constantine: Revue de philologie* XXX (1906) 218 ff. 286 ff.; XXXI (1907) 28 ff. Ders., *Les actes des conciles donatistes ou antidonatistes: Revue d'hist. et de littér. relig.* 1911, 97 bis 138. — Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne proconsulaire*. Rennes 1892. — J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*. Paris 1913. — Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du 4^e siècle jusqu'à l'invasion des Vandales*. Paris 1897. — Audollent, *Carthage romaine* (146 av. J.-Chr. à 698 apr. J.-Chr.). Paris 1900. — Schwarze, *Untersuchungen über die äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche*. Göttingen 1892. — Vales., *De schism. Donat.* (im Anhang zu seiner Ausgabe des Euseb., *Hist. eccles.*) 775 f. — Völter, *Der Ursprung des Donatismus nach den Quellen untersucht*. Freiburg i. Br. 1883. — Thümmel, *Zur Beurteilung des Donatismus*. Halle 1893. — Funk, *Die Zeit der ersten Synode von Arles: Kirchengeschichtl. Abhandl.* I 352—358. — Ribbeck, *Donatus und Augustinus*. Elberfeld 1857. — Hahn, *Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*. Leipzig 1900. — Nathusius, *Zur Charakteristik der Circumcellionen des 4. und 5. Jahrhunderts in Afrika*. (Univ.-Programm.) Greifswald 1900. — Fallu de Lessert, *De la compétence respective du proconsul et du vicaire d'Afrique dans les démêlés donatistes*. Paris 1901 (Extr. des *Mém. de la Société nat. des Antiquaires de France* LX). — Monceaux, *L'église donatiste avant St. Augustin: Revue de l'hist. des rel.* LX (1909) 1 ff. mit mehreren Forts. Ders., *L'église donatiste au temps de St. Augustin: ebd.* LXI (1910) 20—77. — F. Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique: Donatistes et Circumcellions: Revue des quest. histor.* LXXVI (1904) 353 ff. Ders., *La répression du donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique: Mém. de la Soc. des Antiquaires de France* LXXIII (1914) 23—140. — Chapman, *Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae: Revue Bénéd.* 1909, 13 ff. — Sparrow Simpson, *St. Augustin and African Church divisions*. London 1910.

S. 453. — § 9. Die Kirche in Spanien und Gallien im 4. Jahrhundert. Der Priszillianismus.

Gams, *Die Kirchengesch. von Spanien*. Bd. I. Regensburg 1862. — Vic. de la Fuente, *Hist. eccles. de España*. 2. Aufl. 6 Bde. Madrid 1873/75. — LeKirsch, *Kirchengeschichte*. I.

clercq, L'Espagne chrétienne. Paris 1905 (Bibl. de l'enseignem. de l'hist. ecclés.). — A. Eitel, Die spanische Kirche in vormerowingischer Zeit: Festgabe Finke (München 1925) 1—12. — Z. G. Villada, Hist. eclesiástica de España. Bd. I. Madrid 1929. — F. de Almeida, Hist. da Igreja em Portugal I (Coimbra 1910). — Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule (oben S. 801). — Launay, Histoire de l'Église gauloise depuis les origines jusqu'à la conquête franque (511). Paris 1906. — Martino, Ausone et les commencements du christianisme en Gaule. (Thèse.) Alger 1906. — Monchamp, Deux réunions conciliaires en Gaule en 346 (Acad. de Belgique, Bull. de la classe des lettres 1905, 638 ff.). — Vacandard, St. Victrix évêque de Rouen (Les Saints). Paris 1903. — Hauck, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. I. 6. Taus. Leipzig 1922. — Zum Priscillianismus: Priscillianiquae supersunt, ... ed. G. Schepss (Corp. script. eccles. lat. XVIII). Wien 1889; dazu Schepss, Priscillian, ein neu aufgefundenen latein. Schriftsteller des 4. Jahrh. Würzburg 1886. — G. Morin, Traité priscillianiste inédit sur la Trinité: Études, textes, découvertes I (Maredsous-Paris 1913) 151—205. — A. v. Harnack, Der apokryphe Titusbrief De dispositione sanctimonii ein priscill. Sermo: Sitzungsber. der Preuß. Akad. der Wiss. 1925, 180—213. — Synode von Saragossa bei Mansi, Conc. Coll. III 633 ff. (Hefele, Konziliengesch. I, 2. Aufl., 744); andere Synoden bei Hefele a. a. O. II 306 ff. — Sulpic. Sev., Chron. 2, 46—51; Dial. 3, 11 ff. — Orosii Commonit. ad Augustin. de erroribus Priscill. et Origen., inter Opp. August. Bd. VIII (Migne, Patr. lat. 31, 124 ff.). — August., De haer. c. 30; Ep. 36 ad Casulan. — Hieron., De vir. ill. c. 121. — Leo M., Ep. 15 ad Turribium. — Dierich, Die Quellen zur Gesch. Priscillians. Breslau 1897. — Künstle, Eine Bibliothek der Symbole und theolog. Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrhundert (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. I 4). Mainz 1900. Ders., Antipriscilliana. Dogmengeschichtl. Untersuchungen u. Texte aus dem Streit gegen Priscillians Irrlehre. Freiburg i. Br. 1905. — Morin, Pro Instantio, contre l'attribution à Priscillien des opusculs du manuscrit de Wurzburg: Revue Bénéd. XXX (1913) 153—173 (Verfasser der von Schepss [oben] veröffentlichten Traktate ist der priscillian. Bischof Instantius). — M. Hartberger, Instantius oder Priscillian?: Tüb. Theol. Quartalschr. 1913, 401—430. — J. Martin, Priscillian oder Instantius?: Hist. Jahrb. XLVII (1927) 237—251 (beide gegen Morin). — Paret, Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Würzburg 1890. — Hilgenfeld, Priscillian und seine neu entdeckten Schriften: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1892, 1—84. — Michael, Priscillian und die neueste Kritik: Zeitschr. f. kathol. Theol. 1892, 692—706. — S. Merkle, Der Streit über Priscillian: Tüb. Theol. Quartalschr. 1896, 630—649. Ders., Prudentius und Priscillian: ebd. 1894, 77—125. — M. Hartberger, Priscillians Verhältnis zur Heiligen Schrift: Bibl. Zeitschr. 1910, 113—129. — Chapman, Priscillian, the Autor of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels: Revue Bénéd. 1906, 335 ff. — Babut, Priscillien et le Priscillianisme (Bibl. de l'École des Hautes Études. Sciences histor. et philos. CLXIX). Paris 1909. Ders., Paulin de Nole et Priscillien: Revue d'hist. et de littér. relig. 1910, 97—130 252—275. — A. Puech, Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien: Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét. II (1912) 81—95 161—213. — M. Hartberger, Priscilliana. (Diss.) 1922. — Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III 403—412.

S. 459. — § 10. Die Stellung der Kirche im öffentlichen Leben des christlichen Römerreiches.

Codex Theodosianus cum commentariis Gothofredi, ed. Ritter. 6 Bde. Leipzig 1737/45. — Corpus iuris civil. Iustinian., edd. Mommsen, Krüger et Schöll. 3 Bde. Berlin 1892/95. — Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta. 2 Bde. 4^o. Rom 1864/69. — Die Kirchenhistoriker Eusebius und seine Fortsetzer (oben S. 23 f.). — Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina. 3 Bde. Paris 1688 und oft neu gedruckt. — Planck, Gesch. der

christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung. Bd. I. Hannover 1803. — Riffel, Geschichtl. Darstellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Bd. I. Mainz 1836. — Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum im Mittelalter. Bd. I. 2. Aufl. Münster 1877. — Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts. Bd. I: Das Kirchenrecht in Gallien von Konstantin bis Chlodovech. Straßburg 1878. — Seuffert, Konstantins Gesetze u. das Christentum. Würzburg 1891. — L. Galtier, Du rôle des évêques dans le droit public et privé du Bas Empire. Paris 1893. — G. Lardé, Le tribunal du clerc dans l'Empire romain et la Gaule franque. Moulin 1920. — F. Martroye, St. Augustin et la compétence de la juridiction ecclésiastique au V^e siècle (Mém. de la Soc. des Antiquaires de France). Paris 1911. — Hasselt, Church and State in the fourth Century: American Cathol. Quart. Review 1909, 283—313.

S. 468. — § II. Die Entwicklung der kirchlichen Verfassung bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts.

Die Werke von Thomassin, Planck und Löning s. oben zu § 10. — Phillips, Kirchenrecht. Bd. II, Regensburg 1846; Bd. V, ebd. 1857. — R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I (Graz 1886) 403 ff. — Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Bd. I. Berlin 1869. — Maaßen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Bonn 1853. — Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4. Jahrhunderts (Kirchengesch. Studien V 4). Münster i. W. 1901. — J. Ahlhaus, Civitas und Diözese (Aus Politik u. Geschichte). Berlin 1928. — M. Bruders, Die geschichtliche Kirchenverfassung in Gallien und am Rhein im Gegensatz zu den apostolischen Legenden: Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge IV (1927) 197—218. — Pressac, La dignité archiépiscopale et l'autorité métropolitaine dans l'Église de Gaule et dans l'Église de France du IV^e siècle au concile de Trente. Paris 1903. — Babut, La plus ancienne décrétale. Paris 1904. — P. Batiffol, Le Siège apostolique (oben S. 809). — H. Koch, Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre. Gießen 1930.

S. 482. — D. Die Synoden.

Hefele, Konziliengesch. I, Einleitung. — Abhandlungen von Funk, Kneiler, Blötzer oben S. 813. — E. Schwartz, Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche. (Diss.) Leipzig 1898. Ders., Die Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts: Histor. Zeitschr. 1909, 1 ff. — Art. Conciles (von Forget) im Dictionnaire de théologie catholique III 636 ff. — Th. Dolan, The Papacy and the first Councils of the Church. St. Louis 1910.

S. 484. — § 12. Der Klerus und seine Stellung im 4. und 5. Jahrhundert.

Zahlreiche Kanones der Synoden bei Hefele, Konziliengesch. Bd. I u. II (s. das Register unter „Kleriker“). — Apostolische Konstitutionen und Kanones und verwandte Schriften: Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum. 2 Bde. Paderborn 1905. Ders., Die Apostolischen Konstitutionen. Rottenburg 1891. Ders., Das achte Buch der Apostol. Konstitutionen und die verwandten Schriften auf ihr Verhältnis neu untersucht. Tübingen 1894. — Testamentum D. N. Jesu Christi, ed. Ign. Ephr. II. Rahmani. Mainz 1899. — Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Mainz 1901. — Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Oxford 1906 ff. — Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900. — Braun, De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte (Kirchengeschichtl. Studien IV, 3). Münster i. W. 1898; dazu Harnack in Texte und Untersuch., Neue Folge IV, 1, Leipzig 1899. — Nau, Littérature canonique syriaque inédite: Revue de l'Orient chrét. 1909, 1—49 113—130. — Die oben S. 799, zu § 8, und 818, zu § 10 angeführten Werke; dazu König, Der kathol. Priester vor 1500 Jahren. Breslau 1890. — Seidl, Der Diakonat in der kathol. Kirche. Regensburg 1844. — Marcault, Essai historique sur l'éducation des clercs dans l'Église depuis

N.-S. Jésus-Christ. Paris 1904. — Saltet, Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre. Paris 1907. — Duchesne, Origines du culte chrétien. 5. Aufl. Paris 1909. — Allard, Le clergé chrétien au milieu du 4^e siècle: Revue des quest. histor. LVIII (1895) 5—40. — P. Batiffol, La liturgie du sacre des évêques dans son évolution historique: Revue d'hist. ecclés. XXIII (1927) 733—763. — R. Nelz, Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirche in den sieben ersten christl. Jahrh. Bonn 1916. — Laurin, Der Zölibat der Geistlichen. Wien 1880. — Funk, Zölibat und Priesterehe im christl. Altertum: Kirchengeschichtl. Abhandlungen I 122 ff. — Lea, An Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church. 2. Aufl. Boston 1885. — Vacandard, Les origines du célibat ecclésiastique: Études de critique et d'hist. relig. I, Paris 1905, 71—120. — Granjon, Aperçu historique sur le mariage des prêtres dans l'Église d'Occident jusqu'au concile de Trente. Paris 1901. — Ch. Kuertes, Ordination and matrimony in the eastern orthodox Church: Journ. of Theol. Stud. XI (1910) 338—400 481—513. — Stutz, Die Verwaltung und Nutzung des kirchl. Vermögens in den Gebieten des weströmischen Reiches. Berlin 1894. — Rivet, Le régime des biens de l'Église avant Justinien. Paris 1891. — Weber, A History of Simony in the Christian Church from the Beginning to the Death of Charlemagne. (Diss.) Baltimore 1909.

S. 489. — § 13. Die Anfänge des Mönchtums. A. Das Mönchtum im Orient bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts.

Athanasius, Vita Antonii (Migne, Patr. gr. 26, 835 ff.; vgl. R. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius: Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse 8. Heidelberg 1914). — Hieronymus, Vitae Pauli, Hilarionis, Malchi (Migne, Patr. lat. 23, 17 ff.); verschiedene Briefe und Nekrologe (Epitaphien) bei Migne a. a. O. Bd. 22. (Vgl. J. Plesch, Die Originalität und literar. Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus. [Progr.] München 1909/10). — Rufinus, Vitae patrum (Migne a. a. O. Bd. 21). — Palladius, Historia Lausiaca, ed. C. Butler (Texts and Studies VI, 1—2), Cambridge 1898—1904; ed. A. Lucot, Paris 1912 (Textes et documents 15). (Vgl. E. Preuschen, Palladius u. Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Gießen 1897. R. Reitzenstein, Hist. monachorum und Hist. Lausiaca. Göttingen 1916. W. Bousset, Zur Komposition der Hist. Lausiaca: Nachr. der Ges. der Wiss. zu Göttingen 1917, 173—217, und Zeitschr. f. neutest. Wiss. XXI [1922] 81—98). — Theodoret Cyr., Historia religiosa (Migne, Patr. gr. 82, 1283 ff.). — S. Pachomii abbat. Tabennensis Regulae monasticae, ed. B. Albers. Bonn 1923 (Floril. patr. 16). — L. Th. Lefort, La règle de S. Pachôme: Muséon XL (1927) 31—74. — Die Vitae des hl. Pachomius in den Acta SS. Bolland., Maii III 25 ff.; Amélineau in den Annales du Musée Guimet XVII, Paris 1889, 295 ff. — F. Halkin, Les Vies grecques de S. Pachôme: Analecta Bolland. 1929, 376 bis 388. — Nau et Bousquet, Histoire de St. Pacôme. Rédaction inédite des Ascetica, publ. avec une traduction de la version syriaque: Patrolog. orientalis V, 5, Paris 1908. — L. Th. Lefort, S. Pachomii vita bohairice scripta (Corp. script. christ. orient.: Script. copt. 3. Ser. VII). Paris 1925. — Sinuthii Vita et opera omnia, ed. Leopoldt (Corp. script. christ. orient.: Script. coptici). Paris 1905 f. — Amélineau, Oeuvres de Schenoudi. Texte copte et trad. franç. Bd. I. Chalons-sur-Saône 1907 ff. — Nau et Clugnet, Vies et récits d'anachorètes: Revue de l'Orient chrétien 1902, 604 ff. (mit mehreren Fortsetzungen). — Budge, The Book of Paradise, being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert. The Syriac Text ed. with an engl. Transl. 2 Bde. London 1904. — W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Gesch. des ältesten Mönchtums. Tübingen 1923. — Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III 79—98. — Rauschen, Grundriß (8.—9. Aufl.) 218—220. — W. Frankenberg, Evagrius Pontikus: Abhandl. der Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, N. F. XIII, 2, Göttingen 1912. — F. Nau,

Histoire des solitaires égyptiens: Revue de l'Orient chrét. XVII (1912) 204—211. — Aszetische Schriften und Regeln des hl. Basilios d. Gr. (Bardenhewer a. a. O. 140—145). — Die Kirchengeschichten von Sokrates, Sozomenus, Evagrius, Theodoret an verschiedenen Stellen. — Lucius, Die Quellen der älteren Gesch. des ägypt. Mönchtums: Zeitschr. f. Kirchengesch. VII (1884 bis 1885) 163—198. — Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au 4^e et 5^e siècle: Annales du Musée Guimet XXV. Paris 1894; vgl. Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire: ebd. XXVI. Paris 1895. — Besse O. S. B., Les règles monastiques orientales antérieures au concile de Chalcédoine: Revue de l'Orient chrétien 1899, 466—511. — Contzen, Die Regel des hl. Antonius. (Progr.) Metten 1896. — P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes. Brüssel 1923. — Zöckler, Zur Quellenkritik der ältesten Mönchsgesch.: Theol. Literaturbl. 1898, Nr. 9 u. 10. — Allgemeine Darstellungen s. oben S. 41, Nr. 4. — Leclercq, Art. Cénobitisme, im Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie II, Paris 1910, mit reichen Literaturangaben. — Ordensregeln S. 10, Nr. 7. — Möhler, Gesammelte Schriften II (Regensburg 1840) 165 ff. — O. Zöckler, Ascese und Mönchtum. Frankfurt a. M. 1897. — St. Schiewitz, Das morgenländische Mönchtum. 2 Bde. Mainz 1904/13. — K. Holl, Über das griechische Mönchtum: Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1928). — Preuschen, Mönchtum und Serapiskult. 2. Aufl. Gießen 1903. — Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. 7. Aufl. Gießen 1907. — Lucius, Das mönchische Leben des 4. und 5. Jahrh. (Aus den Theol. Abhandlungen für Holtzmann.) Tübingen 1902. — K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig 1898. — St. Hilpisch, Gesch. des benediktinischen Mönchtums (Freiburg i. Br. 1929) 1—48. — Besse O. S. B., Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine (451). Paris 1900. — G. Morin, L'idéal monastique et la vie chrét. des premiers jours. 3. Aufl. Paris 1921 (deutsch von B. v. Spiegel, München 1922). — J. Brémond, Les Pères du désert (Les moralistes chrétiens). 2 Bde. Paris 1926. — Callaey, Les origines de la vie monastique dans le christianisme: Études franciscaines XXI (1908) 38 ff. 280 ff. — Smith, Christian Monasticism from the fourth to the ninth Centuries. London 1892. — Allies, The Monastic Life, from the Fathers of the Desert to Charlemagne. London 1896. — O. Hannay, The Spirit and Origin of Christian Monasticism. London 1903. — H. B. Workman, The Evolution of the monastic Ideal from the earliest times down to the coming of the Friars. London 1913. — W. H. Mackean, Christian Monasticism in Egypt to the close of the fourth century. London 1920. — Grütz-macher, Pachomius und das älteste Klosterleben. Freiburg i. Br. 1896. — W. Bousset, Das Mönchtum der sketischen Wüste: Zeitschr. f. Kirchengesch. XLII (1923) 1—41. — Ladeuze, Étude sur le cénobitisme Pakhômien pendant le 4^e siècle et la première moitié du 5^e. Löwen 1898. — Marin, Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius. Paris 1898. — Besse O. S. B., L'enseignement ascétique dans les premiers monastères orientaux: Revue Bénéd. 1899, 14 ff. 76 ff. 159 ff. — A. d'Alès, Les pères du désert d'après l'histoire lausiaque de Pallade: Études CVIII (1906) 7 ff. — Nau, Histoire des solitaires égyptiens: Revue de l'Orient chrétien 1907/09 (zahlreiche Artikel). — E. Amélineau, St. Antoine et les commencements du monachisme en Égypte: Revue de l'hist. des relig. LXV (1912) 16—78. — F. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaïta (Beitr. zur Gesch. des alten Mönchtums 6). Münster i. W. 1915. Ders., Neue Beiträge zur Nilus-Forschung. Ebd. 1918. — K. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen (Texte u. Untersuch. XLII 2). Leipzig 1917. — A. L. Schmitz, Die Welt der ägyptischen Mönche und Einsiedler: Röm. Quartalschr. XXXVII (1929) 189—243. — Watson, Palladius and Egyptian Monachism: The Church Quarterly Review LXIX (1907) 105 ff. — H. G. E. White, The monasteries of the Wadi 'n Natrûn. Bd. 1. Neuyork 1926. — H. E. Winlock, W. E. Crum, H. G. E. White, The monastery of Epipha-

nus at Thebes. 2 Bde. Neuyork 1926. — Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens. Leipzig 1914. Ders., Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens. Leipzig 1930. — Über Basiliius oben S. 425 A. 148. — Thopdschian, Die Anfänge des armenischen Mönchtums: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1904, 1 ff. — G. Peradse, Die Anfänge des Mönchtums in Georgien: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1927, 34—75.

S. 496. — B. Das abendländische Mönchtum vor dem hl. Benedikt.

Ambrosius, De virginibus ad Marcellinam libri 3; De virginitate; De institutione virginis; Exhortatio virginitatis (Migne, Patr. lat. Bd. 22). — Hieronymus, Briefe und Nekrologe; Übersetzung der Pachomius-Regel. — August., De opere monachorum. — Sulpic. Sever., Vita S. Martini; Dialogi sive Collationes (ed. Halm, Wien 1866). — Hilar. Arelat., Vita Honorati (Migne, Patr. lat. 50, 1249 ff.). — Ioann. Cassianus, De institutis coenobiorum; Collationes Patrum (ed. Petschenig, Wien 1876). — Mabillon, Observationes de monachis in Occidente ante Benedictum (Acta Sanctor. ord. S. Benedicti I 1 ff.). — Ewelt, Das Mönchtum in seiner Entwicklung bis auf den hl. Benedikt. Paderborn 1863. — E. Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des hl. Benedikt. Wien 1894. Ders., Die historischen Voraussetzungen der Regel des hl. Benedikt von Nursia. Ebd. 1896. — H. Mauerberg, Die Anfänge der asketischen Bewegung im Abendlande. (Dissert.) Osnabrück 1897. — O. Abel, Studien zum gallischen Presbyter Johannes Cassian. München 1904. — E. Bickell, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus: Neue Jahrb. für das klass. Altertum XXXVII (1916) 437—474. — Ph. Schmitz, La première communauté de vierges à Rome: Revue Bénéd. XXXVIII (1926) 189—195. — Besse O. S. B., Le monachisme africain du 4^e au 5^e siècle (Extr. de la Revue du Monde catholique). Paris, o. J. Ders., La vie des premiers moines Gallo-Romains: Revue Bénéd. 1901, 262 ff. Ders., Les premiers monastères de la Gaule méridionale: Revue des quest. histor. LXXI (1902) 394 ff. Ders., Les moines de l'ancienne France. Période gallo-romaine et mérovingienne. Paris 1906 (Archives de la France monastique). — Réville, Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique. Paris 1902. — D. Gorce, La „Lectio divina“ des origines du cénobitisme à St. Benoît et Cassiodore I. Paris 1925. — St. Hilpisch, Gesch. des benediktin. Mönchtums (oben S. 821) 49—59.

S. 499. — § 14. Der liturgische Gottesdienst im 4. Jahrhundert.

Allgemeines: Cyrill. Hieros., Catecheses, edd. Reischl et Rupp. 2 Bde. München 1848/60. — Constitutiones apostolorum und die verwandten Schriften, ed. Funk. 2 Bde. Paderborn 1905. — Testamentum Domini nostri, ed. Rahmani. Mainz 1899. — Vgl. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte II, 1—2). Mainz 1901. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. IV 262—275. — Peregrinatio Aetheriae (Silviae), ed. Geyer, Itinera Hierosolymitana. Wien 1898 (Corp. script. eccles. lat.); ed. Heraeus. Heidelberg 1908. — Vgl. Férotin, Le véritable auteur de la Peregr. Silviae, la vierge espagnole Ethéria: Revue des quest. histor. LXXIV (1903) 367 ff. Bludau, Die Verfasserin der Peregrinatio „Silviae“: Katholik 1904 II 61 ff., u. mehr. Forts. Ders., Die Pilgerreise der Aetheria (Studien zur Gesch. u. Kultur des Alt. XV, 1—2). Paderborn 1927. Die Peregrinatio ist ohne Zweifel dem Ende des 4. Jahrhunderts zuzuweisen (gegen Meister, der sie ins 6. Jahrhundert verlegen will [Rhein. Museum für Philol. 1909, 337 ff.]). — Weigand, Zur Datierung der Peregrinatio Aetheriae: Byzantin. Zeitschr. 1911, 1—26. — Ambros., De mysteriis (Migne, Patr. lat. 16, 389 ff.). — De sacramentis (ebd. 16, 417 ff.). — Mercati, Antiche reliquie liturgiche Ambrosiane e Romane (Studi e Testi VII). Rom 1902. — C. del Grande, Liturgiae, preces, hymni christianorum e papyris collecti. Neapel 1928. — V. Thalhoffer, Handbuch der kath. Liturgik.

2. Aufl. von L. Eisenhofer, 2 Bde. Freiburg i. Br. 1912. — R. Stapper, Grundriß der Liturgik. Münster i. W. 1920. — Duchesne, Origines du culte chrétien. 5. Aufl. Paris 1909. — Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes. Freiburg i. Br. 1887. — Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform. Münster i. W. 1893. Ders., Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines. Ebd. 1892. — Brightman, Liturgies eastern and western. I: Eastern Liturgies. Oxford 1896. — A. Baumstark, Vom geschichtl. Werden der Liturgie. Freiburg i. Br. 1923. — Weitere Literatur s. oben S. 8, Nr. 3, und S. 43, Nr. 8.

S. 499. — A. Taufe und Katechumenat.

Cyrril. Hier., Catecheses. — Ambros., De mysteriis. De sacramentis s. oben. — Const. apost. 6, 15; 7, 22; 8, 32. — August., Conf. 2, 9. — Basil., De Spiritu Sancto c. 12f. 15 27. — Pacianus, De baptismo (Migne, Patr. lat. 13, 1089 ff.). — Dionys. Areop., De eccles. hier. c. 2f. — Corblet, Histoire dogmat., liturg. et archéol. du sacrement du baptême. 2 Bde. Paris 1882. — Ermoni, L'histoire du baptême depuis l'édit de Milan (313) jusqu'au concile in Trullo: Revue des quest. histor. LXIV (1898) 313—324. Ders., Le baptême dans l'Eglise primitive. (Science et Religion.) Paris 1904. — Dietrich, Die nestorianische Taufliturgie übersetzt und histor.-kritisch erforscht. Gießen 1903. — Le Bourgeois, Le baptême romain au 4^e siècle. Aix 1902. — P. de Puniet, La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne: Revue des quest. histor. LXXII (1902) 382 ff. — P. Glaue, Zur Gesch. der Taufe in Spanien: Sitzungsber. der Heidelberger Akad. d. Wiss. 9. Heidelberg 1913. — Th. Schermann, Frühchristl. Vorbereitungsgebete zur Taufe. München 1918. — P. de Labriolle, Pompa diaboli: Archivum Romanicum 1918, 1—12. — Art. Baptême, von P. de Puniet, im Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie II 251—346, mit reicher Literatur. — Funk, Die Katechumenatsklassen im christl. Altertum: Kirchengeschichtl. Abhandlungen I 209 ff. Ders., Zur Frage von den Katechumenatsklassen: Tüb. Theol. Quartalschr. 1899, 434—443. — Ernst, Die Ketzertaufe-Angelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. II, 4). Mainz 1901. Ders., Die Ketzertaufangelegenheit auf den Konzilien von Arles und Nicäa: Zeitschr. für kathol. Theol. 1903, 759 ff. — F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung. Wien 1906. Ders., Der Exorzismus im altchristl. Taufritual. Paderborn 1909. Ders., Sphragis. Eine altchristl. Taufbezeichnung. Ebd. 1911. — Probst, Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts. Breslau 1884. — Hézard, Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Eglise jusqu'à nos jours. Paris 1900. — Dwight, Catechetical Instruction in the fourth Century: American Eccles. Review 1906, 148 ff. — H. Thurston, When Baptism was delayed: Month CLII (1928) 529—541. — Vgl. auch S. 774, zu § 7, und 791, zu § 13.

S. 501. — B. Feier der Eucharistie.

Cyrril. Hier., Cateches. mystagog. 4 5 (ed. Reischl et Rupp II 375 ff.). — Const. apost. 2, 57; 8, 5—15. — Das Euchologium des Serapion von Thmuis, herausgeg. von Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (Texte und Untersuch. XVII, 3). Leipzig 1898; von Funk in Didascalia et Const. apost. II 158 ff.; von Brightman in The Journal of Theol. Studies 1900, 88 ff. 247 ff. — Vgl. Drews, Über Wobbermins „Altchristl. liturgische Stücke“: Zeitschr. für Kirchengesch. 1900, 291 ff. 415 ff.; Baumstark, Die Anaphora von Thmuis: Röm. Quartalschrift 1904, 123 ff. — Th. Schermann, Der liturgische Papyrus von Der-Balyzeh, eine Abendmahls-liturgie des Ostermorgens (Texte und Untersuch. XXXVI 1). Leipzig 1910. — Chrysost., Homiliae, passim (vgl. Bingham, Origines Eccles. or the Antiquities XIII 6 ff.; Hammond, The Ancient Liturgy of Antioch. Oxford 1879). — Verschiedene Stellen in den Schriften von Basilius, Ambrosius, Augustinus (vgl. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform. Münster i. W. 1893). — Brightman, Liturgies eastern and western, being

the Texts original or translated of the principal Liturgies of the Church. Bd. I: Eastern Liturgies. Oxford 1896. — S. Euringer, Die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius nach zwei Berliner Handschr.: Oriens christ. 3. F. II (1927) 243—298 (mit Forts.). — J. M. Harden, The Anaphora of the Ethiopic Liturgy. London 1928. — E. C. Ratcliff, Original form of the Anaphora of Addai and Mari: Journ. of Theol. Stud. 1928, 23—32. — Sacramentaria und Ordines der römischen und gallikanischen Liturgie, zusammengestellt von Duchesne (Origines du culte chrétien) und Probst (Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines. Münster i. W. 1892). Siehe oben S. 8, Nr. 3. — Vgl. Wilson, A classified Index to the Leonine, Gelasian and Gregorian Sacramentaries. Cambridge 1893. — Bäumer, Das sog. Sacramentarium Gelasianum: Histor. Jahrbuch 1895, 241—301. — Plaine, De Sacramentarii Gelasiani substantiali authenticitate: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 1901 (mehrere Art.). — Buchwald, Das sog. Sacramentarium Leonianum und sein Verhältnis zu den beiden andern römischen Sakramentarien. Wien 1908. — Rule, The Leonian Sacramentary. An analytical Study: Journal of Theol. Studies 1908, 54 ff. Ders., The so-called Missale Francorum: ebd. 1911, 214—250. — Mohlberg, Fragments palimpsestes d'un sacramentaire gelasien de Reichenau: Revue d'hist. ecclési. 1910, 471—482. — Cresswell, Liturgy of the eight Book of „The Apostolic Constitutions“. London 1900. — H. Brewer, Der zeitliche Ursprung und der Verfasser der Moneschen Messen: Zeitschr. f. kathol. Theol. XLIII (1919) 693—703. — A. Dold, Ein vorhadrianisches gregorianisches Palimpsest-Sakramentar in Gold-Unzialschrift (Texte u. Arbeiten hrsg. durch die Erzabtei Beuron I 5) 1919. — J. Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe. Tübingen 1915. — F. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte (Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forsch. 23). Münster i. W. 1928. — H. Goussen, Die georgische Petrusliturgie ins Latein. zurückübersetzt: Oriens christ., N. F. III (1913) 1—15. — A. Baumstark, Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: Oriens christ., N. F. VII—VIII (1918) 1—52. — H. Lietzmann, Sahidische Bruchstücke der Gregorios- und Kyrillos-Liturgie: Oriens christ., N. F. IX (1920) 1—19. — Baumstark, Die Messe im Morgenland (Sammlung Kösel VIII). Kempten 1906. — Probst, Die antiochen. Messe nach den Schriften des hl. Chrysostomus dargestellt: Zeitschr. für kathol. Theol. 1883, 205—303. Ders., Die hierosolymitanische Messe nach den Schriften des hl. Cyrillus: Katholik 1884 I 142—157 253—370. — Cabrol, Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au 4^e siècle. Paris 1895. — Παπαδόπουλος, Περὶ τῆς ἀποστολικῆς λειτουργίας τοῦ ἁγίου Ἰακώβου. Athen 1901. — Magani, L'antica liturgia romana. Bd. I. Mailand 1897. — J. Schuster, Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Missale Romanum. 6 Bde. Turin 1919/24. — P. Batiffol, Leçons sur la Messe. 8. Aufl. Paris 1923. — F. Moreau, Les liturgies eucharistiques, leur origine et leur développement. Brüssel 1924. — E. Bishop, Liturgica storica. Oxford 1918. — A. Fortescue, The Mass. Study of the Roman Liturgy. London 1912. — Drews, Studien zur Geschichte des Gottesdienstes. I: Zur Entstehungsgesch. des Kanons der röm. Messe. Tübingen 1902; II: Die klementinische Liturgie in Rom. Ebd. 1906. — Funk, Über den Kanon der röm. Messe: Histor. Jahrbuch 1903, 62 ff. 283 ff. — Bishop, On the early Text of the Roman Canon: Journ. of Theol. Stud. 1903, 555 ff. — Morin, Le plus ancien Comes ou lectionnaire de l'Église romaine: Revue Bénédict. 1910, 41—74. — Magistretti, La liturgia della chiesa milanese nel sec. IV. Mailand 1899. — Baumstark, Liturgia Romana e Liturgia dell'Esarcato. Rom 1904. — Dazu Funk, Über den Kanon der römischen Messe: Abhandlungen und Untersuch. III 85 ff. — Morin, Hiérarchie et liturgie de l'Église gallicane au 5^e siècle: Revue Bénédict. 1892, 97—104. — Buchwald, De liturgia gallicana. Breslau 1890. — Bauerfeind, Das altkirchliche Perikopensystem der abendländ. Kirche auf Grundlage des apostol. Glaubensbekenntnisses behandelt. Gütersloh 1890. — Steinmeyer, Die altkirchlichen evangelischen Perikopen. Herausgeg. von Löwentraut.

Berlin 1903. — St. Beissel, Die Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches. Freiburg i. Br. 1908. — Ebner, Quellen und Forschungen zur Gesch. des Missale Romanum im Mittelalter. Freiburg i. Br. 1896. — Cagin, L'euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. Te Deum ou Illatio? Paris 1906. — H. Grisar, Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Freiburg i. Br. 1925. — J. P. Kirsch, Die Stationskirchen des Missale Romanum (Ecclesia orans 19). Freiburg i. Br. 1926. — Art. Anamnèse, Anaphore, Canon von Cabrol im Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie I 1880 f. 1898 ff.; II 1847 ff. — Vgl. auch oben S. 791, zu § 13.

S. 509. — C. Das kirchliche Stundengebet.

Bäumer, Gesch. des Breviers. Freiburg i. Br. 1895 (mit Angabe der älteren Literatur S. 24—30). — Batiffol, Histoire du bréviaire romain. 3. Aufl. Paris 1911. — Pleithner, Älteste Gesch. des Breviergebetes oder Entwicklung des kirchl. Stundengebetes bis in das 5. Jahrhundert. Kempten 1887. — Plaine, De veris Breviarii Romani originibus et prima eius forma: Studien und Mitteilungen 1895, 3 ff. 216 ff. 386 ff. — Baumstark, Das syrisch-antiochenische Ferialbrevier: Katholik, 3. F. XXVI (1902) 401 ff. 538 ff.; XXVII (1903) 43 ff. — Art. Bréviaire von Leclercq im Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie II 1262 ff.

S. 510. — D. Der Kirchengesang.

A. Möhler, Die griechische, griechisch-römische und altchristlich-lateinische Musik (9. Suppl.-Heft der Röm. Quartalschr.). Freiburg i. Br. und Rom 1898. (Dort S. VII—XXIII reiches Quellen- und Literaturverzeichnis.) Ders., Gesch. der alten u. mittelalterl. Musik. 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1907 (Sammlung Götschen). — F. X. Haberl, Die römische Schola cantorum und die päpstl. Kapellsänger bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Leipzig 1887. — Thiéry, Étude sur le chant grégorien. Tournay 1887. — Dreves, Aurelius Ambrosius, „der Vater des Kirchengesanges“. Freiburg i. Br. 1893. — Wagner, Über Psalmen u. Psalmen-gesang im christl. Altertum: Röm. Quartalschr. 1898, 245 ff. Ders., Einführung in die gregorianischen Melodien. 2. Aufl. 2 Bde. Freiburg i. d. Schweiz 1910/13. — Caspari, Untersuchungen zum Kirchengesang im Altertum: Zeitschr. für Kirchengesch. 1905, 317 ff., mit mehreren Forts. — Weinmann, Gesch. der Kirchenmusik (Sammlung Kösel). Kempten 1906. — Nickel, Gesch. der kathol. Kirchenmusik. I. Gesch. des Gregorianischen Choral. Breslau 1908. — Gastoué, Les origines du chant romain. L'antiphonaire grégorien. Paris 1907. — Thibaut, Origine byzantine de la notation neumatique de l'Église latine. Paris 1907. — G. Morin, Les véritables origines du chant grégorien. 3. Aufl. Maredsous 1912. — Wellesz, Aufgaben u. Probleme auf dem Gebiete der byzantin. und oriental. Kirchenmusik (Liturgiegesch. Forsch. 6). Münster i. W. 1923. — F. J. Dölger, Sol salutis. Gebet u. Gesang im christl. Altertum (Liturgiegesch. Forsch. 4—5). 2. Aufl. Münster i. W. 1925. — J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike u. christlichen Frühzeit (Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forsch. 25). Münster i. W. 1930.

S. 511. — § 15. Die Ausbildung des liturgischen Kirchenjahres vom 4. bis 6. Jahrhundert.

Allgemeine Werke über Liturgie s. oben S. 822, zu § 14. — Lambertini (Benedikt XIV.), Delle feste di Gesù Cristo N. S. e della b. Vergine Maria. 2 Bde. Padua 1747 (lateinisch ebd. 1766). — Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis. 2. Aufl. 2 Bde. Innsbruck 1896. — Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, ed. Delehaye. Brüssel 1902. (Propylaeum ad Acta SS. Nov.) — G. Morin, L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne: Revue Bénéd. 1902, 1 ff. — E. Stolz, Die Entstehung des Kirchenjahrs: Tüb. Theol. Quartalschr. CV (1924) 226—254. — Archatzikakis, Étude sur les principales fêtes chrét. dans l'ancienne Église d'Orient (Thèse). Genf 1904. — Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums III 3—5). Paderborn

1910. — Rabeau, Le culte des Saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés. Paris 1903. — H. Delehay, Les origines du culte des martyrs. Brüssel 1912. — J. P. Kirsch, Der stadtröm. Festkalender im Altertum. Paderborn 1924. — Vgl. oben S. 11, Nr. 2, und S. 337 A. 95. — E. A. Wallis Budge, The Book of the Saints of the Ethiopian Church. 4 Bde. London 1928. — Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtl. Entwicklung. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1911.

S. 518. — § 16. Die Kirchenzucht bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Die Ehe und die Bußdisziplin.

Kanones der Synoden des 4. Jahrhunderts, bei Hefele, Konziliengesch. Bd. I u. II. — Greg. Naz., Orat. 2, n. 9 61; Or. 26, n. 2 f.; Or. 39, n. 17 f. — Chrysost., De sacerdotio 2, 3 4. — Greg. Nyss., Epist. canon. — Basil. Caes., Sermo 8 de poenitentia; Epist. 46 ad virg. lapsam; Epist. canon. 188 199 217. — Pacian. Barc., Epist. 3 ad Sympronianum; Paraenesis ad poenitentiam. — Ambros., De poenitentia libri 2. — August., Enchiridion c. 64—66 82 f. — Einzelnes in den Apostolischen Konstitutionen, den Apostolischen Kanones und den damit zusammenhängenden Schriften. — Canons of Athanasius of Alexandria, ed. by Riedel and Crum. London 1905. — Freisen, Gesch. des kanonischen Ehrechts. Tübingen 1888. — J. Peters, Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus. Paderborn 1918. — Kellner, Buß- u. Strafverfahren gegen Kleriker in den sechs ersten Jahrh. Trier 1863. — Frank, Die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1867. — Steitz, Das röm. Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde u. seiner geschichtl. Entwicklung. Frankfurt 1854. — Funk, Zur altchristl. Bußdisziplin: Kirchengeschichtl. Abh. I 155 ff. Ders., Die Bußstationen im christl. Altertum: ebd. 182 ff. — Koch, Die Büsserentlassung in der alten abendländischen Kirche: Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 481 ff. — M. Schwartz, Bußstufen und Katechumenatsklassen. Straßburg 1911. — F. Hünemann, Die Bußlehre des hl. Augustinus (Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. XII, 1). Paderborn 1914. — K. Adam, Die kirchl. Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. XIV, 4). Paderborn 1917. — B. Poschmann, Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? (Progr.) Braunschweig 1920. Ders., Die kirchl. Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus: Zeitschr. f. kath. Theol. XLV (1921) 208—228 405—432 497—520. — K. Adam, Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin (München. Stud. zur hist. Theol. 2). Kempten 1921. — B. Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus. (Progr.) Braunschweig 1923. Ders., Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums (München. Stud. zur hist. Theol. 7). Kempten 1928. — E. Göller, Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrh.: Röm. Quartalschrift XXXVI (1928) 235—298. — K. Adam, Das abendländische Bußwesen im Ausgang des christl. Altertums: Tüb. Theol. Quartalschrift CX (1929) 1—66. — B. Poschmann, Das christl. Altertum u. die kirchliche Privatbuße: Zeitschr. f. kath. Theol. LIV (1930) 214—252. — Turmel, St. Jean Chrysostome et la confession: Revue du Clergé français XLIX (1907) 294 ff. — P. Galtier, Saint Augustin a-t-il confessé?: Revue pratique d'apologétique XXXII (1921) 65—80 212—224 257—275. — Siehe auch die Literatur oben S. 793, zu § 15, und 807, zu § 9.

S. 522. — § 17. Die Kultusgebäude und Begräbnisstätten.

Werke allgemeinen Charakters oben S. 7, Nr. 2, und S. 19, Nr. 6. — F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst I (Freiburg i. Br. 1896) 257 ff., mit reichen Literaturangaben. — Dehio und Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes (mit Atlas). Stuttgart 1884 ff. — J. P. Kirsch, Die christl. Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893. — Holtzinger, Die altchristl. und byzant. Baukunst (Handbuch der Architektur. 2. Tl., III. Bd., 1. Hälfte). 2. Aufl. Stuttgart 1899. — Witting, Die Anfänge christlicher Architektur. (Zur Kunstgesch. des Auslandes X.) Straßburg 1902. — O. Wulff, Altchristl. u. byzantinische

Kunst. 2 Bde. (Handbuch der Kunstgesch.). Berlin 1914/16. — H. W. Beyer, Der syrische Kirchenbau. Berlin 1925. — J. Braun, Der christl. Altar in seiner geschichtl. Entwicklung. 2 Bde. München 1924. — Marucchi, *Éléments d'archéol. chrétienne*. III. Basiliques et Églises de Rome. 2. Aufl. Paris und Rom 1909. — Cloquet, *Tracts artistiques*. n.V: L'art monumental. Style latin; n. VI: Style byzantin. Lille (o. J.). — R. Lemaire, L'origine de la basilique latine. Brüssel 1911. — F. Grossi-Gondi, I monumenti iconografici ed architettonici dei sei primi secoli. Rom 1923. — Rivoira, Le origini dell' architettura lombarda e delle sue principali derivazioni nei paesi d'oltr'Alpi. 2. Aufl. Mailand 1908. — J. Strzykowski, Kleinasien, ein Neuland der Kunstgesch. Leipzig 1903. — Ch. Diehl, Manuel d'art byzantin. 2. Aufl. 2 Bde. Paris 1926. — De Rossi, Roma sotterranea cristiana, bes. Bd. III, Buch 3, S. 393 ff. — Kraus, Roma sotterranea. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1879. — Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst. München 1895. — Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*. II. Les catacombes romaines. 2. Aufl. Paris und Rom 1903. — Kaufmann, Ein altchristl. Pompeji in der libyschen Wüste. Mainz 1902. — Literatur zum Art. Koimeterien (von N. Müller) in der Realenzyklopädie für protestant. Theol. X (3. Aufl.) 794 f. — Ruland, Geschichte der kirchl. Leichenfeier. Regensburg 1901. — K. Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung: Gesammelte Aufsätze II. Tübingen 1928.

S. 526. — § 18. Die sittlichen Zustände in der Christenheit des 4. und 5. Jahrhunderts.

Grupp, Kulturgesch. der römischen Kaiserzeit. II. Band: Anfänge der christl. Kultur. München 1904. — Usener, Über Herübernahme von heidnischen Gebräuchen in der alten Kirche (Philosoph. Aufsätze, E. Zeller gewidmet). Leipzig 1887. — Seipel, Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter (Theol. Studien der Leo-Ges. XVIII). Wien 1907. — J. Zellinger, Bad und Bäder in der altchristl. Kirche. München 1928. — Kurth, Les origines de la civilisation moderne. 2 Bde. 4. Aufl. Paris 1898. — Doisy, Histoire de la charité pendant les premiers siècles. Paris 1848. — Chastel, Études historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Paris 1853. — Champagny, La charité chrétienne. Paris 1854. — Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1884. — Allard, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident. 3. Aufl. Paris 1900. — Lallemand, Histoire de la charité. I. Paris 1902. — Troplong, De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains. Tours 1902. — D. Gorce, Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien du IV^e et V^e siècles. Paris 1925. — F. Arnaldi, Dopo Costantino. Saggio sulla vita spirituale del IV^e e V^e secolo. Pisa 1927. — Scullard, Early Christian Ethics in the West. From Clement to Ambrose. London 1907.

S. 529. — Zweiter Abschnitt: Die großen christologischen Lehrstreitigkeiten. Die Blüte der abendländischen Theologie und der Lehrstreit über die Gnade.

Hefele, Konziliengesch. Bd. II. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1875. — Duchesne, Histoire ancienne de l'Église. Bd. III. Paris 1910. Ders., Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées. 2. Aufl. Ebd. 1904. — Schwane, Dogmengesch. Bd. II. — A. v. Harnack, Dogmengesch. Bd. II. — R. Seeberg, Dogmengesch. Bd. II (oben S. 42 f.). — J. Tixeront, Histoire des dogmes. II. De St. Athanase à St. Augustin (318—430). 5. Aufl. Paris 1912. — O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III. Bd. Freiburg i. Br. 1912 (mit Nachträgen 1923); IV. Bd. Ebd. 1924.

S. 529. — § 1. Die Christologie der alexandrinischen und der antiochenischen Schule.

Schriften der Antiochener: Diodor von Tarsus: Migne, Patr. gr. Bd. 33. — Pitra, Spicilegium Solesmense I, Paris 1852, 269 ff. — A. v. Harnack, Diodor von Tarsus. Vier pseudo-justinische Schriften als Eigentum

Diodors nachgewiesen (Texte und Untersuchungen, Neue Folge VI, 4). Leipzig 1901. (Dazu F. X. Funk: Kirchengeschichtliche Abhandlungen III [1907] 328 ff.) — Mariès, Aurions-nous le Commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse?: Revue de philologie 1911 I 56—70. Ders., Le commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Paris 1924. (Aus der Revue de l'Orient chrét.) — Theodor von Mopsuestia: Migne a. a. O. Bd. 66; dazu Sachau, Theod. Mopsuest. fragmenta syriaca. Leipzig 1869. — Chabot, Theod. Mopsuest. comment. in evang. Ioann. syr. Bd. I. Paris 1897. — Swete, Theodori episc. Mopsuest. in epistolas b. Pauli commentarii. 2 Bde. Cambridge 1880/82. — Polychronius von Apamea: O. Bardenhewer, Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Freiburg i. Br. 1879. — Theodoret von Cyrus: Migne, Patr. gr. Bd. 80—84. — O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III 304—311 (Diodor); 312—322 (Theodor); 322—324 (Polychronius); IV 219—247 (Theodoret von Cyrus). — Hornung, Schola Antiochena: S. Scripturae interpretatione quoniam modo sit merita. Neustadt 1864. — Die Werke von Kihn, Ph. Hergenröther, Dennefeld s. oben S. 804, zu § 5. — A. Harrent, Les écoles d'Antioche. Paris 1898. — J. Philip de Barjeau, L'école exégétique d'Antioche. Paris 1899. — Mannucci, La topografia cristiana di Cosma Indicopleuste e l'insegnamento teologico nella Scuola Antiochena: Rivista storico-critica delle scienze teol. 1909, 30 ff. — Ermoni, Diodore de Tarse et son rôle doctrinal: Le Muséon, nouv. sér. II (1901) 424 ff. — Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor und Theodoret. München 1871. — Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten. Freiburg i. Br. 1880. — Zahn, Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia: Neue kirchl. Zeitschr. 1900, 788 ff. — L. Pirot, L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. (Scripta Inst. Biblici.) Rom 1913. — R. Devreesse, Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes: Revue biblique XXXVII (1928) 340—366 (mit Forts.). — J. M. Vosté, L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II^e concile de Constantinople: Revue Bénédict. XXXVIII (1929) 542—554. — L. Patterson, Theodore of Mopsuestia and modern thought. London 1926. — Bertram, Theodoret episc. Cyrensis doctrina christologica. Hildesheim 1883. — Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet (Theol. Studien der Leo-Ges. X). Wien 1904. — E. Weigl, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (Münchener Stud. zur hist. Theol. IV). München 1925. — J. Rivière, Le dogme de la Rédemption. Étude théologique. Paris 1914.

S. 535. — § 2. Der erste Origenistenstreit. Theophilus von Alexandrien und Johannes Chrysostomus; Hieronymus und Rufinus.

Epiphanii Opera, bei Migne, Patr. gr. Bd. 41—43; ed. Dindorf, 5 Bde., Leipzig 1859/62; ed. K. Holl (Die griech. christl. Schriftsteller). Leipzig 1915 bis 1922. — Ioann. Chrysost. Opera, bei Migne, Patr. gr. Bd. 47—64. — Vgl. Baur, St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire. Löwen 1907. Ders., L'entrée littéraire de St. Jean Chrysostome dans le monde latin: Revue d'hist. ecclési. 1907, 249 ff. — Hieron., Contra Ioann. Hierosolymitanum; Apologiae adv. libros Rufini, bei Migne, Patr. lat. Bd. 23. — Rufinus, Übersetzung von Orig., De principiis (in den Ausgaben der Werke des Origenes); Apologiae in Hieronymum; Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum, bei Migne, Patr. lat. Bd. 21; De adulteratione librorum Origenis (in Orig. Opp., ed. Lommatzsch XXV, Berlin 1848, 382 ff.). — Caspari, Ungedruckte Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel I, Kristiania 1866, 161 ff. — Briefe des Papstes Anastasius, bei Migne, Patr. lat. 20, 65 ff., und bei van den Gheyn: Revue d'hist. et de littér. relig. 1899, 1 ff. — Socr., Hist. eccles. 4, 26; 6, 3 f. 7 10 14. — Sozom., Hist. eccles. 6, 32; 8, 7 9 11 f. 21 f. — Theodoret, Hist. eccles. 5, 28 30 32—34. — Innoc. I., Epist., bei Coustant, Epist. Rom. Pont. 919 f. — Synodus ad quercum bei Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 89 ff. — Bardenhewer, Gesch. der altkirchl.

Liter. III 293—303 (Epiphanius); 324—362 (Joh. Chrysostomus); 549—558 (Rufin); 605—654 (Hieronymus). — Huëtius, Origeniana (Orig. Opp., ed. Lommatzsch XXII—XXIV, Berlin 1846). — Al. Vincenzi, *Historia critica quaestionis inter Theophilum, Epiphanium et Hieronymum et inter Ioh. Chrysostomum, Teotimum, Rufinum et monachos Nitrienses*. Rom 1865. — Neander, *Der hl. Johannes Chrysostomus und die Kirche in dessen Zeitalter*. 2 Bde. 3. Aufl. Berlin 1848/58. — Böhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. 2. Aufl., Bd. I, Abt. 4. Stuttgart 1876. — Marchal, *St. Jean Chrysostome*. Paris 1899. — Puech, *St. Jean Chrysostome (Les Saints)*. 5. Aufl. Paris 1905. — Chrysostomika. *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*. 3 Fasz. Rom 1908/09. — Ludwig, *Der hl. Johannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum Byzantinischen Hof*. Braunsberg 1883. — Chr. Baur, *Der hl. Johannes Chrysostomus u. seine Zeit*. 2 Bde. München 1929. — J. Stiglmaier, *Zur Aszese des hl. Chrysostomus*: Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 1929, 29—49. — G. Zandonella, *L'epistolario Crisostomiano: Didaskaleion VII (1929) 23—62*. — Eberhard, *Über die Beteiligung des Epiphanius am origenistischen Streit*. Trier 1859. — K. Holl und A. Jülicher, *Die Zeitfolge des ersten Origenistenstreites*: Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wiss. 1916, 226—255 256—275 (auch in „Gesammelte Aufsätze“ II, Tübingen 1928). — J. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala (Münstersche Beiträge zur Theol. VIII)*. Münster i. W. 1926. — Grützmacher, *Hieronymus III*, Berlin 1908, 1 ff. — Brochet, *St. Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de St. Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son oeuvre polémique*. Paris 1906. — E. Drioton, *La discussion d'un moine antropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399*: Revue de l'Orient chrét. X (1917) 92—100 113—128.

S. 544. — § 3. Der Nestorianismus. Cyrill von Alexandrien und das dritte allgemeine Konzil zu Ephesus (431).

Fr. Loofs, *Nestoriana*. Die Fragmente des Nestorius gesammelt und untersucht. Halle a. S. 1905. — G. Mercati, *Nestoriana*: Theol. Revue 1907, 63 f. — W. Lüdtkke, *Armenische Nestoriana*: Zeitschr. f. Kirchengesch. XXIX (1908) 385—387. — E. d. Schwartz, *Konzilstudien* (Straßburg 1914) 1—17: I. „Cas-sian und Nestorius“. — J. Lebon: *Muséon XXXVI (1923) 47—65*. — Das „Buch des Heraklides“ von Nestorius, syrisch hrsg. von P. Bedjan und gleichzeitig französisch von F. Nau, *Le Livre d'Héraclide de Damas, par Nestorius*. Traduit en français, suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius. Paris 1910. — G. R. Driver and L. Hodgson, *Nestorius, The Bazaar of Heraklides*. Oxford 1925. — Brooks, *La lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople*: Revue de l'Orient chrétien, nouv. sér. V (1910) 275—281. — Konzilsakten von Ephesus und Chalzedon: Mansi, *Conc. Coll.* Bd. IV—VII; Hefele, *Konziliengesch.* II (2. Aufl.) 141 ff. — Bouriant, *Actes du concile d'Éphèse*. La bibliothèque du Deir-Amba Shenoudi, 2^e part. (Mém. de la Mission archéol. au Caire VII, 1). Paris 1892. — Kraatz, *Koptische Akten zum Ephesinischen Konzil von 431 (Texte und Untersuch., Neue Folge XI, 2)*. Leipzig 1904. — E. d. Schwartz, *Acta Conciliorum oecumenicorum*. Teil I: *Concilium universale Ephesinum*. Berlin u. Leipzig 1921 ff. Ders., *Neue Aktenstücke zum Ephesin. Konzil von 431 (Abhandl. der Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse XXX, 8)*. München 1920. Ders., *De episcoporum catalogis concilii Ephesini I: Miscellanea Fr. Ehrle II (Rom 1924) 56—72*. Ders., *Konzilstudien (s. oben) II: Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von Konstantinopel*. Ders., *Cyrrill und der Mönch Viktor*: Sitzungsber. der Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse CCVIII, 1, Wien 1928. — H. Devreesse, *Les Actes du concile d'Éphèse*: Rech. des sciences philos. et théol. 1929, 223—242 (mit Forts.). — *Cyrrill. Alex. Opera*, bei Migne, *Patr. gr.* 68—77. — *Socr.*, *Hist. eccles.* 7, 29 ff. — *Eva-grius Schol.*, *Hist. eccles.* 1, 2—7. — *Theodoret*, *Haer. fab.* 4, 12. — *Liberatus*, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* c. 2—9 (*Migne*, *Patr. lat.* 68, 971 f.). — Braun, *Ein syrischer Bericht über Nestorius*:

Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 1900, 378—396. — Schwane, Dogmengesch. der patristischen Zeit. 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1895, 321 ff. — Harnack, Dogmengesch. II (4. Aufl.) 321 ff. — Dörner, Entwicklung der Lehre von der Person Christi I, 2, 33 ff. — Ficker, Euthierus von Tyana. Ein Beitrag zur Gesch. des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431. Leipzig 1908. — Fendt, Die Christologie des Nestorius. Kempten 1910. — J. P. Junglas, Die Irrlehre des Nestorius. Trier 1912. (Vgl. Katholik, 4. F. XI [1913] 437—447.) — C. Pesch, Nestorius als Irrlehrer. Paderborn 1921. — F. Nau, La naissance de Nestorius: Revue de l'Orient chrétien 1909, 424 ff. (mit Forts.). — Ermoni, La question nestorienne d'après un document nouveau: Revue histor. CIII (1910) 80—97. — F. Nau, Nestorius d'après les sources orientales. Paris 1911. — M. Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne. Paris 1912. — Bethune-Baker, Nestorius and his Teaching. Cambridge 1908. — F. Loofs, Nestorius and his place in the history of christian doctrine. Cambridge 1914. — R. Abramowski, Zur Tragödie des Nestorius: Zeitschr. f. Kirchengesch. XLVII (1928) 305—324. — Schweitzer, Das Alter des Titels *θεοτόκος*: Katholik 1903 I 97 ff. — Ed. Schwartz, Zur Vorgeschichte des Ephesin. Konzils: Hist. Zeitschr. CXII (1914) 255—263. Ders., Die sog. Gegenanathematismen des Nestorius: Sitzungsber. der Bayr. Akad. d. Wiss. 1922, I. — Largent, Études d'histoire ecclésiastique. Paris 1892 (I. St. Cyrille d'Alex. et le concile d'Éphèse). — Cyrillus von Alexandrien, s. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. IV 23—74; Nestorius, ebd. 74—78; Euthierus von Tyana, ebd. 200 bis 202; Proklus von Konstantinopel, ebd. 202—208; Theodoret von Cyrus, ebd. 219—247. — Bertram, Theodoret ep. Cyren. doctrina christologica. Hildesheim 1883. — Kopallik, Cyrillus von Alex. Mainz 1881. — Schäfer, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alex. in der röm. Kirche: Tüb. Theol. Quartalschr. 1895, 421 ff. — Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildesheim 1902. — Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. V, 2—3). Mainz 1905. — Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Paderborn 1910. — A. Eberle, Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alex. (Freib. Theol. Stud. XXVII). Freiburg i. Br. 1921. — J. Mahé, Les anathématismes de St. Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche: Revue d'hist. ecclés. 1906, 505 ff. Ders., L'eucharistie d'après St. Cyrille d'Alex.: ebd. 1907, 677 ff. Ders., La sanctification d'après St. Cyrille d'Alex.: ebd. 1909, 30 ff. 469 ff. — K. Günther, Theodoret von Cyrus u. die Kämpfe in der oriental. Kirche. (Progr.) Aschaffenburg 1913. — F. X. Bauer, Proklus von Konstantinopel (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Sem. München). München 1918. — A. Sartori, Il concetto di ipostasi e l'enois dogmatica ai concili di Efeso e di Calcedonia. Turin 1927. — P. Batiffol, Le Siège apostolique (Paris 1924) 337 ff. — J. Rucker, Cyrillus von Alexandrien und Timotheus Aelurus in der armenischen Christenheit: Handes Amsorya. Monatschr. f. armen. Philol. (Wien) XLI (1927) 699—712.

S. 559. — § 4. Die Irrlehre des Eutyches. Der Monophysitismus und das vierte allgemeine Konzil zu Chalzedon (451).

Akten der Synoden von Konstantinopel (448), von Ephesus (449) und von Chalzedon (451): Mansi, Conc. Coll. VI 529 ff.; VII 1 ff. — Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 320 ff. — Martin, Actes du brigandage d'Éphèse. Amiens 1874. — Perry, The second Synod of Ephesus. Dartford 1881. — Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am 22. August 449. Kiel 1873. — J. Flemming, Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449, syrisch mit G. Hoffmanns deutscher Übersetzung: Abhandl. der Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse. Neue Reihe XV. Berlin 1917. — Ed. Schwartz, Aus den Akten des Konzils von Chalzedon: Abhandl. der Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse XXXII, 2. München 1925. — Briefe des Papstes Leo I. bei Migne, Patr. lat. Bd. 54. — Appellation des Bischofs Flavian von Konstantinopel, hrsg.

von Amelli, S. Leone Magno e l'Oriente. 2. Aufl. Montecasino 1890. (Vgl. Grisar: Zeitschr. für kathol. Theol. 1892, 191 ff.; Mommsen: Neues Archiv 1886, 561 ff.) — Appellatio Flaviani. The Letters of Appeal from the Council of Ephesus A. D. 449, ed. Lacey. London 1903. — Chabot, Documenta ad origines monophysitarum illustrandas (Corp. script. christ. orient.: Script. syri XXXVII). Paris 1907. — Theodoret. Cyr., Eranistes seu Polymorphus (Migne, Patr. gr. 83, 27 ff.). Mehrere Briefe des Theodoret. — Gelasius Papa, Tractatus de duabus naturis in Christo (Thiel, Epist. Rom. Pont. 530 ff.); Ders., Gesta de nomine Acacii (ebd. 510 ff.). — Zachar. Rhet., Hist. eccles. (ed. Land, Anecdota Syriaca. Bd. III. Leiden 1870). — Ahrens u. Krüger, Die sog. Kirchengesch. des Zacharias Rhetor (Scriptores sacri et profani, 3). Leipzig 1899. — Evagr. Schol., Hist. eccles. 1, 9 f.; 2, 249 18. — Liberatus, Breviarium causae Nestor. et Eutychian. (Migne, Patr. lat. 68, 969 ff.). — Facundus Herm., Defensio trium capit. (Migne, Patr. lat. 67, 527 ff.). — Synodicon adv. tragoediam Irenaei (Mansi, Conc. Coll. V 731 ff.). — Ioannes Ephes. Syr. monoph., Commentarii de beatis oriental. et Hist. eccles. fragm. lat. vert. van Douwen et Land. Amsterdam 1889. — Theophan., Chronogr. 1, Bonner Ausg. 1839. — Brooks, Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum (Corp. script. christ. orient. Script. syri XXV). Paris 1907. — Nau, Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste: Journal asiatique, 10. sér. I (1903) 5 ff. 241 ff. — Werke von Schwane, Harnack, Dörner oben S. 830. — Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 313 ff. — E. Schwartz, Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon: Zeitschrift für neutestamentliche Wissensch. XXV (1926) 38—88. Ders., Der Prozeß des Eutyches: Abhandl. der Bayr. Akad. der Wiss. München 1929. — Martin, Le pseudo-synode connu sous le nom de Brigandage d'Éphèse, étudié d'après ses actes retrouvés en syriaque. Paris 1875. — Krüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhang mit der Reichspolitik. Jena 1884. — Blötzer, Der Heilige Stuhl und die ökumenischen Synoden des Altertums im Lichte der Vorgänge beim Chalcedonense betrachtet: Zeitschr. für kathol. Theol. 1886, 67 ff. — Günther, Die Überlieferung der „Sammlung in Sachen des Monophysitismus“: Nachr. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1894, 116—143. — Schmid, Die verschiedenen Formen des Monophysitismus in theologischer Beleuchtung: Zeitschr. für kathol. Theol. 1906, 266 ff. — Haase, Patriarch Dioskur I. von Alexandria. Nach monophysitischen Quellen (Kirchengeschichtl. Abhandlungen, hrsg. von Sdrakel, VI). Breslau 1908. — Lebon, La christologie de Timothée Aelure, archévêque monophysite d'Alexandrie: Revue d'hist. ecclés. 1908, 677 ff. Ders., Le monophysisme Sévérien. Étude sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine. (Thèse.) Löwen 1909. — P. Deboux-thay, Rome et l'Orient au V^e siècle (Irénikon II, 8). Amays 1927. — Über den hl. Leo d. Gr. s. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. IV 617—623; über Dioskur und seine Nachfolger ebd. 78—83. — Wille, Bischof Julian von Kios (Diss.). Würzburg 1910. (Er sucht als Bischofssitz Julians nicht Kos im Ägäischen Meer, sondern Kios in Bithynia Pontica festzustellen: zu S. 567 des Textes.)

S. 572. — § 5. Die weitere Entwicklung des Mönchtums; die aszetische und mystische Literatur.

Aszetische und mystische Schriften. — Palladius, Historia Lausiaca, ed. Butler (Texts and Studies VI, 1—2). Cambridge 1898—1904. — E. Preuschen, Palladius und Rufinus. Gießen 1897. — Nilus, Opp., bei Migne, Patr. gr. Bd. 79. — Marcus Eremita, Tractat., bei Migne, Patr. gr. 65, 903 ff. — Ioann. Climacus, Κλίμαξ, bei Migne, Patr. gr. 88, 631 ff. — Ioann. Moschus, Pratum spirituale, bei Migne, Patr. gr. 87, 2851 ff. — Ioann. Cassian., De institutis coenobiorum; Collationes Patrum, ed. Petschenig. 2 Bde. Wien 1886/88 (Corp. script. eccles. lat.). — Vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. IV 94—109 (Ägypt. Mönche); 148—161

(Hist. Lausiaca u. a. Mönchsbiographien); 161—178 (Nilus der Aszet); 178 bis 186 (Marcus Eremita); 186—188 (Diadochus); 311—315 (Biogr. des hl. Simeon Stylites); 558—565 (Joann. Cassianus). — Dionys. Areopag., Opp., bei Migne, Patr. gr. Bd. 3—4. — Bardenhewer a. a. O. 282—299. — Siehe die Literatur oben S. 41, Nr. 4, u. S. 820 f., zu § 13. — Meyer, Die Hauptturkunen für die Gesch. der Athosklöster. Leipzig 1894. — Ferradon, Des biens des monastères à Byzance. Bordeaux 1896. — Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig 1898. — Fidler, Zur Würdigung der Vita Fulgentii: Zeitschr. für Kirchengesch. 1901, 9 ff. — E. Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus: Neue Jahrb. für das klass. Altertum XXXVII (1916) 437—474. — St. Hilpisch (oben S. 821) 35—59. — Dionysius, der sog. Areopagite: Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areopagita. (Dissert.) Jena 1894. — Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionys. Areopag. in der Lehre vom Übel: Histor. Jahrbuch 1895, 253 ff. Ders., Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christl. Literatur. Feldkirch 1895. Ders., Ein interessanter Brief aus dem kirchl. Altertum: Zeitschr. f. kathol. Theol. 1900, 657 ff. Ders., Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius: ebd. 1898, 240 ff. Ders., Die Eschatologie nach Ps.-Dionysius: ebd. 1899, 1 ff. — Koch, Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. I, 2—3). Mainz 1900. Ders., Nachklänge zur Areopagitischen Frage: Tüb. Theol. Quartalschrift 1904, 378 ff. — Weertz, Die Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin. (Dissert.) Bonn 1908.

S. 575. — § 6. Die kirchliche Theologie im Abendlande. Hieronymus und Augustinus.

Gesamtausgaben der Werke. — Ambrosius: Migne, Patr. lat. Bd. 14—17; hrsg. von Ballerini, 6 Bde., Mailand 1875/86. — Hieronymus: Migne, Patr. lat. Bd. 22—30. — Rufinus: Migne, Patr. lat. Bd. 21 (nur die eigenen Schriften Rufins). — Augustinus: Migne, Patr. lat. Bd. 32—47. — Marius Mercator: Migne, Patr. lat. Bd. 48. — Orosius: Migne, Patr. lat. Bd. 31. — Prudentius: Migne, Patr. lat. Bd. 59—60. — Paulinus von Nola: Migne, Patr. lat. Bd. 61. — Zahlreiche Schriften finden sich in neuer Ausgabe im Corp. script. eccles. lat. der Wiener Akad., Wien 1866 ff. Vgl. das einzelne bei Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III 498—547 (Ambrosius); 605—654 (Hieronymus); 549—558 (Rufinus); 440—456 (Prudentius); 569—582 (Paulinus von Nola); IV 434—511 (Augustinus); 525—529 (Marius Mercator); 529—533 (Orosius). — Ambrosius: oben S. 441 f. — Rösler, Der kathol. Dichter Aurelius Prudentius. Freiburg i. Br. 1886. — Puech, Prudence. Paris 1888. — Maigret, Le poète chrétien Prudence. Paris 1903. — F. X. Schuster, Studien zu Prudentius. (Diss.) Freising 1909. — G. Bergmann, Prudentius, der größte christl. Dichter des Abendlandes I. Dorpat 1922. — E. K. Rand, Prudentius and christian humanism. Cleveland 1920. — Reinel, Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola. (Diss.) Breslau 1903. — Baudrillart, St. Paulin, évêque de Nole. (Les Saints.) Paris 1905. — Hieronymus: oben S. 828, zu § 2. — Grützmacher, Hieronymus. 3 Bde. Leipzig u. Berlin 1901/08. — Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus (Bibl. Studien XV, 4—5). Freiburg i. Br. 1910. — Largent, St. Jérôme. (Les Saints.) Paris 1898. — Roehrich, Essai sur St. Jérôme exégète. (Thèse.) Genf 1892. — Sanders, Études sur St. Jérôme. Paris 1903. — J. Niessen, Die Mariologie des hl. Hieronymus. Münster i. W. 1913. — Miscellanea Geronimiana. Rom 1920. — A. P. Vaccari, S. Girolamo. Studio e schizzi. Rom 1921. — U. Morina, S. Girolamo. 2 Bde. Mailand 1922. — F. Cavallera, St. Jérôme, sa vie et son oeuvre. I. Teil. 2 Bde. Löwen 1922. — H. Leclercq, Saint Jérôme. Löwen 1927. — Augustinus: Wolfgruber, Augustinus. Paderborn 1898. — G. v. Hertling, Augustin. (Weltgesch. in Charakterbildern.) Mainz 1902. — Egger, Der hl. Augustinus, Bischof von Hippo. (Sammlung

illustrierter Heiligenleben. Bd. II.) Kempten 1904. — Thim me, Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe. Göttingen 1910. — Hatzfeld, St. Augustin. (Les Saints.) 6. Aufl. Paris 1902. — E. Portalé, Art. Augustin im Dictionnaire de théol. cathol. I 2268 ff. — G. Combès, La formation classique de S. Augustin. Paris 1927. — Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Aur. Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn 1892. — Grandgeorge, St. Augustin et le Néoplatonisme. Paris 1896. — Schöler, Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung. (Diss.) Jena 1897. — Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn 1892. — Romeis, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. VIII, 4). Paderborn 1908. — Gerg, Die Erziehung des Menschen nach den Schriften des hl. Augustin. (Diss.) Köln 1909. — Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. 2. Aufl. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1929. — Weinand, Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus (Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. X, 2). Paderborn 1910. — Schanz, Die Lehre des hl. Augustin über die Buße: Tüb. Theol. Quartalschr. 1895, 448 ff. 598 ff. Ders., Die Lehre des hl. Augustin über die Eucharistie: ebd. 1896, 79 ff. — Hymmen, Die Sakramentslehre Augustins. (Diss.) Bonn 1905. — Blank, Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie. Paderborn 1906. — Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. VIII, 1). Paderborn 1908. — Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen 1901. — Phil. Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus. Köln 1907. — A. Reul, Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus. Paderborn 1928. — Ernst, Der hl. Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarkonzil: Zeitschr. für kathol. Theol. 1900, 282 ff. — Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg i. Br. 1911. — K. Holl, Augustins innere Entwicklung (Abhandl. der Preuß. Akad. d. Wiss.). Berlin 1923. — E. Troeltsch, Aug., die christl. Antike u. das Mittelalter. München 1915. — M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster i. W. 1927. — H. H. Lesaar, Der hl. Augustin. Ein Lebensbild. Kempten 1930. — E. Williger, Der Aufbau der Konfessionen Augustins: Zeitschr. f. neuest. Wiss. 1929, 81—106. — J. Vetter, Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi. Mainz 1929. — C. van Crombrughe, La doctrine christologique et sotériologique de St. Augustin: Revue d'hist. eccl. V (1904) 237 ff. 477 ff. — P. Alfarié, L'évolution intellectuelle de St. Augustin. Paris 1918. — C. Boyer, Christianisme et néoplatonisme dans la formation de St. Augustin. Paris 1920. — P. Monceaux, Hist. littér. de l'Afrique chrét. Bd. VII. Paris 1923. — P. Batiffol, Le catholicisme de St. Augustin. 2 Bde. Paris 1921. — F. Cayré, La contemplation augustiniennne. Paris 1927. — G. Philips, La raison d'être du mal d'après St. Augustin. Löwen 1927. — J. Rivière, Le dogme de la rédemption chez St. Augustin: Revue des sciences relig. VII (1927) 429 ff. 600 ff.; VIII (1928) 24 ff. (auch separat: Paris 1928). — Études sur St. Augustin. Paris 1930. — J. de Blic, Le péché originel selon saint Augustin: Recherches de science relig. XVI (1926) 97—116 (mit Forts.). — E. Nebreda, Bibliographia Augustiniana. Rom 1928.

S. 580. — § 7. Die Irrlehre des Pelagius und die Gnadenlehre des hl. Augustinus.

Schriften des Pelagius: Commentarii in epist. S. Pauli, bei Migne, Patr. lat. 30, 645—902; 68, 413—686; vgl. A. Souter, Pelagius' Expositions to thirteen Epistles of St. Paul. I: Introduction (Texts and Studies IX 1). Cambridge 1922; II: Text and Apparatus criticus (ebd. IX 2). Ebd. 1926. Epistola ad Demetriadem, bei Migne, Patr. lat. 30, 14—45. Libellus fidei ad Innocentium pápam, ebd. 45, 1716—1718. Fragmente in den Kontroversschriften von Augustinus, Hieronymus und Marius Mercator. — Vgl. Klasen, Pelagianistische Kommentare zu dreizehn Briefen des hl. Paulus: Tüb. Theol. Quartalschr. 1885, 244 ff. 531 ff. — Souter, The Commentary of Pelagius on the Epistles of

Paul. London 1907. — Zimmer, Pelagius in Irland. Texte u. Untersuch. zur patr. Literatur. Berlin 1901. — E. Riegenbach, Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagiuskommentars zu den paulinischen Briefen. Gütersloh 1905. — Reiter, Eine unedierte Schrift des Pelagius (Serta Harteliana, Wien 1896, 134—136). — Schriften des Julianus von Eclanum: *Adversus Augustinum libri 4 ad Turbantium* und *Adv. August. libri 8 ad Florum*, bekannt durch die Gegenschriften des hl. Augustinus: *Contra Iulianum haeres. Pelag. defensorem libri 6*, bei Migne, Patr. lat. 44, 641 ff., und *Contra secundum Iuliani responsonem opus imperfectum*, ebd. 45, 1049 ff. — Bruckner, Die vier Bücher Julians von Eclanum an Turbantius (Studien zur Gesch. der Theol. u. Kirche VIII). Berlin 1910. — Sammlung von pelagianischen Schriften hrsg. von Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des Altertums und dem Anfang des Mittelalters. Kristiania 1890. (Verfasser wohl nicht der Pelagianer Agricola, sondern der britische Bischof Fastidius.) — Morin, Un traité pélagien inédit du commencement du V^e siècle: *Revue Bénéd.* 1909, 163 ff. Ders., Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: ebd. XXX (1913) 1—24. — A. Vaccari, Un commento a Giobbe di Giuliano d'Eclano (Scripta Pont. Inst. Bibl.). Rom 1915. Ders., Nuova opera di Giuliano Eclanense: *Civiltà Cattol.* 1916 I 578—593. — H. v. Schubert, Der sog. Praedestinitus. Ein Beitrag zur Gesch. des Pelagianismus (Texte und Untersuch. XXIV 4). Leipzig 1903. — Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. IV 513—522 (Pelagius, Caelestius, Julianus von Eclanum u. a. Pelagianer). — Schriften des hl. Augustinus gegen die Pelagianer und die sog. Semipelagianer bei Migne, Patr. lat. Bd. 54 und 55. — Hieron., *Epistola ad Ctesiphontem*; *Dialogus contra Pelagianos*. — Oros., *Liber apologeticus contra Pelagium*, ed. Zangemeister. Wien 1882. — Marius Mercat., *Commonitorium super nomine Caelestii*; *Common. adv. haeresim Pelagii et Caelestii*, bei Migne, Patr. lat. 48, 63 ff. — Synoden über den Pelagianismus bei Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 104 ff. — Augustinus s. oben S. 832 f. — J. Ernst, Die Werke u. Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. Freiburg i. Br. 1871. — A. Koch, Die Autorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und der Prädestination: *Tüb. Theol. Quartalsch.* LXXIII (1891) 95 ff. 287 ff. 455 ff. — O. Rottmanner, Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtl. Studie. München 1892. — A. Kranich, Über die Empfänglichkeit der menschl. Natur für die Güter der übernatürl. Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin u. des hl. Thomas von Aquin. Paderborn 1892. — Pfülf, Die Prädestinationslehre des hl. Augustin: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 1893, 492 ff. — P. Schanz, Die Lehre des hl. Augustin über die Rechtfertigung: *Tüb. Theol. Quartalschr.* 1901, 481 ff. — Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. V, 1). Mainz 1905. — K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. Freiburg i. Br. 1908. — Vgl. Schultes in *Jahrb. f. Philos. und spek. Theol.* 1909, 315 ff. — Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin. Gütersloh 1907. — A. Inauen, Augustinus und Augustinismus: *Zeitschr. f. kath. Theol.* XLVII (1924) 261—279. — A. J. Smith, Pelagius and Augustine: *Journ. of Theol. Stud.* 1929, oct., 21—35. — Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1874. — Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freiburg i. Br. 1882. — Ernst, Pelagianische Studien: *Katholik* 1884 II 225 ff.; 1885 I 241 ff. — Wiggers, Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Bde. Berlin 1831/33. — Jacobi, Die Lehre des Pelagianismus. Leipzig 1842. — Bruckner, Julian von Eclanum, sein Leben u. seine Lehre (Texte u. Untersuch. XV 3). Leipzig 1897. — Warfield, *Two Studies in the History of Doctrine: Augustine and the Pelagian Controversy. The Development of the Doctrine of Infant Salvation.* Newyork 1897. — Turmel, *Le dogme du péché originel: Revue d'hist. et de littér. relig.* 1900, 503 ff.; 1901, 19 ff. 235 ff. 385 ff.; 1902, 128 ff. 209 ff. 289 ff.

510 ff.; 1904, 48 ff. 143 ff. 236 ff. — H. Słomkowski, L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant S. Augustin. Paris 1928. — M. Jacquin, La question de la prédestination aux V^e et VI^e siècles: Revue d'hist. ecclés. 1904, 265 ff. 725 ff. — H. J. Chapman, Pélagie et le texte de S. Paul: Revue d'hist. ecclés. XVIII (1922) 469—481, XIX (1923) 25—42. — L. Prunel, S. Germain d'Auxerre. (Les Saints.) Paris 1929.

S. 597. — § 8. Freunde und Gegner der augustinischen Gnadenlehre. Der sog. Semi-pelagianismus.

Briefe des Prosper aus Aquitanien und des Hilarius an Augustin (unter Augustins Briefen Nr. 225 u. 226), bei Migne, Patr. lat. 33, 1002 ff. — Werke des Prosper zu Gunsten der Gnadenlehre Augustins: De gratia et libero arbitrio; De ingratias (Gedicht); In obtrectatorem Augustini (Gedicht); Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum und ad capitula obieci. Vincentianarum; Responsiones ad excerpta Genuensium; Contra Collatorem (nämlich Cassianus), bei Migne, Patr. lat. Bd. 51 u. Bd. 45, 1793—1898. — Anonym: De vocatione omnium gentium, Migne, Patr. lat. 51, 647 ff. — Morin, Un travail inédit de St. Césaire: Revue Bénéd. 1904, 225 ff. — Io. Cassianus, Collationes Patrum, bei Migne, Patr. lat. 49, 477 ff. — Vincent. Lerin., Commonitorium, bei Migne, Patr. lat. 50, 637 ff. — Faustus Reien., De gratia l. 2, bei Migne, Patr. lat. 58, 783 ff.; ed. A. Engelbrecht: Corp. scr. eccl. lat. 21. Wien 1891. — Anonym: Praedestinatus sive praedestinatorum haeresis, bei Migne, Patr. lat. 53, 587 ff. — Arnobius junior, Commentarii in psalmos, bei Migne, Patr. lat. 53, 327—570. Expositiunculae in Evangelium, ed. G. Morin, Anecdota Maredsolana 3 (Maredsous 1903) 129—151. Vgl. Ders., Études, textes, découvertes I (Maredsous 1913) 309—439. — H. Kayser, Die Schriften des sog. Arnobius Jun. (Diss.) Göttingen 1912. — Über diese Schriften vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. IV 533—541 (Prosper u. Hilarius); 541—543 (De vocatione); 558—565 (Joh. Cassianus); 571—573 (Hilarius von Arles); 579 bis 582 (Vincentius von Lerin); 582—589 (Faustus von Reji); 603—606 (Arnobius d. Jüng.). — Synode von Orange (529) bei Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 724 ff. — Wörter, Beiträge zur Dogmengesch. des Semipelagianismus. Paderborn 1897. Ders., Zur Dogmengesch. des Semipelagianismus (Kirchengeschichtl. Studien V, 2). Münster 1900. — Turmel, La controverse sémipélagienne: Revue d'hist. et de littér. relig. 1904, 418 ff. 497 ff. — M. Jacquin, La question de la prédestination aux V^e et VI^e siècles: Revue d'hist. ecclés. 1906, 269—300; s. oben zu § 7. — Valentin, St. Prosper d'Aquitaine. Toulouse 1900. — Hoch, Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade. Freiburg i. Br. 1895. — J. Laugier, St. Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce. (Thèse.) Lyon 1908. — H. Koch, Vincentius von Lerinum und Marius Mercator: Tüb. Theol. Quartalschr. 1899, 396 ff. Ders., Vinzenz von Lerin und Gennadius (Texte und Untersuch., 3. F. II, 2). Leipzig 1907. — A. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez. Stuttgart 1895. — W. Bergmann, Die dogmat. Schriften und die Briefe des Faustus von Reji. (Dissert.) Dorpat 1898. Ders., Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts. Bd. I. Leipzig 1898. — Malnory, St. Césaire évêque d'Arles. Paris 1894. — Lejay, Le rôle théologique de St. Césaire d'Arles. Paris 1906 (Extr. de la Revue d'hist. et de littér. relig.). — M. Chappuyns, L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le sémipélagianisme: Revue Bénéd. XLI (1929) 156—170.

S. 606. — § 9. Die römische Kirche bis zum Untergang des weströmischen Reiches; die päpstlichen Vikariate in Thessalonich und Arles.

Siehe oben S. 816, zu § 7. — Leo M., Epist., bei Migne, Patr. lat. 54, 581 ff. — K. Silva-Tarouca, Die Quellen der Briefsammlung Papst Leos d. Gr.: Papsttum u. Kaisertum. Festschrift P. Kehr (München 1926) 23—47. — Amelli, S. Leone Magno e l'Oriente. Montecassino 1890. Ders., S. Leone M. e il pri-

mato del pontefice Romano in Oriente. Ebd. 1908. — (Vgl. Grisar, Die neu aufgefundene Appellation Flavians an Papst Leo I.: Zeitschr. für kathol. Theol. 1883, 191 ff.). — Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum*. Bd. I: A. S. Hilario usque ad S. Hormisdam. Braunsberg 1868. — Über die Schreiben der Päpste des 5. Jahrhunderts Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.* IV 613–629. — Gebhardt, Die Bedeutung Innozenz' I. für die Entwicklung der päpstlichen Gewalt. (Diss.) Leipzig 1901. — Wittig, Studien zur Gesch. des Papstes Innozenz I. und der Papstwahlen des 5. Jahrhunderts: Tüb. Theol. Quartalschr. 1902, 388 ff. — Arendt, Leo d. Gr. und seine Zeit. Mainz 1835. — Perthel, Papst Leos I. Leben u. Lehren. Jena 1843. — Bertani, Vita di S. Leone M. pont. massimo. 3 Bde. Monza 1880/81. — A. Regnier, St. Léon le Grand. (Les Saints.) Paris 1910. — Babut, Le concile de Turin. Essai sur l'histoire des Églises provençales au 5^e siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine (417–450). 2. Aufl. Paris 1910. — Dagegen Savio, Il papa Zosimo, il concilio di Torino e le origini del primato pontificio. (Fede e scienza.) Rom 1906. Vgl. die diesbezüglichen Artikel von Savio in der *Civiltà cattol.* 1905. — M. Minervini, Innocenzo I. Bagnacavallo 1909. Ders., Il pontificato di Zosimo. Ebd. 1912. — W. E. Beet, The Rise of the Papacy 385–461. London 1910. — P. Batiffol, Le Siège Apostolique. Paris 1924. — Sickel, *Liber diurnus Rom. Pont.* Wien 1889. — Vgl. Hartmann, Die Entstehungszeit des *Liber diurnus*: Mitteil. des Instituts f. österr. Gesch. 1892, 239 ff. — W. Peitz, *Liber Diurnus*. Beiträge zur Kenntnis der ältesten päpstl. Kanzlei vor Gregor d. Gr.: Sitzungsber. der Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse CLXXXV, Wien 1918. — L. Grammatica e G. Galbiati, Il codice ambrosiano del „Liber Diurnus Rom. Pont.“ Mailand 1921. — Guiraud, Rome, ville sainte au 5^e siècle: Revue d'hist. et de littér. relig. 1898, 55 ff. — Martin, L'Église de Gaule et la papauté au 5^e siècle; Ste. Victrice à Rome: Revue augustin. 1908, 657 ff. — P. Batiffol, Les Églises gallo-romaines et le Siège Apostolique: Revue d'hist. des Églises de France VIII (1922) 145–169. — Luther, Rom und Ravenna bis zum 9. Jahrhundert. Berlin 1889. — W. Kießling, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. Paderborn 1920. — Grisar, *Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter* I 283 ff. — Er. Caspar, *Gesch. des Papsttums* (oben S. 817) I 257–564.

S. 612. — Dritter Abschnitt: Die Kirche bei der Auflösung der römischen Kultureinheit.

Konzilsakten aus dem 6. und 7. Jahrhundert bei Mansi, *Conc. Coll.* Bd. III bis IX. — Papstbriefe bei Thiel, *Epist. Rom. Pont.* Braunsberg 1867; Jaffé, *Regest. Rom. Pont.* Bd. I, 2. Aufl. Leipzig 1881 f. — Guenther, *Epist. imperatorum, pontificum, aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae*, Avellana quae dicitur collectio (*Corp. script. eccles. lat.* Bd. XXXV). Wien 1895 bis 1898. — *Corpus iur. civil. Iustinian.*, edd. Mommsen, Krüger et Schöll. 3 Bde. Berlin 1892/95. — Werke der byzantinischen Kirchenhistoriker in *Corpus scriptor. historiae Byzantinae*. Bonn 1829 ff. — Gelzer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der *Notitiae episcopatum*: Abhandl. der Bayr. Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Kl. XXI, München 1901, 529 ff. — Gennadius, Isidor, *Ildefons*, *De viris illustribus*; vgl. die Monographien von Zapla, Gennadius, Münster 1898; von Dzialowski, Isidor und Ildefons, ebd. 1898. — *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, ed. Mommsen, in *Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss.* Bd. IX ff. — Ch. Diehl, *Histoire de l'Empire byzantin*. 2. Aufl. Paris 1920. — Mourret, *Histoire générale de l'Église*. III: L'Église et le monde barbare. 2. Aufl. Paris 1909. — L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*. Paris 1925. — A. Dufourcq, *Hist. ancienne de l'Église*. IV: Le Christianisme et l'Empire. Neue Aufl. Paris 1924. — Hutton, *The Church of the sixth Century*. 2. Aufl. London 1903. — Workman, *The Church of the West in the Middle-Ages*. 1: From Gregory the Great to St. Bernard. London 1899. — Holden-Hutton, *The Church and the Barbarians*. London 1906. — Gwat-

kin and Whitney, *The Cambridge Medieval History I—II*. Cambridge 1911 bis 1913. — Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*. 2 Bde. 4. Aufl. Paris 1898. — Hefele, *Konziliengesch.* II und III. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1875/77. — Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*. 2. Aufl. unter Mitwirkung von Ehrhard und Geizer. München 1897. — Norden, *Das Papsttum und Byzanz*. Berlin 1903. — J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527—847*. Paris 1905 (*Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.*). — Grisar, *Analecta Romana*. *Dissertazioni, testi ecc. riguardanti principalmente la storia di Roma e dei papal medio evo*. Bd. I. Rom 1899. — *Bibliographie über die byzant. Kirchengeschichte in der Byzant. Zeitschrift*.

S. 612. — § 1. Die äußere Lage der Kirche nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches. A. Der Fall des Heidentums im byzantinischen Reiche und in den ehemaligen Provinzen des Römerreiches im Westen.

V. Schultze, *Geschichte des Untergangs des Heidentums*. Bd. II (1892). — J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Leipzig 1920. — G. Boissier, *La fin du paganisme*. 2 Bde. Paris 1891 (mehrere neue Aufl.). — J. Zeiller, *Paganus. Étude de terminologie historique* (*Collect. Friburg. XVII*). Freiburg i. d. Schweiz 1917.

S. 614. — B. Die Völkerwanderung und das Christentum in den neugebildeten Reichen des Abendlandes.

Pallmann, *Gesch. der Völkerwanderung bis zu Alarichs Tod*. 2 Bde. Gotha 1863 f. — Wietersheim, *Gesch. der Völkerwanderung*. 2. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1880 f. — Dahn, *Die Könige der Germanen*. 12 Bde. München-Würzburg-Leipzig 1861—1909; I—II in 2. Aufl. 1910/11. — Sichel, *Die Reiche der Völkerwanderung: Westdeutsche Zeitschr. für Gesch. und Kunst* 1890, 217 ff. — L. Schmidt, *Gesch. der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung*. 2 Bde. Berlin 1904/18. Ders., *Gesch. der germanischen Frühzeit*. Ebd. 1925. — N. Aberg, *Die Franken und Westgoten in der Völkerwanderung*. Upsala 1922. Ders., *Die Goten und Longobarden in Italien*. Ebd. 1923. — L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter I—II*, Leipzig 1897—1902; I in 2. Aufl. 1923. — Boissier, *Le christianisme et l'invasion des barbares: Revue des Deux Mondes* 1890. — Martroye, *L'Occident à l'époque byzantine. Goths et Vandales*. Paris 1904. — Hodgkin, *Italy and her Invaders*. 8 Bde. (zum Teil in 2. Aufl.). London 1892/99. — Villari, *Le invasioni barbariche in Italia*. Mailand 1900. — G. Uhlhorn, *Kämpfe und Siege des Christentums in der germanischen Welt*. Stuttgart 1898; 2. Aufl. 1905. — A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands I*. 6. Tausend. Leipzig 1922. — Th. Hänlein, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*. 2 Tle. Leipzig 1919. — W. Classen, *Die Germanen und das Christentum*. Hamburg 1921. — H. v. Schubert, *Geschichte der christl. Kirche im Frühmittelalter I*. Tübingen 1917. Ders., *Staat u. Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs*. München 1912. — U. Stutz, *Arianismus und Germanismus: Hinnebergs Internat. Wochenschrift* 1909, 1561 ff. 1615 ff. 1633 ff. — H. Böhrmer, *Das germanische Christentum: Theol. Stud. u. Krit.* 1913, 165—280. — E. Magnin, *L'Eglise wisigothique au VII^e siècle I*. Paris 1912. — Lapeyre, *S. Fulgence de Ruspe*. Paris 1929.

S. 626. — § 2. Die Stellung der Kirche im byzantinischen Reiche und die Ausbreitung des Christentums im Orient.

Geizer, *Abriß der byzantinischen Kirchengeschichte*, in Krumbachers *Gesch. der byzantinischen Literatur*, 2. Aufl., München 1897, 928 ff. — Lindner, *Weltgeschichte seit der Völkerwanderung*. Bd. I u. II. Stuttgart 1902. — Joers, *Die Reichspolitik Kaiser Justinians*. Gießen 1893. — Knecht, *Die Religionspolitik Kaiser Justinians I*. Würzburg 1896. — Pfannmüller, *Die kirchl. Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen*. Berlin 1902. — Knecht, *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechts*. Stuttgart 1905. — H. S. Alivisatos, *Die kirchl. Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*. Berlin

1913. — Ch. Diehl, Justinien et la civilisation byzantine au 6^e siècle. Paris 1901. — Gelzer, Kosmas der Indienfahrer: Jahrb. für protest. Theol. 1883, 105 ff. — Ch. Diehl, Histoire de l'Empire byzantin (oben S. 836). Ders., L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533—709). Paris 1896. — Pargoire (oben S. 837). — Duchesne, Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées. Paris 1896. — B. J. Kidd, The Churches of Eastern Christendom from A. D. 451 to the present time. London 1929. — Siehe auch oben S. 815, zu § 6.

S. 631. — § 3. Der Monophysitismus im byzantinischen Reiche bis zur Regierung Kaiser Justinians I. (471—527.)

Siehe oben S. 830, zu § 4. — Briefe der Päpste bei Thiel, Epist. Rom. Pont. Braunsberg 1867. — Guenther, Epistolae (oben S. 836). — Brooks, The sixth Book of select Letters of Severus, Patriarch of Antiochia. 2 Bde. London 1902/04. — Duval, Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque inédite de Jacques d'Édesse. I (Patrologia Orientalis IV, 1). Paris 1906. — Kugener, Sévère, patriarche d'Antioche. Textes syriaques publ. traduits et annotés (Patr. Orient. II). Paris 1903 f. — The Hymns of Severus of Antioch and others. Syriac Version edited and translated by E. W. Brooks (Patrologia Orientalis VI, 1). Paris 1910. — Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars prior, ed. J. Lebon (Script. syri, textus et versio, Serie IV, Bd. V). Paris 1929. — Nau, Opusculs maronites. Vie de Sévère, patriarche d'Antioche. Paris 1900. (Extr. de la Revue de l'Orient chrét.) — Goodspeed, The Conflict of Severus, Patriarch of Antioch. Ethiopic Text. Paris 1908. — Budge, The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh. London 1894. — Vaschalde, Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh. Rom 1902. — Philoxeni Mabbugensis Tractatus de Trinitate et Incarnatione, ed. Vaschalde (Corp. script. christ. orient.: Script. syri). Paris 1907. — E. Schwartz, Codex Vaticanus graecus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit des Kaisers Zeno: Abhandl. der Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse XXXII, 6, München 1927. — Peisker, Severus von Antiochien. (Diss.) Halle 1903. — Lebon, Le monophysisme Sévérien (oben S. 831). — W. E. Crum, Sévère d'Antioche en Égypte: Revue de l'Orient chrét. 1923, 92 bis 104. — S. Salaville, L'affaire de l'Hénétique ou le premier schisme byzantin au V^e siècle: Echos d'Orient XVIII (1918) 255—265; XIX (1920) 49—68 415—433. — Rose, Die byzantin. Kirchenpolitik unter Kaiser Anastasius I. (Progr.) Wohlau 1888. — L. Duchesne, L'empereur Anastase et sa politique religieuse: Mélanges d'arch. et d'hist. XXXII (1912) 305—336. — Hefele, Konziliengeschichte II (2. Aufl.).

S. 646. — § 4. Kaiser Justinian I. und die Lehrstreitigkeiten zu seiner Zeit. Das fünfte allgemeine Konzil zu Konstantinopel (553).

Acta conciliorum oecumenicorum, ed. E. D. Schwartz. Bd. IV: Conc. univ. Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum; Teil II: Iohannis Maxentii libelli. Coll. cod. Novarien. XXX. Coll. cod. Parisien. 1682. Procli tomos ad Armenos. Iohannis pp. II epist. ad viros illustres. Straßburg 1914. — Die Werke von Alivisatos (Die kirchl. Gesetzgebung), Knecht (Die Religionspolitik Kaiser Justinians I.), Pfannmüller (Die kirchliche Gesetzgebung Justinians) s. oben S. 837. — Diehl, Justinien et la civilisation byzantine au 6^e siècle (Paris 1901), Kap. 7: L'oeuvre religieuse 315 ff. — Glaizolle, Un empereur théologien, Justinien. (Thèse.) Lyon 1905. — P. Batiffol, L'empereur Justinien et le Siège Apostolique: Recherches de science relig. XVI (1926) 193—264. — Gordon Holmes, The Age of Justinian and Theodora. 2 Bde. 2. Aufl. London 1912. — Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche (Texte und Untersuch. III, 1). Leipzig 1887. — Rügamer, Leontius von Byzanz. Würzburg 1894. — Junglas, Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. VII, 3). Paderborn 1908. — Ermoni, De Leontio

byzantino et de eius doctrina christologica. Paris 1895. — Ahrens u. Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. Leipzig 1899. — Hutton, The Church of the sixth Century (oben S. 836). — J. Maspero, Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518—616). Paris 1923. (Bibl. de l'École des Hautes Études, 237.) — Zu den monophysitischen Wirren vgl. auch die Literatur oben S. 830, zu § 4, und S. 838, zu § 3.

S. 648. — B. Der Streit um den Origenismus.

Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. Münster 1899. Ders., Zur Chronologie der origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert: Histor. Jahrbuch 1900, 743 ff. Ders., Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Münster 1907. — G. Bardy, Le texte du Περὶ ἀρχῶν d'Origène et Justinien: Recherches de science relig. XI (1920) 224—252. — Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 786 ff.

S. 650. — C. Der Dreikapitelstreit.

Akten des fünften allgemeinen Konzils bei Mansi, Conc. Coll. IX 163 ff. Acta conc. von E. D. Schwartz (oben zu § 4). — Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 798 ff. — Briefe der Päpste bei Jaffé, Reg. Pont. Rom. I, Berlin 1885, 117 ff. — Liber Pontificalis, ed. Duchesne. Bd. I. — Facundus Herm., Pro defensione trium capitulorum; Liber contra Mocianum; Epist. fidei cathol. in defensione trium capit. (Migne, Patr. lat. 67, 527 ff.). — Fulgentius Ferr., Epist. ad Pelagium et Anatolium (ebd. 921 ff.). — Pontianus, Epist. ad Iustinian. imp. (ebd. 995 ff.). — Rusticus, Contra Acephalos disput. (ebd. 1167 ff.). — Verecundus Iunc., Excerptiones et Commentaria (Pitra, Spicil. Solesmense IV. Par. 1858). — Liberatus, Breviarium causae Nestor. et Eutychian. (Migne, Patr. lat. 68, 969 ff.). — Victor Tunnun., Chronica (ebd. 937 ff.; Mommsen, Mon. Germ. Auct. ant. XI, Berlin 1894, 163 ff.). — Marcellin. Com., Chron. (Migne a. a. O. 51, 942 ff.; hsg. von Mommsen a. a. O. 37 ff.). — Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 37 ff. — Vita S. Sabae c. 72 ff. — Coustant, De epistolis et registris Rom. Pont. (bei Pitra, Analecta novissima Spicil. Solesm. altera contin. I, Paris 1885, 366 ff.). — Punks, Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit. München 1864. — Zu Vincenzi, In S. Greg. Nyss. et Origen. scripta et doctrinam nova recensio cum Append. de actis synodi V oecum. Roma 1865, vgl. Hergenröther in Theol. Literaturbl. 1866, 543 ff. — Duchesne, Vigile et Pélagie: Revue des quest. histor. XXXVI (1884) 369 ff.; dazu Chammard, ebd. XXXVII 540 ff., und wieder Duchesne, ebd. 579 ff. — Lévêque, Étude sur le pape Vigile. Amiens 1887. — Savio, Il papa Vigilio: Civiltà cattol. 1903, Serie 18, Bd. XII, S. 5 ff. und mehr. Forts. (unter dem gleichen Titel ein Buch. Rom 1904). Ders., La storia del Ps.-Zaccaria il Retore ed il papa Vigilio, ebd. 1910, II 413—422. — Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 574 ff.

S. 662. — § 5. Die weitere Entwicklung des Monophysitismus und des Nestorianismus im Orient.

Le Quien, Oriens christianus. 3 Bde. Paris 1740. — Assemani, Bibliotheca orientalis. 3 Bde. in 4 Tln. Rom 1719—1728. — Walch, Entwurf einer Geschichte der Ketzereien Bd. VI—VIII. — Duchesne, Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées. Paris 1896. — Whright, A short History of Syriac Literature. London 1894. — Duval, La littérature syriaque. 2. Aufl. Paris 1900. — A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christl.-palästinensischen Texte. Bonn 1922. — Literaturbericht im Oriens christianus, seit 1901.

S. 662. — A. Der Monophysitismus im byzantinischen Reich, in Abessinien, Syrien und Armenien.

Siehe oben S. 815, zu § 6, 830 f. u. 838, zu § 3. — A. Kircher, Prodrom. Copt. s. Aegypt. Rom 1636. — Renaudot, Hist. Patriarch. Alex. Copt. Jacob. Paris 1713. — Makrizi, Hist. Copt. christ. Aegypt., übers. von H. J. Wetzer, Sulzbach

1828; deutsch v. Wüstenfeld, Göttingen 1847. — Fowler, Christian Egypt. London 1901. — A. A. Luce, Monophysitism past and present. London 1920. — J. Maspéro, Hist. des patriarches d'Alexandrie 518—616. Paris 1925. — A. Fortescue, The Lesser Eastern Churches. London 1913. — Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums III 3—5) Paderborn 1910. — Macaire, L'Église kopte, sa foi d'aujourd'hui comparée avec la foi de ses pères et des trois conciles oecuméniques de Nicée, Constantinople et Ephèse. Le Caire 1893. — Charon, Histoire des patriarchats melkites d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem du 6^e siècle à nos jours. Fasc. 1 ff. Rom 1909 ff. — Assemani, Bibl. orient. II (De scriptor. syris monophys.). Rom 1721. — Conybeare and Maclean, Rituale Armenorum, being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church. Oxford 1905.

S. 665. — B. Die Spaltungen unter den Monophysiten.

Siehe oben S. 830 f. u. 838, zu § 3, bes. Lebon, Le monophysisme Sévérien (Löwen 1909) u. La christologie de Timothée Aelure: Revue d'hist. ecclés. IX (1908), 677—702. — R. Dragnet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche. Löwen 1924. — M. Jugie, Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche: Echos d'Orient XXVIII (1925) 129—162. — J. Stiglmayr, Der sog. Dionysius Areopagita u. Severus von Antiochien: Scholastik III (1928) 161—189.

S. 670. — C. Der Nestorianismus in Persien und den übrigen Ländern des Orients.

Siehe oben S. 815, zu § 6. — Ebedjesu, Syri orientales seu Chaldaei Nestoriani. Rom 1870. — Gregorius Abu'l Faradsch Barhebraeus, Cronicon ecclesiasticum, ed. Abbeloos et Lamy. 3 Bde. Löwen 1872—1877. — Bedjan, Histoire de Mar Jab-Alaha. Paris 1895. — Chabot, Chronique de Michel le Syrien. 2 Bde. Paris 1899—1901. — Gismondi, Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. 4 Bde. Rom 1897—1899. — Paradisus Patrum ed. Bedjan (Acta mart. syr. VII, Leipzig 1897). — Jesudenh, Le livre de la Chasteté, ed. Chabot. Paris 1896. — Thomas de Marga, The Book of Governors: The Historia Monastica, ed. Budge. London 1898. — Addai Scher, Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). (Patrol. Orient. V u. XIII). Paris 1908—1919. — F. Nau, Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne. (Ebd.) Paris 1919. — J. M. Vosté, Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e et VIII^e siècles: Angelicum, 1929, 143 bis 206. — Narsai, Homiliae et carmina, primo edita cura et studio A. Mingana. 2 Bde. Mausilii (Mossul) 1905. — Braun, Das Buch der Synhados. Nach einer Handschrift des Museo Borgiano übersetzt und erklärt. Stuttgart 1900. — Baumstark, Die Biographie des Rabban Bar-Ittâ: Röm. Quartalschr. 1901, 115 ff. — Dobschütz, Die konfessionellen Verhältnisse in Edessa unter der Araberherrschaft: Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1898, 364 ff. — Barthold, Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien bis zur mongolischen Eroberung. Deutsch von Stübe, Tübingen 1901. — Labourt, Le christianisme dans l'empire Perse. Paris 1904. — Ders., De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728 ad 823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis Abbasidis. Paris 1904. — Th. Hermann, Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrh.: Zeitschr. für neutest. Wiss. XXV (1928) 89—122.

S. 671. — § 6. Die Irrlehre des Monotheletismus; das sechste allgemeine Konzil zu Konstantinopel (680—681).

Akten der Synoden im monothel. Streit bei Mansi, Conc. Coll. Bd. X u. XI. — Hefele, Konziliengesch. III, 2. Aufl., 121 ff. 328 ff. — Briefe des Papstes Honorius und der orientalischen Bischöfe bei Mansi a. a. O. — Fr. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oström. Reiches I. München 1924. — S. Sophronii Hieros. Opp. bei Migne, Patr. gr. Bd. 87; vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 483 f. 488 f. — Rauschen, Grundriß, 8.—9. Aufl., 450. —

S. Maximi Opera ed. Combefis. Paris 1675, bei Migne a. a. O. Bd. 90 und 91; s. Bardenhewer a. a. O. 497 ff. — Rauschen a. a. O. 451. — Anastasius Sinaita, Opp. bei Migne a. a. O. Bd. 89; s. Bardenhewer a. a. O. 501 ff. — Niceph., Brev. histor., bei Migne a. a. O. 100, 875 ff. — Theophan., Chronogr., Bonner Ausg. S. 466 ff. 506 ff. — Anastasius Biblioth., Coll. ad hist. Monothel., Pariser Ausg. 1620. — Liber pontificalis, ed. Duchesne, Bd. I. — Anastas. presb. bei Mai, Scriptor. veter. nova collectio VII 193 ff. — Combefis, Historiae haeres. Monothel. sanctaeque in eam VI synodi actorum vindiciae, im Auctarium novum II. Paris 1648. — Assemani, Bibliotheca iuris oriental. Rom 1764. — Tamagnini, Celebr. histor. Monothel. Paris 1778. — Chmel, Vindiciae concil. oecumenici VI. Prag 1777. — G. Owsepian, Die Entstehungsgesch. des Monothelietismus. (Diss.) Leipzig 1897. — Crivellucci, La Chiesa di Roma e l'Impero nella questione monoteletica: Studi storici 1900, 351 ff. 417 ff. — Straubinger, Die Christologie des hl. Maximus Confessor. Bonn 1906. Ders., Die Lehre des Patriarchen Sophronios von Jerusalem über die Trinität, die Inkarnation und die Person Christi: Katholik, 3. F. XXXV (1907) 175 ff. 251 ff. — J. Stiglmayr, Maximus Conf. und die beiden Anastasius. Ebd. 1908 II 39—45. — W. M. Peitz, Martin I. und Maximus Confessor: Hist. Jahrb. XXXVIII (1917) 213—236 429—458. — Vailhé, Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche: Revue de l'Orient chrét. 1902, 360 ff.; 1903, 32 ff. 356 ff. — V. Grumel, Recherches sur l'histoire du monothélisme: Echos d'Orient XXXI (1928) 6—16 (mit mehr. Forts.). — G. Zuretti, Sofronio, patriarca di Gerusalemme, 634—638: Didaskaleion IV (1926) 18—68 (mit Forts.).

S. 691. — § 7. Die Einschränkung des christlichen Gebietes durch den Islam.

Alcorani text. univ., ed. Flügel. Leipzig 1834 u. öfter (deutsch u. a. von Ullmann, Krefeld 1840; 9. Aufl. 1896). — Nöldeke, Gesch. des Korans. Göttingen 1860. — Ausführliche Literatur im Art. Coran des Dict. de théol. cathol. III 1772 ff. — Clair Disdall, The sources of the Qur'ân. London 1905. — Abulfedae Annales moslemici, arab. et lat. ed. Reiske. 5 Bde. Kopenhagen 1789 ff. — Histor. anteislamit., arab. et lat. ed. Fleischer. Leipzig 1831. — Vita Muham., arab. et lat. ed. Gagnier. Oxford 1723. — Abu Zacarja, Vitae illustr. vir., ed. Wüstenfeld. Göttingen 1852. — Ibn Hishâm, Abd-el-Malik. Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishâk bearbeitet, herausgeg. von Wüstenfeld. 2 Bde. Leipzig 1858—1860. Anast. Neudr. 1899 ff. — Ibn Saad, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islam bis zum Jahre 230 der Flucht, herausgeg. von E. Sachau. 9 Bde. Leiden 1901—1928. — H. Ritter, Abu L-Hasan Ali Ibn Ismâ'il Al-As'arî: Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam. Tl. I: Istanbul. Leipzig 1929. — L. Jalabert, L'Arabie occidentale avant l'Hégire: Recherches de science relig. 1930, 26—41. — Weil, Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1843. Ders., Gesch. der islamitischen Völker. Stuttgart 1866. Ders., Gesch. der Kalifen. München 1847. — Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed. 3 Bde. Berlin 1861 ff. — Grimme, Mohammed, Leben u. Lehre. 2 Bde. Münster 1892/95. Ders., Mohammed (Weltgeschichte in Charakterbildern). Mainz 1904. — W. Muir, The life of Mohammed. Edinburg 1912. — A. Seitz, Mohammeds Religionsstiftung. Paderborn 1921. — F. Buhl, Das Leben Muhammeds. Deutsch von H. Schaefer, Leipzig 1930. — Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde. Stockholm 1918; vgl. Fr. Taeschner, Die Person Muhammeds: Zeitschr. für Missionswiss. XX (1930) 124—142. — Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig 1868. — Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. 2 Bde. Berlin 1885—1887. — Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten. 6 Hfte. 1. Prolegomena zur ältesten Gesch. des Islam. Berlin 1899. — Pautz, Mohammeds Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht. Leipzig 1898. — Eickmann, Die Angelologie und Dämonologie des

Korans im Vergleich zur Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift. Ebd. 1908. — Leszynsky, Muhammedanische Traditionen über das Jüngste Gericht. (Diss.) Heidelberg 1909. — Knieschke, Die Erlösungslehre des Qorân. Lichterfelde-Berlin 1910. — Goldziher, Vorlesungen über den Islam. (Religionswissensch. Biblioth.) Heidelberg 1910; 2. Aufl. 1925. — C. Güterbock, Der Islam im Lichte der byzantin. Polemik. Berlin 1912. — W. Rudolph, Die Abhängigkeit des Korans vom Judentum u. Christentum. Stuttgart 1922. — Spiro, Mohammed et le Koran. Paris 1898. — Lamaisse et Dujarrie, Vie de Mahomet. 2 Bde. Paris 1898. — Houdas, L'Islamisme. Paris 1904. — Carra de Vaux, La doctrine de l'Islam. Paris 1909. — H. Lammens, Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire. I. (Scripta Pont. Inst. Bibl.) Rom 1914. — A. J. Paccard, Etude sur l'Islam primitif. (Thèse.) Alençon 1913. — Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam. 4 Bde. Paris 1921—1925. — M. d'Herbigny, L'Islam naissant: Orientalia christ. XIV, 2 (Rom 1929), 180—327. — Arnold, The preaching of Islam. London 1896. — D. S. Margoliouth, Mohammed and the rise of Islam. London 1905. — Irving, Mahomet and his successors. London 1909. — Black Mac Donald, The religious attitude and life in Islam. Chicago 1909. — Klein, Religion of Islam. London 1906. — D. S. Margoliouth, The early development of Islam. London 1913. — Pizzi, L'Islamismo. Mailand 1903. — Caetani, Annali dell'Islam. Mail. 1905 f. — Enzyklopädie des Islam, hrsg. von M. Th. Houtsma, A. J. Wensich u. W. Heffening. Leiden (bis 1929 sind 40 Lieferungen erschienen). — Shedd, Islam and the Oriental Churches, their historical relations. Philadelphia 1904.

S. 698. — § 8. Die Kirche in Rom und Italien zur Zeit der gotischen und der byzantinischen Herrschaft.

Liber pontificalis, ed. Duchesne. — Briefe der Päpste (s. oben S. 8 f., Nr. 4). — Gregorii M. Registrum epistolarum, edd. Ewald et Hartmann (Mon. Germ. hist. Epist. Bd. I—II. Berlin 1891 ff.). — Liber diurnus (oben S. 836, zu § 9). — Guenther, Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad DLIII datae, Avellana quae dicitur collectio. 2 Tle. Wien 1898 (Corp. script. eccles. lat. Bd. XXXV). — Akten der römischen Synoden bei Hefele, Konziliengesch. Bd. II u. III. Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. XII. — Cassiodori Opp. bei Migne, Patr. lat. Bd. 69—70; Variae ed. Mommsen et Traube (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. Bd. XII. Berlin 1894). — Ennodius, Opp. ed. Hartel, Wien 1882; ed. Vogel (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. Bd. VII), Berlin 1884; ed. Léglise, Paris 1906 ff. — Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I 449 ff. — Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter. Bd. I. 5. Aufl. Stuttgart 1903. — Langen, Gesch. der römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. Bonn 1885. — Wolfsgruber, Gregor der Große. 2. Aufl. Ravensburg 1896. — F. Tarducci, Storia di S. Gregorio M. e del suo tempo. Rom 1909. — P. Batiffol, St. Grégoire le Grand. (Les Saints.) Paris 1928. — L. Duchesne, Les schismes romains du VI^e siècle: Mélanges d'arch. et d'hist. XXXV (1916) 221—256. — J. Gay, Quelques remarques sur les papes grecs et syriens avant la querelle iconoclaste: Mélanges Schlumberger (Paris 1924) 678—715. — Barry, The Papal Monarchy from St. Gregory the Great to Boniface VIII. London 1903. — Nobili-Vitelleschi, Della storia civile e politica del papato dall'imperatore Teodosio a Carlomagno. 2 Bde. Bologna 1902. — Holder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste. (Diss.) Freiburg i. d. Schw. 1892. — Sägmüller, Die Ernennung des Nachfolgers durch die Päpste: Tüb. Theol. Quartalschr. 1903, 91 ff. 235 ff. — Wurm, Die Papstwahl. Köln 1902. — Péries, L'intervention du pape dans l'élection de son successeur. Paris 1902. — Duchesne, Le Liber diurnus et les élections pontificales au 7^e siècle: Biblioth. de l'Ecole des Chartes 1891, 5 ff. — Gubo, Odovacar und die Kirche. (Progr.) Cilli 1884. — Schnürer, Die politische Stellung des Papsttums zur Zeit Theo-

derichs d. Gr.: *Histor. Jahrb.* 1888, 251 ff.; 1889, 253 ff. — Pfeilschifter, *Der Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. und die kathol. Kirche.* Münster 1896. Ders., *Theoderich d. Gr. (Weltgesch. in Charakterbildern.)* Mainz 1910. — Hartmann, *Gesch. Italiens im Mittelalter.* Bd. I. Leipzig 1897. — Ginetti, *Il governo di Amalasunta e la chiesa di Roma.* Siena 1901. — Crivellucci, *Chiesa ed Impero al tempo di Pelagio II e di Gregorio I nella politica verso i Longobardi: Studi storici I* (1892), Fasz. 2. Ders., *Le chiese cattoliche e i Longobardi ariani in Italia*, ebd. IV (1895), Fasz. 3. — L'église, St. Ennodius et la suprématie pontificale au 6^e siècle. Lyon 1890. — Dumoulin, *Le gouvernement de Théodoric et la domination des Ostrogoths en Italie: Revue histor.* 1902, LXXVIII 1 ff. 241 ff.; LXXIX 1 ff. — Hacke, *Die Palliumverleihungen bis 1143.* Marburg 1899. — Keller, *Die sieben römischen Pfalzrichter im byzantin. Zeitalter (Kirchenrechtl. Abhandl. XII).* Stuttgart 1904. — Armbrust, *Die territoriale Politik der Päpste von 500 bis 800.* Göttingen 1885. — Schwarze, *Die Verwaltung und die finanzielle Bedeutung der Patrimonien der römischen Kirche bis zur Gründung des Kirchenstaates: Zeitschr. für Kirchengesch.* 1889, 62 ff. — Fabre, *De patrimoniis Romanae ecclesiae usque ad aetatem Carolinorum.* Lille 1892. — M. Moresco, *Il Patrimonio di S. Pietro.* Turin 1916. — Spearing, *The Patrimony of the Roman Church in the time of Gregory the Great.* Cambridge 1918. — Duchesne, *Le sedi episcopali nell' antico ducato di Roma: Archivio della Soc. romana di storia patria* 1892, 475 ff. — Zeiller, *Les églises ariennes de Rome à l'époque de la domination gothique: Mélanges d'arch. et d'hist.* 1904 17 ff.

S. 707. — § 9. Die Entwicklung des abendländischen Mönchtums. Der hl. Benedikt.

Oben S. 822. — *Caesarii Arelat. Regula monach. et virgin.*, bei Migne, *Patr. lat.* 67, 1099 ff. — Klee, *Die Regula monachorum Isidors von Sevilla und ihr Verhältnis zu den übrigen abendländischen Mönchsregeln jener Zeit.* (Diss.) Marburg 1909. — *Columbani Regula*, bei Migne a. a. O. 80, 209 ff. — *Vita S. Columbani abb. auct. Iona monacho Bobbiensi* ebd. 87, 1811 ff.; ed. Krusch, *Mon. Germ. hist. Script. rer. Merow.* IV 1 ff. — Gundlach, *Über die Columban-Briefe: Neues Archiv* XV 499 ff. — Seebaß, *Über Columba von Luxeuils Klosterregel u. Bußbuch.* (Diss.) Dresden 1883. Ders., mehrere Aufsätze über diesen Gegenstand in *Zeitschr. für Kirchengesch.* VIII (1886) 459 ff.; XIV (1893) 430 ff. 513 ff.; XV (1894) 76 ff. 366 ff.; XVIII (1897) 58 ff. — Schmitz, *Zu Columbans Klosterregel u. Bußbuch: Archiv für kathol. Kirchenrecht* 1888, 209 ff.; vgl. ebd. 1894, 436 ff. — O. Seebaß, *Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Regel Kolumbans des Jüngeren: Zeitschr. für Kirchengesch.* XL (1921) 132—137. — M. Besson, *Regula Tarnatensis: Zeitschr. f. schweiz. Kirchengesch.* V (1911) 296—300. — L. Gougaud, *Inventaire des règles irlandaises: Revue Bénéd.* XXV (1908) 167—184 321—333. — *Benedicti Regula monach.*, ed. Woelfflin. Leipzig 1895 (Ders., *Benedikt von Nursia und seine Mönchsregel: Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wiss.* 1895, 429 ff.); ed. Schmidt, 2. Aufl. Regensburg 1911. — Traube, *Textgesch. der Regula S. Bened.: Abhandl. der histor. Klasse der bayr. Akad. der Wiss.* 1896—1898, 599—729; 2. Aufl. von Plenkens München 1910. — Schmidt, *Eine neue Publikation über die Regel des hl. Benedikt: Stud. u. Mitteil. a. d. Bened.- u. Cisterzienserorden* 1899, 137 ff. 470 ff. — *Regulae S. Benedicti traditio codicum mss. Casinensium.* Montecassino 1900. — Plenkens, *Untersuchungen zur Überlieferungsgesch. der ältesten lateinischen Mönchsregeln: Quellen und Untersuch. zur latein. Philologie des M.-A. I.* 3, München 1906. — C. Butler, *S. Benedicti Regula monachorum.* Freiburg i. Br. 1912; neue Ausg. 1927. — P. Bihlmeyer, *Die Regel des hl. Benedikt.* Beuron 1919. — M. Rothenhäusler u. J. Herwegen, *Studien zur benedikt. Profess. (Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 3.)* Münster i. W. 1912. — B. Linderbauer, *S. Benedicti Regula monachorum*, hsg. u. philol. erkl. Metten 1922; Ausg. im *Floril. patr.* 17, Bonn 1928. — Blume, *Der Cursus St. Benedicti Nursini u. die liturgischen*

Hymnen des 6. bis 9. Jahrh.: Hymnologische Beiträge III (Leipzig 1906). — O. Gradenwitz, Die Regula Sancti Benedicti nach den Grundsätzen der Pandektenkritik behandelt. Weimar 1929. — Greg. M., Dial. I. 2, n. 5. — Vita Sancti Benedicti, in Acta SS. Bolland. Mart. III 274 ff. — Weitere Klosterregeln bei Holstein, Codex regularum (oben S. 10, Nr. 7). — Seebaß, Fragment einer Nonnenregel des 7. Jahrh.: Zeitschr. für Kirchengesch. 1895, 465 ff. — Mabillon et d'Achéry, Acta Sanctorum ord. S. Benedicti. 9 Bde. Paris 1688—1701. — Mabillon, Annales ord. Sancti Benedicti. 6 Bde. Neue Ausg. Lucca 1739—1745. — Montalembert, Les moines d'Occident (s. oben S. 41, Nr. 4). Davon verm. Ausg. in italien. Sprache, 5 Bde., Siena 1894/99. — U. Berlière, L'ordre monastique des origines au XII^e siècle. 3. Aufl. Maredsous 1924. — A. Ramón, L'orde benedictina. Montserrat 1925. — C. Butler, Benedictine Monasticism. 2. Aufl. London 1921. — Tosti, Della vita di S. Benedetto. Montecassino 1892. — Brandes, Leben des Heiligen Vaters Benedikt. Einsiedeln 1858. — Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des heiligen Benedikt. Wien 1894. Ders., Die historischen Voraussetzungen der Regel des hl. Benedikt von Nursia. Wien 1895. — Grützmacher, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Gesch. des Mönchtums. Berlin 1892. (Vgl. dazu Adlhoch: Studien u. Mitteil. a. d. Bened.- u. Cisterzienserorden 1893, 628 ff.) — Schmidt, Über die wissenschaftliche Bedeutung des hl. Benedikt. (Progr.) Landshut 1886. (Vgl. Schmidt über denselben Gegenstand in Stud. u. Mitteil. 1888, 57 ff. 234 ff. 361 ff. 553 ff.; 1891, 209 ff.). Ders., War der hl. Benedikt Priester? Stud. u. Mitteil. 1901, 3 ff. 42 ff. — Sauter, Der heilige Vater Benediktus nach St. Gregor d. Gr. Freiburg i. Br. 1904. — J. Herwegen, Der hl. Benedikt. 3. Aufl. Düsseldorf 1926. — H. Schrörs, Das Charakterbild des hl. Benedikt u. seine Quellen: Zeitschr. f. kath. Theol. XLV (1921) 169—207. — A. Staub, Der hl. Benedikt. Einsiedeln 1922. — St. Hilpisch, Die Quellen zum Charakterbild des hl. Benedikt: Zeitschr. f. kath. Theol. XLIX (1925) 358—386. — B. Albers, Der Geist des hl. Benediktus. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1921. — St. Hilpisch, Gesch. des benedikt. Mönchtums (Freiburg i. Br. 1929), I. Tl. 49—110. — J. Chapman, St. Benedict and the VIth century. London 1929. — L'Huillier, Le patriarche St. Benoît. Paris 1905. — U. Berlière, L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII^e siècle. Maredsous 1927. — Deroux, Les origines de l'oblature bénédictine: Revue Mabillon XVII (1927), 1 ff. 81 ff. 193 ff. 305 ff. — Hébrard, St. Benoît. Essai psychologique. Paris 1922. — L. Salvatorelli, S. Benedetto e l'Italia del suo tempo. Bari 1929. — Herwegen, Das Paktum des hl. Fruktuosus von Braga. Ein Beitrag zur Gesch. des suevisch-westgot. Mönchtums u. seines Rechtes (Kirchenrechtl. Abhandl. von Stutz. XL). Stuttgart 1907. — Stöber, Zur Kritik der Vita S. Ioannis Reomaënsis. Wien 1885. — Malnory, Quid Luxovienses monachi discipuli S. Columban ad regulam monasteriorum et ad communem eccles. profectum contulerint. Paris 1895. — Duchesne, Les vies des Pères du Jura: Mélanges d'archéol. et d'hist. 1898, 3 ff. — Martin, St. Colomaban. (Les Saints.) Paris 1905. — Dedieu, Columban, législateur de la vie monastique. (Thèse.) Cahors 1901. — Bonet-Maury, St. Colomaban et la fondation des monastères irlandais en Brie au 7^e siècle: Revue histor. CXXXIII (1903) 277 ff. — Wyatt-Bispham, Colomaban, Saint, Monk and Missionary. Newyork 1903. — Shahan, St. Columbanus at Luxeuil: American Cathol. Quart. Rev. 1902, 54 ff. — J. J. Laux, Der hl. Kolumban, sein Leben u. seine Schriften. Freiburg i. Br. 1919. — G. Metlake, The Rule of St. Columban: Amer. Eccles. Review XLIX (1913) 445—469. Ders., St. Columban and the school of Luxeuil. Ebd. 533—552. Ders., The life and writings of St. Columban. Philadelphia 1914. — St. Hilpisch, Die Doppelklöster: Beitr. z. Gesch. des Mönchtums XV (1928) 52 ff. — Besse, Le monastère en France au 6^e siècle. Paris 1902 (Extr. de la Science cathol.). Ders., Situation légale des monas-

tères dans la société mérovingienne: *Revue cathol. des inst. et du droit* XXXIII (1905) 509 ff. — Zanutto, *S. Paolo diacono e il monachismo occidentale*. Udine 1899. — *Bibliographie: Bulletin d'histoire monastique*, von Berlière in der *Revue Bénéd.* (seit 1893).

S. 714. — § 10. Die Kirche in den germanisch-romanischen Reichen Galliens und Spaniens im 6. und 7. Jahrhundert.

Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule* (oben S. 7, Nr. 1). — Salvian. Massil., *Ad ecclesiam; De gubernatione Dei*, ed. Halm (Mon. Germ. hist. Auctor. antiquiss. I, P. I) Berlin 1877; ed. Pauly Wien 1883. — Briefe von Apollinaris Sidonius, Faustus von Reji und Ruricius von Limoges herausgeg. von Krusch (Mon. Germ. hist. ebd. VIII) Berlin 1887. — Caesarius Arelat., *Opp. bei Migne, Patr. lat. Bd. 67.* — Greg. Turon., *Historia Francorum; Liber de vita patrum* (Opp. ed. in Mon. Germ. hist. Scriptor. rerum Merowing. I. Hannover 1884/85). — Fredegar, *Chronic.* (Mon. Germ., ebd. II, ed. Krusch Berlin 1888); vgl. Schnürer, *Die Verfasser der sog. Fredegar-Chronik* (Collectanea Friburg. Fasz. 9). Freiburg i. d. Schw. 1900. — *Passiones vitaeque Sanctorum aevi Merovingici* (Mon. Germ. Script. rerum Merow. II—V, ed. Krusch Berlin 1888—1910). — Legris, *Les vies interpolées des Saints de Fontenelle: Analecta Bollandiana* 1898, 265 ff. — Van der Essen, *Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*. Löwen 1907 (mit reichen Literaturangaben). — Legrand, *Les vies des saints de la Bretagne Armorique* annotées par A. M. Thomas et J. M. Abgrall. Paris 1901. — *Chronica minora saec. IV—VII*, ed. Mommsen (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. Bd. IX ff.). — *Zahlreiche gallische und spanische Konzilien bei Hefele, Konziliengesch. Bd. II u. III.* — Maassen, *Concilia aevi Merovingici* (Mon. Germ. hist. Legum sect. 3. Bd. I). Hannover 1893. — Granier, *Le concile d'Agde à propos du 14^e centenaire*. Montpellier 1906. — Kurth, *Clovis. 2. Aufl. 2 Bde.* Paris 1901. Ders., *Histoire poétique des Mérovingiens*. Leipzig 1893. — *Fustel de Coulanges, Histoire des institutions politiques de l'ancienne France: L'invasion germanique et la fin de l'empire*. Paris 1891. — Marignan, *Études sur la civilisation française. I. La société mérovingienne; II. Le culte des saints sous les Mérovingiens*. Paris 1899. — Seresia, *L'Église et l'État sous les rois francs au 6^e siècle*. Gent 1888. — Holmes, *The origin and development of the Christian Church in Gaul during the first six Centuries*. London 1911. — Grisar, *Rom und die fränkische Kirche: Zeitschr. für kathol. Theol.* 1890, 447 ff. — Vaes, *La Papauté et l'église franque à l'époque de Grégoire le Grand: Revue d'hist. ecclés.* 1905, 537 ff. 755 ff. — Allotte de la Fuije, *L'Église et la culture intellectuelle aux temps mérovingiens: Revue pratique d'apologétique* 1906, I 352 ff. (mit mehr. Fortsetzungen). — Hauck, *Die Bischofswahlen unter den Merowingern*. Erlangen 1883. — Vacandard, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens: Revue des quest. hist.* LXIII (1898) 321 ff. Ders., *L'idolâtrie en Gaule au 6^e et au 7^e siècle*, ebd. LXV (1899) 424 ff. — P. Clodé, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens: Le Moyen-âge XXVI* (1925) 203—254. — H. Zinzius, *Untersuchungen über Heiligenleben der Diözese Besançon: Zeitschr. f. Kirchengesch.* XLVI (1927) 380—395. — Arnold, *Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*. Leipzig 1894. — Malnory, *St. Césaire évêque d'Arles*. Paris 1894. — Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*. Paris 1906. — Denkinger, *Alc. Ecdicius Avitus archevêque de Vienne et la destruction de l'arianisme en Gaule*. Genf 1890. — Chaix, *St. Sidoine Apollinaire et son siècle. 2 Bde.* Clermont-Ferrand 1867—1868. — Aillard, *St. Sidoine Apollinaire (431—489). (Les Saints.)* Paris 1910. — R. Koebner, *Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches*. Leipzig 1915. — Campion, *St. Servatius, évêque de Langres, patron de Saint-Servan*. Paris 1904. — Meurisset, *St. Eloi, évêque de Noyon. Considérations sur sa vie et son temps*. Chauny 1905. — Parsy,

St. Eloi. (Les Saints.) Paris 1907. — Camerlinck, St. Léger, évêque d'Autun 616—678. (Les Saints.) Paris 1910. — R. Aigrain, Sainte Radegonde. (Les Saints.) Paris 1918. — Guise, St. Sigisbert, roi d'Austrasie. (Les Saints.) Paris 1920. — Görres, Bischof Nicetius von Trier: Trierische Chronik 1905, 33 ff. — Lahargon, De schola Lerinensi aetate merovingica. Paris 1892. — Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger. Tübingen 1900. — J. Paquay, Les premiers évêques de Tongres (Extr. du Bull. de la Soc. scient. du Limbourg). Tongern 1927. — G. Wolfram, Zur Geschichte der Einführung des Christentums und der Bildung der Archidiaconate in Lothringen: Histor. Aufsätze Al. Schulte zum 70. Geburtstag gewidmet. Düsseldorf 1927. — Gams, Kirchengesch. Spaniens. Bd. II. — Görres: zahlreiche Aufsätze über spanische Kirchengeschichte dieser Zeit in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1885, 319 ff.; 1886, 32 ff. 132 ff.; 1893, Hft. 4; 1897, 284 ff.; 1899, 270 ff.; 1902, 41 ff.; 1903, 524 ff.; 1906, 253 ff. Ders., Kirche und Staat im Westgotenreich von Eurich bis auf Leovigild: Theol. Studien und Kritiken 1893, 708 ff. Ders., Johannes von Biclaro, ebd. 1895, 103 ff. — Leclercq, L'Espagne chrétienne. Paris 1906. — E. M. Magnin, L'Église wisigothique au VII^e siècle. Paris 1912. — Z. G. Villada, Historia eclesiástica de España I, Madrid 1929. — P. Séjourné, Le dernier Père de l'Église: St. Isidore de Séville. Paris 1929. — Über das Eigenkirchenwesen bei den christlichen Germanen: U. Stutz, Eigenkirchen (Real-Enz. f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. XXIII 1—22).

S. 723. — § II. Die Missionstätigkeit unter den heidnischen Germanen in Deutschland.

Allgemeine Werke: Gallia christiana op. monachor. e Congr. S. Mauri. Bd. III V XIII. Paris 1874/77. — Hansiz, Germania sacra. 3 Bde. Augsburg 1727 ff., Wien 1755. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. 2 Bde. Göttingen 1846/48. — Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands. 2 Bde. Bamberg 1867/69. — Hauck, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. I. 6. Taus. Leipzig 1922. — Hiemer, Gesch. der Einführung des Christentums in deutschen Landen. 4 Tle. Schaffhausen 1857 f. — Uhlhorn, Kämpfe und Siege des Christentums in der germanischen Welt. 2. Aufl. Stuttgart 1905. — Konen, Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung. (Diss.) Düsseldorf 1909. — H. Timerding, Die christl. Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer. I: Die irisch-fränkische Mission. Jena 1928. — Gougau, L'oeuvre des Scotti dans l'Europe continentale, fin 6^e à fin 11^e siècle: Revue d'hist. ecclési. 1908, 21 ff. 255 ff. — R. R. Post, Eigenkerken en bisschoppelijk gezag in het diocces Utrecht tot de XIII eeuw. Utrecht 1928. — W. Levison, Die Anfänge rheinischer Bistümer in der Legende: Annalen des Hist. Ver. für den Niederrhein CXVI (1930) 5—28. — Siehe auch oben S. 837, zu S. 614 B.

S. 729. — § 12. Das Christentum auf den britischen Inseln.

S. Patricii Opusc., bei Migne, Patr. lat. 53, 817 ff.; ed. Stokes in Rerum Britann. Script. LXXXIX. London 1887. — Newport J. D. White, Libri S. Patricii, in den Proceedings of the R. Irish Academy, sect. C, Bd. XXV (1905) 201 ff. — Dottin, Les livres de St. Patrice, apôtre de l'Irlande. Paris 1908; Liber S. Patricii. London 1918. — Älteste Lebensbeschreibungen Patricks hrsg. von Hogan, Analecta Bollandiana I (1882); andere Vitae in Acta SS. Bolland. Mart. II 533 ff. — Bury in Hermathena XXVII (1902) 172 ff. und in Transactions of the R. Irish Acad. XXXII (Dublin 1903). Vgl. Bibl. hag. lat. ed. Bolland. II 938—942. — E. MacNeill, The earliest Lives of St. Patrick: Journal of the R. Society of Antiquaries of Ireland LVIII (1928) 1—21. — Stokes and Wright, The writings of St. Patrick, the Apostle of Ireland. London 1887. — Beda Vener., Hist. eccles. gentis Anglorum etc., ed. C. Plummer. 2 Bde. Oxford 1896. — Zimmer, Neunius vindicatus. Über Entstehung, Quellen und Geschichte der Historia Britonum. Berlin 1896. — Haddan and Stubbs, Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland. 3 Bde. Oxford 1869/71. — Colganus, Acta Sanctorum veteris et

maioris Scotiae seu Hiberniae. Löwen 1647. — De Smedt et de Backer, *Acta Sanctorum Hiberniae ex cod. Salmantic.* Edinburg 1888. — C. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae.* 2 Bde. Oxford 1910. Ders., *Lives of Irish Saints.* 2 Bde. Oxford 1922. Ders., *Miscellanea hagiographica hibernica.* Brüssel 1925. — Stokes, *Anecdota Oxoniensia. Lives of the Saints from the book of Lismore.* Oxford 1890. — Warren, *Liturgy and Ritual of the Celtic Church.* Oxford 1881. — Gildae de excidio et conquestu Britanniae, ed. Mommsen (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. XIII, P.I. Berlin 1895). — Liber Ardmachanus. The Book of Armagh, ed. by J. Gwynn, Dublin 1913. — A. O. Anderson, *Early sources of Scottish History.* 2 Bde. Edinburg 1922. — Aus der sehr reichen Literatur in englischer Sprache seien erwähnt: Hunt, *The English Church from its earliest foundations to the Norman Conquest.* London 1899. — Bright, *Chapters of early English Church history.* 3. Aufl. Oxford 1897. — Wakeman, *An Introduction to the History of the Church of England.* 4. Aufl. London 1897 (vgl. Zeitschr. für kathol. Theol. 1898, 140 ff.). — Spence, *The Church of England.* Bd. I: *The British and Anglo-Saxon Church.* London 1897. — Ramsay, *The foundations of England.* Bd. I. London 1898. — Pearce, *English Christianity in its beginning.* London 1908. — Lanigan, *Ecclesiastical History of Ireland (bis zum 13. Jahrhundert).* 4 Bde. Dublin 1847—1860. — Stokes, *Ireland and the Anglo-Norman Church.* 2. Aufl. London 1892. Ders., *Ireland and the Celtic Church.* 6. Aufl. London 1907. — Stephan, *History of the Scottish Church.* Bd. I. Edinburg 1894. — T. Concannon, *A study of ancient Irish monastic life.* Dublin 1915. — J. C. Macnaught, *The Celtic Church and the See of Peter.* London 1927. — Greith, *Gesch. der altirischen Kirche.* Freiburg 1867. — Bellesheim, *Gesch. der kathol. Kirche in Irland.* Bd. I. Mainz 1883. Ders., *Gesch. der kathol. Kirche in Schottland.* Bd. I. Mainz 1890. — Funk, *Zur Gesch. der altbritischen Kirche: Kirchengesch. Abhandl.* I 421 ff. — Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands.* Paris 1909 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.). — Gougau, *Les chrétientés celtiques.* Paris 1911 (ebd.). — H. Pierquin, *Les annales et conciles de l'Eglise d'Angleterre pendant la période anglo-saxonne.* Paris 1913. — J. Dowden, *The Celtic Church in Scotland.* London 1894. — Monographien über St. Patrick von Todd (Dublin 1864), Morris (London 1888), Gradwell (ebd. 1892), Sanderson (Neuyork 1902), Bury (1905), Healy (Dublin 1905), Morris (London 1907), Newell (ebd. 1907), Shahan (Neuyork 1904), Dunn (Paris 1909), Riguet (ebd. 1911. *Les Saints*). — Shearman, *Loca Patriciana. An identification of localities chiefly in Leinster visited by St. Patrick.* 2. Aufl. Dublin 1883. — Andere Schriften: Geyer, *Adamnanus, Abt von Jona.* 1. Tl. (Progr.) Augsburg 1895. — Kinloch, *St. Ninian, a missionary of the fifth century: Dublin Review CXXI (1907) 97 ff.* — Mc Namee, *The union of the early Irish Church with de holy Roman See: American Eccles. Review XXVIII (1903) 302 ff.* — L. Menzies, *Saint Columba of Jona.* London 1921. — T. H. Walker, *St. Columba.* London 1923. — A. W. Wade-Evans, *Life of St. David.* London 1923. — A. B. Scott, *St. Ninian, apostle of the Britons and Scots.* London 1918. — K. Strecker, *Zu den Quellen für das Leben des hl. Ninian: Neues Archiv XLIII (1920) 1—26.* — Mason, *The mission of St. Augustine to England according to the original documents.* Cambridge 1898. — Weitere Monographien über Augustin u. a. von Cutts (London 1895), Browne (ebd. 1895). — Brou, *St. Augustin de Canterbury et ses compagnons. (Les Saints.)* Paris 1901. — Bassenge, *Die Sendung Augustins zur Bekehrung der Angelsachsen.* Leipzig 1899. — H. Howorth, *St. Augustine of Canterbury.* London 1913. — T. Allison, *Benedict Biscop: Church Quart. Rev. CVII (1928) 57—79.* — Obser, *Wilfrid der Ältere, Bischof von York.* Karlsruhe 1884. — Field, *St. Berin, the apostle of Wessex.* London 1902. — J. F. Kenney, *The sources of the early history of Ireland. I: Ecclesiastical.* Neuyork 1929.

S. 736. — § 13. Die kirchliche Verfassung und die Disziplin des Klerus im ausgehenden Altertum.

Siehe oben S. 819, zu § 11 u. 12. Dazu: Hatch, Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter. Deutsch von Harnack, Gießen 1888. — Stutz, Gesch. des kirchl. Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf Alexander III. Bd. I, 1. Hälfte. Berlin 1895. — A. Pöschl, Bischofsgut und Mensa episcopalis. Ein Beitrag zur Gesch. des kirchlichen Vermögensrechts. 3 Bde. Bonn 1908/12. — M. Leitner, Die Stellung des Bischofs von Alt-Rom im Corpus iuris civilis Justinians: Festschrift G. v. Hertling (Kempten 1913) 504—515. — Schmitz, Metropolitanverfassung und Provinzialsynode in Gallien während des 5. Jahrh.: Zeitschr. für Kirchenrecht 1887, 3 ff. — Grisar, Rom und die fränkische Kirche vornehmlich im 6. Jahrhundert: Zeitschr. für kathol. Theol. 1890, 477 ff.; vgl. Analecta romana I 333 ff. — Werminghoff, Gesch. der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter. Bd. I. Hannover 1905. — Schäfer, Frühmittelalterliche Pfarrkirchen und Pfarreinteilung in römisch-fränkischen und italienischen Bischofsstädten: Röm. Quartalschr. 1905, 25 ff. — Imbart de la Tour, Les paroisses rurales dans l'ancienne France du 4^e au 11^e siècle. Paris 1900. (Erweitert aus Artikeln der Revue historique.) — Über den Klerus und die Disziplin des Klerus und des Laienvolkes im Orient vieles in den verschiedenen, von den Apostolischen Konstitutionen (oben S. 819) abgeleiteten Schriften der orientalischen Kirchen: Arabische und äthiopische Didaskalia; Konstitutionen Hippolyts; Ägyptische Kirchenordnung; Testament Unseres Herrn; Kanones Hippolyts; vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 322 f. — Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta. 2 Bde. Rom 1864/68. — Funk, Didascalia et Constitutiones Apostol. und Turner, Eccles. occid. monum. (oben S. 819). — Doctrina duodecim Apostolorum. Tübingen 1887. — Horner, The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici. London 1904. — Testamentum Domini Nostri, ed. Rahmani. Mainz 1899. — Für Orient und Abendland die Kanones der Konzilien des 5. bis 7. Jahrhunderts.

S. 749. — § 14. Der liturgische Gottesdienst und das Kirchenjahr. A. Die eucharistische Liturgie.

Allgemeine Werke s. oben S. 823. — Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio. 2. Aufl. 2 Bde. Frankfurt 1847. — Mabillon, Museum italicum seu coll. veter. scriptor. ex biblioth. ital. 2 Bde. Paris 1724. — Kösters, Studien zu Mabillons römischen Ordines. Münster 1905. — Cuthbert Atchley, Ordo romanus primus. With Introd. and Notes. London 1904. — Morin, Liber comicus seu Lectionarius Missae quo eccles. Toletana ante annos 1200 utebatur (Anecdota Maredsolana I). Maredsous 1893. — Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church. Oxford 1881. — Withley Stokes, The Irish Passages in the Stowe Missal. Kalkutta 1881. — Bannister, Fragments of Irish Sacramentaries: Journ. of Theol. Stud. 1903, 49 ff. — Probst, Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert. Münster 1896. — A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. (Ecclesia orans X.) Freiburg i. Br. 1923. — K. Mohlberg u. A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der röm. Kirche (Liturgiegesch. Quellen 11/12). Münster i. W. 1927. — J. Brinktrine, Sacramentarium Rossianum. Cod. Ross. lat. 204 (25. Suppl.-Heft der Römischen Quartalschrift). Freiburg i. Br. 1930. — J. P. Kirsch, Die Stationskirchen des Missale Romanum (Eccl. orans XIX). Freiburg i. Br. 1926. — Gay, Étude sur la décadence du rit grec dans l'Italie méridionale: Revue d'hist. et de littér. religieuses 1897, 481 ff. — G. Morin, La liturgie de Naples au temps de St. Grégoire: Revue Bénéd. 1891, 481 ff. 529 ff. Ders., Hiérarchie et liturgie dans l'église gallicane au 5^e siècle: ebd. 1891, 97 ff. Ders., Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII^e siècle: ebd. 1911, 341—376. — C. Mohlberg, Il Messale glagolitico di Kiew ed il suo prototipo romano del secolo VI—VII: Atti della Pont. Accad. Romana di Arch. Memorie

II (1928) 207—320. — W. J. Anderson, Fragments of an VIIIth cent. Gallican Samentary: Journ. of Theol. stud. XXIX (1928) 337—345. — Plaine, De vera aetate liturgiæ Ambrosianæ, Gallicæ et Gothicæ: Stud. und Mitteilungen aus dem Bened.- und Zisterzienserorden 1894, 534 ff. Ders., De sacramentarii Gelasiani substantiali authenticitate, ebd. 1901, 131 ff. (mit Forts.). — P. de Puniet, Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire Gélasiens: Revue d'hist. ecclési. 1904, 505 ff. 755 ff.; 1905, 15 ff. 304 ff. — G. Morin, Un système inédit de lectures liturgiques en usage au 7^e—8^e siècle: Revue Bénédict. 1903, 375 ff. Ders., Une particularité inaperçue du „Qui pridie“ de la Messe romaine aux environs de l'an DC: ebd. 1910, 513—515. — Cabrol, Autour de la liturgie de Ravenne: ebd. 1906, 489 ff. — Wilmart, Le prétendu Liber officiorum de St. Hilaire et l'Avent liturgique: ebd. 1910, 500—513. — Férotin, Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du 5^e au 11^e siècle (Monumenta Ecclesiæ liturgica). Paris 1904. — Gilson, The Mozarabic Psalter. London 1905. — Antiphonarium mozarabicum de la catedral de León, ed. Benedict. de Silos. León 1928. — P. Wagner, Der mozarabische Kirchengesang und seine Überlieferung: Spanische Forsch. der Görresges. 1. Reihe, 1 (Münster 1928) 102—141. — P. de Puniet, Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford: Revue Bénédict. 1909, 34 ff. — Fortescue, The divine Liturgy of our Father among Saint John Chrysostom. London 1909. — Engdahl, Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Berlin 1908. — Charon, Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites: Chrysostomica II 473 ff. — Baumstark, Die Messe im Morgenland, Kempten 1921. Ders., Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus: Röm. Quartalschrift 1908, Gesch., 17 ff. Ders., Nichteangelische syrische Perikopenordnung des ersten Jahrtausends (Liturgiegesch. Forsch. 3). Münster i. W. 1921. — Raible, Über Ursprung, Alter und Entwicklung der Missa præsanctificatorum: Katholik 1901 I 143 ff. 250 ff. Ders., Der Tabernakel einst und jetzt. Eine histor. und liturg. Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie. Nach dem Tode des Verf. herausgeg. von Krebs. Freiburg 1908. — Boudinhon, Les origines de l'élévation: Revue du Clergé franç. LV (1908) 60 ff. 158 ff. — Drury, Elevation in the Eucharist. Cambridge 1907. — J. Brinktrine, Zur Entstehung und Erklärung des „Gloria in excelsis“: Röm. Quartalschr. XXXV (1927) 287—302. — B. Capelle, L'origine antiadoptionniste de notre Symbole de la messe: Recherches de théol. anc. et médiévale I (1929) 7—20. — K. Holl, Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche. Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1928).

S. 755. — B. Das Kirchenjahr.

Siehe oben S. 825, zu § 15. — A. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 u. 518: Röm. Quartalschr. 1897, 31 ff. — Nilles, Über das antiochenische Kirchenjahr zu Anfang des 6. Jahrhunderts: Zeitschr. für kathol. Theol. 1898, 589 f. — Cabrol, L'Avent liturgique: Revue Bénédict. 1905, 484 ff. — A. de Santi, La domenica delle Palme nella storia liturgica: Civiltà cattol. 1906 II 3 ff. — Dufourcq, Le passionnaire occidental au 7^e siècle: Mélanges d'arch. et d'hist. 1906, 27 ff.

S. 760. — D. Die liturgische Kleidung.

Braun, Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes (71. Erg.-Heft zu den Stimmen aus Maria-Laach). Freiburg i. Br. 1897. Ders., Die pontificalen Gewänder des Abendlandes (73. Erg.-Heft). Freiburg i. Br. 1898. Ders., Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg 1907. — Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten. Köln 1898. Ders., Un capitolo di storia del vestiario. 2 Tle. Rom 1898—1899 (a. d. Zeitschr. L'Arte). — Grisar, Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen (Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897,

83 ff.). Ders., *Analecta Romana* I 507 ff. 675 ff. — P. Batiffol, *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne* (Paris 1919) 32—83. Ders., *Origines du costume liturgique latin*: *Revue du Clergé franç.* LXXXVII (1918) 385—400.

S. 761. — § 15. Die Buße und die letzte Ölung.

Oben S. 826, zu § 16. — J. Tixeront, *L'évolution de la discipline pénitentielle du V^e au VIII^e siècle dans l'Eglise latine*: *Université catholique*, nouv. sér. LXIX (1912); LXXII (1913). — P. Schulze, *Die Entwicklung der Hauptlaster- u. Haupttugendlehre von Gregor d. Gr. bis Petrus Lombardus*. (Diss.) Greifswald 1914. — Th. Hoffmann, *Zur Frage der Urheberschaft des christl. Hauptsündenschemas: Pastor bonus* 1917—1918, 548 ff. — Hautkappe, *Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Caesarius von Arles*. Münster 1917. — J. Bessler, *Zeugnis Leos d. Gr. für die Ohrenbeichte u. die Absolutionsgewalt des Priesters*: *Rottenburger Monatsschr.* 1925, 33 ff. — E. Göller, *Das Sündenbekenntnis bei Gregor d. Gr.* (Aus dem Oberrhein. Pastoralblatt). Freiburg i. Br. 1928. Ders., *Studien über das gallische Bußwesen zur Zeit Caesarius' von Arles und Gregors von Tours* (Aus dem Archiv für kath. Kirchenrecht Bd. 109). Mainz 1929. Ders., *Das spanisch-westgotische Bußwesen vom 6. bis 8. Jahrh.*: *Röm. Quartalschr.* XXXVII (1929) 247—313. — B. Poschmann, *Das christl. Altertum u. die kirchl. Privatbuße*: *Zeitschr. f. kath. Theol.* LIV (1930) 214—252. — Vering, *Zur Gesch. der Pönitentialbücher*: *Archiv für kath. Kirchenrecht*. N. F. XXIV (1873) 204 ff. — Schmitz, *Die Bußbücher u. die Bußdisziplin der Kirche*. 2 Bde. Mainz u. Düsseldorf 1883/98. — Zettinger, *Das Poenitentialia Cummeani*: *Archiv für kath. Kirchenrecht* LXXXII (1902) 501 ff. — Fournier, *Études sur les pénitentiels*: *Revue d'hist. et de littér. relig.* 1901, 289 ff.; 1902, 59 ff. 121 ff.; 1903, 528 ff.; 1904, 97 ff. — W. v. Hörmann, *Bußbücherstudien*: *Zeitschrift der Savignystiftung*, Kan. Abt. XXXIV (1913) 413—492; XXXV (1914) 358—483. — Vacandard, *La confession dans l'église latine du 5^e au 14^e siècle*: *Revue du Clergé franç.* XLIV (1905) 339 ff. — K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig 1898. — J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte*. Donauwörth 1913. — P. Althaus, „Bekenne einer dem andern seine Sünden.“ *Zur Gesch. von Jak. 5, 16 seit Augustin*: *Festgabe für Theod. Zahn* (Leipzig 1928) 165—194.

Register.

Die fett gedruckten Zahlen geben die Seiten an, wo ausführlicher von den betreffenden Persönlichkeiten gehandelt wird.

- Abasger: Christentum bei denselben 629.
 Abbas s. Abt.
 Abdas, Bischof von Susa, Martyrer 430.
 Abendland: Verbreitung des Christentums 136 bis 138.
 Abendmahl s. Eucharistie.
 Abercius, Bischof von Hieropolis 278.
 Aberglaube 66 526.
 Aberius, Priester 663.
 Abessinien: Christentum daselbst 434 663; Monophysitismus 663.
 Abgar IX. Bar Manu, König von Edessa 139 276 277.
 — X. Severus, König von Edessa 276.
 — Ukkana, König von Edessa: apokr. Briefwechsel mit Christus 277.
 Abgefallene s. Lapsi.
 Abraham, Katholikos von Armenien 664.
 Abrasax 186.
 Absolutions. Lossprechung.
 Abt 491.
 Abu-Bekr, Mohammeds Schwiegervater 694.
 Abundantius, Bischof von Paterno 683.
 Abundius, Bischof von Como 566.
 Acacianer und Homöer 404 405.
 Acacius, Bischof von Amida 430.
 — Bischof von Beröa 416 424 556.
 — Bischof von Cäsarea 386 400 403 404 407 421 436.
 — Patriarch von Konstantinopel 631—643 739;
 Acacianisches Schisma 636—643.
 — Bischof von Melitene 663.
 — Katholikos von Seleuzia 670.
 Acacius, Bischof der Novatianer 380.
 Achaia: Christengemeinden 223—224.
 Achatius, syrischer Bischof 295.
 Achilles, Bischof von Alexandrien 320 374.
 Acilius Glabrio, Konsul 115.
 Acta facientes, Abgefallene 295.
 Adamiten (Gnostiker) 189.
 Adamnan, Abt 736.
 Addai, angebl. Schüler des Apostels Thomas 277.
 Adelphius aus Mesopotamien, Haupt der Messalianer 428.
 Adelwald, Sohn des Langoardenkönigs Agilulf 624.
 Adeodat I., Papst 682 704.
 Adeodat II., Papst 705 713.
 Aësius, Priester 434.
 Advent 758.
 Aelia Capitolina 164.
 Aelianus, Prokonsul 446.
 Aërius, Priester von Sebaste, Irrehrer 427; Aërianer 427.
 Aëtius, Archidiakon von Konstantinopel 472.
 — Diakon und Lehrer in Antiochien, Arianer 399 404 406 407.
 — Feldherr 621.
 Afra, Martyrin 300.
 Afrika: Christentum und Kirche 137—138 285—287 306 308—317 443—453;
 Metropolitanverfassung 479 744; afrikanisches Generalkonzil 452.
 Agabus, Prophet 100.
 Agape, Frau 455.
 Agapen 119 120 244 507;
 agape funebris s. Totenagapen.
 Agapet I., Papst 528 645 647 648 **702** 707 738 740 744.
 Apapet, Abt 649.
 Agapitus, Diakon und Martyrer 296.
 Agapius, arian. Bischof 411.
 — arabischer Bischof 477.
 — Manichäer 608.
 Agatha, Martyrin 295.
 Agathangelus 24.
 Agatho, Papst 682 683 686 689 **705** 748 749.
 Agathonice, Martyrin 152.
 Agidius, Bischof von Reims 717 718.
 Agilulf, König der Langobarden 624 743.
 Agilus, Abt von Rebas 719.
 — Missionar 727.
 Agnes, Martyrin 300.
 Agnoeten oder Themistianer, Monophysiten 667 672.
 Agrestinus, Mönch 709.
 Agrippa II., König der Juden 100 163.
 — Castor 185.
 Agrippinus, Bischof von Karthago 138 287 312 343 346.
 Agroecius, Bischof von Trier 307.
 Ägypten: Christentum und Kirche 138 269—275 306 317—322; Monophysiten 662—663; Heidentum der Ägypter 52—53.
 Aidan, Mönch, Missionsbischof 733.
 Aizana, Königin 434.
 Akademiker (Platons Schüler) 58.
 Akephaler (Monophysiten) 635 651 652 665 667.
 Akiba, Rabbi 164.
 Akoimeten (Schlaflose) 495.
 Akolythen 288.
 Aktisteten (Monophysiten) 666.
 Alanen 617.
 Alarich I., König der Westgoten 606 617.

- Alarich II., König der Westgoten 625.
 Alban, hl. 307.
 Albanien: Christentum 629.
 Albinus, Abt in England 734.
 Alboin, König der Langobarden 623.
 Aldhelm, Abt von Malmesbury, Bischof von Sherborne 734.
 Alemannen: Missionierung 715 724—726.
 Alexander I., Papst 217.
 — von Abonoteichos 151.
 — Bischof von Abyla 650.
 — Bischof von Alexandrien 375—377.
 — Bischof von Antiochien 424 478.
 — Bischof von Hierapolis 556 557.
 — Jannäus, Fürst der Juden 69.
 — Bischof von Kappadozien, dann von Jerusalem 270 271 275 277 295 322.
 — Bischof von Komana 305.
 — Bischof von Konstantinopel 385.
 — Bischof von Lykopolis 422.
 — Bischof von Thessalonich 384.
 — judaistischer Irrlehrer 129 210.
 — Martyrer in Alexandrien 295.
 — Martyrer in Cäsarea 297.
 — Montanist 205 208.
 — Severus, Kaiser 260 261.
 — Stifter der Akoimeten 495.
 Alexandrien: Christengemeinde 220 269 292 476; alexandrinische Schule s. Katechetenschule von Alexandrien.
 Ali, Mohammeds Vetter, Kalife 694 695.
 Aliten, Mohammedaner 695.
 Alkibiades, Elkesait 167 220.
 — Montanist 208.
 Allegorisch-mystische Erklärung der Heiligen Schrift 530.
 Almosen 121.
 Almundar, sarazenischer Stammesfürst 629.
 Aloger 208.
 Alpenländer: Christentum 307.
 Altbritische Kirche: Verschiedenheiten im Ritus 734—736.
 Amalasuntha, König der Ostgoten 623.
 Amandus, Missionsbischof 728.
 Ambrosius, Bischof von Mailand 371 410 411 413 441—442 456 457 464 467 469 496 498 503 507 510 522 528 531 575; dessen Schriften 442 bis 443.
 — ein Freund des Origenes 262 272.
 Ammianus Marcellinus, Historiker 368 435.
 Ammon in Ägypten 319.
 Ammonius, Bischof von Thmuis 292.
 — Mönch 490 539.
 — von Alexandrien 275.
 — Sakkas, neuplatonischer Philosoph 263 266 271 272.
 Amphilochius, Bischof von Ikonium 409 416 426 503 520.
 Amru, Kalife 697.
 Ämter, kirchliche, s. Hierarchie.
 Anachoreten 490.
 Anakletus, Papst 216.
 Ananias, Hoherpriester 79.
 — Jünger Jesu 93.
 — und Saphira 88.
 Ananus, Hoherpriester 93.
 Anaphora 505.
 Anastasius, Patriarch von Antiochien 666.
 — von Isaurien 488.
 — I., Kaiser 411 627 628 637 639 641 705.
 — II., Kaiser 690.
 — Mönch 681.
 — I., Papst 479 537 580 606.
 — II., Papst 590 608 611 625 640 699.
 — Priester von Konstantinopel 546 589.
 — der Sinaite 669.
 — Bischof von Thessalonich 564.
 Anathematismen des Cyrill von Alexandrien 550.
 Anatolius, Bischof von Konstantinopel 564 566 567 568 607 627 738 739.
 — Bischof von Laodicea 321.
 — römischer Diakon 652.
 Andragathius 539.
 Andreas, Apostel 113.
 — Bischof von Samosata 551 557.
 — Bischof von Thessalonich 706.
 Andromachus, Senator 614.
 Andronikus, Bischof 307.
 Angeliten, Monophysiten 669.
 Angelsachsen: Christentum 731—734.
 Anianus, Bischof von Antiochien 404.
 — Pelagianer 587.
 Anicet, Papst 196 217 250.
 Anomöer (strenge Arianer) 398 399 406.
 Ansbert, Abt 763.
 Anterus, Papst 283.
 Anthemius, Kaiser 608 628.
 Anthimus, Bischof von Nikomedien 299 324.
 — Bischof von Trapezunt, dann Patriarch von Konstantinopel 647.
 — Bischof von Tyana 478.
 Anthropomorphiten 536.
 Anthusa, hl. 528 539.
 Antichrist 233.
 Antidikomarianiten 422.
 Anti-Enkykion des Basiliskus 632.
 Antike und Christentum 144—145.
 Antilegomena 213.
 Antinomismus 129.
 Antiochien: Christengemeinde 91 220 276 292 423 476; antiochenische Schule s. Katechetenschule von Antiochien.
 Antiochus Epiphanes 69.
 Antipas von Pergamum, Martyrer 115 258.
 Antipater 70.
 Antitakten, Gnostiker 189.
 Antitrinitarier 278—283 319 bis 320.
 Antoninus Pius, Kaiser 140 150—151 219.
 Antonius der Einsiedler 350 384 419 490.
 Anulinus, Statthalter in Afrika 317.
 Anysius, Bischof von Thessalonich 440 479.
 Apelles, Marcionit 198.
 Aphraates, Abt und Bischof 409 427 428.
 Aphthartodoketen oder Julianisten, Monophysiten 665.

- Apiarius, Priester von Sicca 606.
 Apokrisiarier (Responsalen) 627.
 Apokryphe Schriften 202.
 Apollinaris, Patriarch von Alexandrien 655 657.
 — Bischof von Hierapolis 151 158 161.
 — (Apollinarius), Bischof von Laodicea 319 370 **413—415** 510; seine Lehre 319 412—413 418.
 — (Apollinarius) von Laodicea, der ältere 413 510.
 Apollinaristen 413—416 418 422 533.
 Apollinarius s. Apollinaris.
 Apollo, Judenchrist 98.
 Apollonia, Martyrin 295.
 Apollonius, Martyrer 153.
 — von Tyana 156.
 Apogeten 157—163 369 bis 372.
 Apostel 83—84 87—88 112 bis 114; im weiteren Sinne 125; Ap. dekret 95; Ap. feste 514; Ap. konvent in Jerusalem 95.
 Apostelgeschichte 113.
 Apostoliker (Irrlehrer) 427.
 Apostolisches Symbol 215.
 Appellationen an den Papst 481; Streit über die A. 606—607.
 Appellinus, Bischof von Genf 709.
 Apulejus von Madaura 157.
 Aquarier 201.
 Aquila und Priscilla 97 98 100.
 Aquileja, Metropole 480 742.
 Arabien: Christentum 306 433 630; religiöse Zustände 691—692.
 Arbogast 365.
 Archäologie und Kunstgeschichte, christliche, Literatur derselben 19.
 Archelaus, Bischof von Kasrkar 327.
 Archidamus, röm. Priester 390.
 Archidiakon 472.
 Archimandrit 491.
 Archipresbyter 473.
 Archivare 474.
 Archontiker (Gnostiker) 183.
 Ären s. Zeitrechnungen.
 Ariamir (Theodemir), suevischer Fürst 618.
 Arianismus 356 **372—412** 423 579; Spaltungen 398 bis 405; Ar. bei den germanischen Stämmen 412 617.
 Aristacas (Rostaces), Metropolit von Armenien 431.
 Aristarchus 101.
 Aristides, Apologet 150 157 161.
 Aristobolus, I., König der Juden 69.
 — II., König der Juden 69.
 — Peripatetiker 74.
 Aristokritus, Manichäer 609.
 Aristolaus, Tribun und Notar 556.
 Ariston von Pella 162.
 Aristoteles aus Stagira 58 bis 59; Aristotelische Schule 530.
 Arius, Häresiarch **373—385** 531; seine Lehre 373—374.
 Arkadius, Bischof, päpstlicher Legat in Ephesus 551.
 — Erzbischof von Zypern 672.
 — Kaiser 461 462 466 467.
 Arkandisziplin 333 499.
 Arkesilaus 60.
 Arles: Christengemeinde 312; päpstl. Vikariat von A. s. Vikariat, päpstl.
 Armenien: Christentum 306 431—432; Monophysitismus 663.
 Armenier, ihre Liturgie 750.
 Armenius, Abt und Priester 605.
 Armenmahl s. Agapen.
 Armenpflege, kirchliche 121 460.
 Armentarius, Bischof von Riez 611.
 Arnobius, Schriftsteller 317.
 Arrhian, Philosoph 155.
 Arrius Antoninus, Prokonsul 153.
 Arsacius, Bischof von Konstantinopel 473 542 543.
 Arsenius, Bischof von Hypsele 382 383.
 — Einsiedler 573.
 Artemon oder Artemas, Irrlehrer 279.
 Äschines, Montanist 207.
 Ascholi, Bischof von Thessalonich 410 416 440 479.
 Asia, Provinz 305.
 Asklepias, Bischof von Gaza 381 386 387 390 393.
 Asklepiodotus, Irrlehrer 279.
 Aspebethos (Petrus), Bischof der Sarazenen 433.
 Assyrien: Heidentum 51.
 Asterius, Arianer 373 385.
 — Bischof aus Arabien 391.
 Astyrius, Senator 297.
 Asylrecht der Kirchen 462 745.
 Aszese, christliche 257 348 bis 350 489.
 Aszetische und mystische Schriften 572—575.
 Ater, Martyrer 295.
 Aterbius, Antiorigenist 536.
 Athalarich, König der Ostgoten 623.
 Athanarich, König der Westgoten 429.
 Athanasianisches Symbolum 417—418.
 Athanasius, Bischof von Alexandrien 370 377 378 **381—398** 406 408 412 413 419 420 434 440 467 496 520 528 535 778 758.
 — Mönch 668.
 — II., monophys. Patriarch von Alexandrien 642.
 Athaulf, König der Westgoten 617.
 Athenagoras, Apologet 151 158 161 229.
 Athenodorus, Bruder Gregors des Wundertäters 272 323.
 Atomistische Schule 55.
 Attalus von Pergamum, Martyrer 153.
 Attikus, Bischof von Konstantinopel 478 543 584 609.
 Attila, König der Hunnen 607 621.
 Attis 52.
 Audianer (Häretiker in Mesopotamien) 429.
 Audius (Udo) aus Mesopotamien, Stifter der Audianer 429.
 Audomar, Missionar 728.
 Augustin, Abt, Missionar in England, Erzbischof von Canterbury 731—732 734 735.
 Augustinus, Bischof von Hippo 366 371 410 450 451 452 453 457 461 467 468 485 497 498 503 511 516 522 528 531 575 **577 bis 580** 580—592 592 bis 597 597—605 607; seine Gnadenlehre 592—597 598 601—602.

- Aurelianus, Bischof von Arles 611.
 — Bischof von Karthago 451 581.
 — Kaiser 297 339 615.
 Aurelius, Martyrer 295.
 Ausbreitung der Kirche 135 bis 141 304—307. Siehe auch Christentum.
 Autharis, Langobardenfürst 623.
 Auxanius, Bischof von Aix 611.
 — Bischof von Arles 611.
 Auxentius I., arianischer Bischof von Mailand 396 399 402 410.
 — II., arianischer Bischof von Mailand 411 441.
 Avitus, Bischof von Vienne 604 618 715.
 Axiontikus (Axionikus), Gnostiker 194.
Baal 52 260.
 Babäus, Katholikos von Seleuzia 671.
 Babgen, Katholikos von Armenien 664.
 Babuäus, Katholikos von Seleuzia 670.
 Babylas, Bischof von Antiochien 262 295 322.
 — Martyrer 361.
 Babylon: Heidentum 51.
 Bacharius, Mönch 457.
 Bahram I. (Vararanes), Perserkönig 327.
 — V., Perserkönig 430.
 Bajuvans: Missionen 715 726—727.
 Bangor, Klöster in Irland und in Wales 735.
 Bann 252 488 521.
 Baptisterien s. Taufkirchen.
 Barbarazini 614.
 Barbas (Bardas), arianischer Bischof von Konstantinopel 411.
 Barbascemin, Katholikos von Seleuzia 430.
 Barbatianus, Mönch 498.
 Barbelioten (Gnostiker) 182.
 Bar-Cochba 164.
 Bardesanes, Gnostiker 199 277.
 Barnabas, Apostel 91 94 95 96 97 113 125.
 Barnabasbrief 220 234.
 Barsanianer oder Barsanuphiten (Monophysiten) 667.
 Bar Sudaili, Abt zu Edessa, Monophysit 609 769.
 Barsumas, Bischof von Nisibis 559 670 671.
 — syrischer Abt 562 571.
 Bartholomäus, Apostel 112.
 Basilianermönche 493.
 Basilides, Gnostiker 185 bis 188.
 — spanischer Bischof 312.
 Basiliken 522.
 Basilikus, Marcionit 197.
 Basilina, Mutter Julians 358.
 Basiliskus, Usurpator 631 bis 632.
 Basilus, Bischof von Ankyra 385 394 399 400 402 404.
 — Bischof von Cäsarea in Kappadozien 315 345 358 409 413 424 **425** 432 467 478 492 493 496 503 510 520 528 531 737 758.
 — Bischof von Gortyna 690 707.
 — Priester, päpstl. Legat in Chalzedon 567.
 — röm. Stadtprefekt 698.
 Basiliusliturgie 750.
 Bathildis, hl. 625.
 Begräbnisplätze s. Zömeterien.
 Beicht, geheime 793; s. auch Bußdisziplin.
 Beichtsigel 763.
 Bekenner 259; B.feste 758.
 Bekenntnis der Sünden 345; s. auch Beicht und Buße.
 Bel und Mylitta 51.
 Belisar, oströmischer Feldherr 620 648.
 Benedikt Biscop 734.
 — von Nursia 614 623 **710 bis 712**.
 — I., Papst 702.
 — II., Papst 705.
 Benediktinerregel 710 bis 711.
 Benen (Benignus), Erzbischof von Armagh 730.
 Bertannes (Vartanes), Metropolit von Armenien 431.
 Bertha, Königin von Kent 731.
 Bertranion, Usurpator 357.
 Berufung der Heiden 91.
 Beryllus, Bischof von Bostra 276.
 Besas, Martyrer 295.
 Bibel: Erklärung 530.
 Bibliographie der Kirchengeschichte 21.
 Bilder Christi und der Heiligen 524—525.
 Bildhauerkunst 525.
 Bildliche Darstellungen in den Katakomben 341 bis 342.
 Bileamiten oder Balaamiten 130.
 Birinus, Missionsbischof 733.
 «Bischof des Äußern» 466.
 Bischöfe 125—126 236—238 469—472; s. auch Episkopat; Stellung der B. 236—237 627 716; Ansehen 464 627; Vorrechte 464 716; Funktionen 471 bis 472; Wahl 238 469 bis 470 721 745—746; Weihe 484.
 Bischofskataloge 127.
 Bithynien 305.
 Biton, röm. Priester 377.
 Blandina, Martyrin 153.
 Bläsilla 497.
 Blastus, Priester 250.
 Blennymer: Christentum 631.
 Bobbio, Kloster 725.
 Boethius 623 702.
 Bonifatius I., Papst 470 479 **606** 609 698.
 — II., Papst 605 **701** 707.
 — III., Papst 704.
 — IV., Papst 704.
 — V., Papst 704 733.
 — Bischof von Karthago 620 744.
 — röm. Priester 567.
 — Statthalter 619.
 Bonosus, Bischof von Sardika 498.
 Botrus, Priester 444.
 Brahmanismus 50.
 Brevier s. Stundengebet.
 Brid (Brud), König der Schotten 730.
 Briefe «ad virgines» 349.
 Briefwechsel, apokrypher, zwischen Christus und König Abgar 277.
 Brigida, Äbtissin in Irland 730.
 Briten: Christentum 730 bis 731.
 Britische Inseln: Christentum 137 307 729—736.
 Brobrechen 89 118.
 Bruderkuß 120.
 Brunhilde, Königin der Franken 717 725.
 Bubulkus, Bischof von Vinodionissa 724.

- Buch des Heraklides 548.
 Buddhismus 50.
 Burgunder 618.
 Bußbücher 762.
 Bußdisziplin, kirchliche (Bußwesen) 251—253 286 311 316 342—346 519 bis 522 761—763; der Kleriker 521 762; öffentliche Buße 344 519 761 bis 762; Bußstationen 344 bis 345 512.
 Büsser 343—344 504.
 Bußpriester 345 519.
 Cäcilia, Martyrin 300.
 Cäcilian, Bischof von Karthago 377 444 445 446.
 Cäcilus, Priester 308.
 Cadoc, Mönch 731.
 Caelestius, Pelagianer 580 581 584 586.
 Cajus, Papst 315.
 — röm. Presbyter 105 281.
 Caligula, Kaiser 109.
 Candidian, Comes 552.
 — Erzbischof von Grado 743.
 Canterbury, Erzbistum 732.
 Caracalla, Kaiser 260 261 272.
 Carterius 539.
 Cäsaria, Äbtissin 709.
 Cäsarius, Bischof von Arles 503 528 575 604 605 611 709 715 716.
 — Bruder des Gregor von Nazianz 528.
 Cäsaropapismus im christlichen Römerreich 465 bis 466 626 628.
 Cassian, Gnostiker 195 201.
 — Johannes, Abt von St. Viktor in Marseille 497 549 574 598 f. 602 605.
 — dessen Gnadenlehre 599—601.
 Cassiodorus 706 712.
 Causae maiores 737.
 Celsus, Philosoph 151 154.
 Cerdon, Gnostiker 196 219.
 Cerinthus, Irrlehrer 116 130 132 175.
 Cestius Gallus 110.
 Chalcidius, Philosoph 368.
 Chaldäische Christen 670.
 Charibert, König der Franken 746.
 Charisius, Ökonom von Philadelphia 554.
 Charismen 118 245.
 Charrarich, König der Sueden 618.
 Chasidim 70.
 Childebert II., Frankenkönig 716.
 Chiliasmus (tausendjähriges Reich) 206 208 234 319.
 Chilperich, Frankenkönig 717.
 China: Christentum 630.
 Chindasuinth, König der Westgoten 721.
 Chintila, König der Westgoten 720 723.
 Chlodwig, König der Franken 624.
 Chlotar I., König der Franken 625 719.
 — II., König der Franken 625 716 717 719 725.
 Chlotilde, Königin der Franken 624 625 719.
 Chorbischöfe 293 746.
 Chosroes I., König von Persien 630 670.
 — II., König v. Persien 670.
 Christen: Name 91.
 Christengemeinden der apostolischen Zeit 122—123.
 Christentum, Ausbreitung desselben 135—141 259 bis 260 629—631; s. auch die Namen der einzelnen Länder; «Hellenisierung» desselben 145 172; Staatsreligion im Römerreich 365; Stellung zum Heidentum 141—146.
 Christenverfolgungen, 107 bis 109 146—154 294 bis 304; Zahl der älteren 304; Chr.-verf. des Antoninus Pius 150; des Caracalla 261; des Commodus 153 bis 154; des Decius 273 347; des Diokletian und seiner Nachfolger 297 bis 303; des Domitian 114 bis 115 148; des Hadrian 149—150; des Julianus Apostata 357—363; des Mark Aurel 151—153; des Maximinus Thrax 262 272; des Nero 107—109; des Septimius Severus 260—261; des Trajan 148; des Valerian 296—297 318; in Arabien 433; in Persien 429—430.
 Christi apokrypher Briefwechsel mit dem König Abgar 277.
 Christliches Leben 120—122 253—259 347—350 526 bis 529 764; Verfall 526.
 Christologie 230 529—535 545—559 559—571 631 bis 645 671—691; der antiochenischen Schule 529—534 545.
 Christus: Vorbereitung der Menschheit auf seine Ankunft 79—81; Lehre von dessen Person 75 531 bis 534; Christi Wirkungsweise 671—674; zwei Naturen 568—569; Verbindung der zwei Naturen bei den Antiochenern 531 bis 534.
 Chrodieldis, Nonne 720.
 Chronologie 15—18; des Lebens Jesu 86.
 Chrysaphius, Eunuch 561 565.
 Chrysippus aus Soli 59.
 Chrysophora 224.
 Chrysostomus s. Johannes Chrysostomus.
 Chrysostomusliturgie 750.
 Cicero, M. Tullius 64.
 Circumcellionen 447 448 451 461.
 Claudianisten 449.
 Claudianus, Priester von Rom 446.
 — Mamertus, Priester von Vienne 511.
 Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis s. Apollinaris.
 Cölestius, Priester 444.
 Coelicolae 613.
 Commodus, Kaiser 153—154.
 Communicatio idiomatum 533 548.
 Conall, Schottenkönig 730.
 Concilium quinisextum 698; s. auch Trullan. Konzil.
 consubstantialis (ὁμοούσιος) 378—379.
 Corbie, Kloster 713.
 Corpwald, König der Ostangeln 733.
 Crescens, Apostelschüler 136.
 — Zyniker 151 152 155 219.
 Cresconius, afrikanischer Bischof 464.
 Crispina, Martyrin 300.
 Crispus, Sohn Konstantins 317 354 356.
 Culdeer 735.
 Cumanus, Prokurator 109.
 Cypern s. Zypern.
 Cyprian, Bischof von Karthago 257 259 288 295 296 307 308—314 316 317

- 318 323 336 346 347 348
349 443.
Cyprian, Bischof von Tou-
lon 605.
Cyriakus, Diakon 446.
— Patriarch von Konstan-
tinopel 741.
Cyrila, Arianerbischof in
Afrika 619.
Cyrillonas, syrischer Lieder-
dichter 510.
Cyrillus, Abt der Akoimeten
636.
— Bischof von Alexandrien
492 520 543 **549—559** 654
738 758.
— Bischof von Jerusalem
370 409 416 **420—421**
503.
— von Skythopolis 573.
Cyrus, Bischof von Phasis
in Lazien, dann Patriarch
von Alexandrien 672 673
676 679 685.
— der Akoimet 645.

Dacius, Bischof von Mai-
land 651 653 656 657.
Dagobert I., König der
Franken 626 717 725.
Dalmatien: Christentum 136
305.
Dalmatius, Abt 554 555.
Damasus I., Papst 283 403
409 410 413 415 417 425
438—439 456 482 510 576
699.
Damian, Patriarch von Alex-
andrien 667 668.
Dameniten, Monophysiten
669.
Dämonenlehre 232.
Daniel, Bischof von Karrä
563.
— Mönch in Edessa 492.
— Mönch in England 731.
— Stylit 632.
Darstellung Christi im Tem-
pel (Fest) 756.
David, Erzbischof von Me-
nevia 588 731.
— Philosoph 665.
Decius Trajanus, Kaiser 147.
Dekretalen, päpstl. 439 482.
Demas, Apostelschüler 101.
Demetrias 497.
Demetrius, Bischof von
Alexandrien 271 272.
Demiurg 173.
Demokritus von Abdera 55.
Demophilus von Beröa, ari-
anischer Bischof von Kon-
stantinopel 393 408 410.
Depositum des Glaubens
211.
Derketo (Atergatis) 51.
Desiderius, Bischof von Ca-
hors 717.
— Erzbischof von Vienne
717.
— aus Gallien 498.
Deusdedit (Adeodat), Papst
s. Adeodat.
Deuterius, arianischer Bi-
schof 411.
Deuterokanonische Bücher
212.
Devotionsmedaillen 527.
Dhu Nuwas, König 433 630.
Diadochus, Bischof von
Phocice 573.
Diakonen 88 118 124 125
126—127 240 257 284 288
484; Diakonatsweihe 484.
Diakonissen 240 257 350
746.
Dianius, Bischof von Cäsa-
rea 388.
Diaspora, jüdische 73.
Dictinius, priszillianistischer
Bischof 457.
Didache 120.
Didaskalia 333.
Didymus der Blinde 409
413 420 531 535 650.
Diodor von Antiochien, Bi-
schof von Tarsus 404 409
416 424 510 531 539 558.
Diognet, Brief an 157 162.
Diokletian, Kaiser 147 297
298 330.
Dionysische Zeitrechnung
17.
Dionysius, der Areopagite
97 223 535 **574**.
— Bischof von Alexandrien
246 257 274 295 297 306
310 311 312 313 **318—320**
321 323 348.
— Bischof von Korinth 139
140 **223** 239 258.
— Bischof von Mailand 396.
— kais. Kommissar 384.
— Papst **314—315** 320.
— Exiguus, Abt 321 464
645 701 **706** 734.
Dioskorus II., monophys-
tischer Patriarch von
Alexandrien 642.
— Martyrer 295.
— Mönch 539.
— Patriarch von Alexan-
drien 559 **562—570**.
— römischer Diakon, Gegen-
papst 701.
Diotrephes, Bischof 116.
Diözesansynoden 744—745.
Diözese 238 468—475 744
bis 747.
Diplomatik 15.
Diptychen 334.
Disibod, Missionar 728.
Disibodenberg, Kloster 728.
Disziplin, kirchliche 346 bis
347 518—522 744—747;
Bußdisziplin s. dies.
— des Klerus 240—241 346
bis 347 484—488 736 bis
749.
Diuma, Bischof der Mercier
und Mittelangeln 733.
Doctor audientium 331.
Dogmengeschichte, Litera-
tur 42—43.
Doketen, Docketismus 130
195.
Dominikus, Bischof von
Karthago 452.
Domitian, Bischof von An-
kyra 649.
— Kaiser 114—115 147
148.
Domitius, Bischof von Pru-
sias 684 685.
— Ulpianus 261.
Domnus, Bischof von An-
tiochien 315 325 559 562
563 657.
Donatisten 449; Grund-
lehren 390 439 440 578;
in Afrika 317 356 **443 bis**
453 578.
Donatus, donatistischer Bi-
schof von Bagai 448.
— Bischof von Casae Nigrae
443—445.
— d. Gr., donatistischer Bi-
schof von Karthago 390
445—448.
Donauländer 307.
Donus (Domnus), Papst 682
705.
Dorothea, Martyrin 300.
Dorotheaner (Arianer) 411.
Dorotheus von Antiochien,
Priester 326 411.
— Diakon 409.
— von Heraklea 408.
— Bischof von Marciano-
polis 546.
— Martyrer 299.
— Erzbischof von Thessa-
lonich 642 643 706.
Dositheaner, Gnostiker 176.
Dositheus, Gnostiker 176.
Doxologie 752.
Dragobodo, Bischof von
Speier 728.
Dreifaltigkeit s. Trinität.

- Drei Kapitel oder Artikel 650; Dreikapitelstreit 650 bis 657 657—662 702.
 Dubricius, Bischof der Briten 731.
 Dulcitus, römischer Notar 562.
 — Tribun 450.
 Dyoophysitismus 569.
- Eadbald, König von Kent 733.
 Eadwin (Edwin), König von Northumberland 733.
 Ebioniten 132—133 166.
 Ebrulf, hl. 719.
 Edelfried, König von Northumbrien 735.
 Edessa: Christentum 277 306; Schule von E. 428 431 558 559 670.
 Edikt von Mailand 303.
 Edilberge (Äthelberga), Königin von Northumberland 733.
 Egbert, Priester in England 736.
 Egerik, König der Ostangeln 733.
 Egiza, König der Westgoten 722 723.
 Ehe 254 335 518—519; zweite 255 518; E.hindernisse 519; Unauflöslichkeit 518.
 Ehrentrudis, Äbtissin 727.
 Eigenkirchen 718.
 Einweihung der Kirchen 759—760.
 Ekdikoi (Defensores) 474.
 Ekebolius, Sophist 358.
 Ekthesis des Kaisers Heraklius über die Wirkungsweise in Christus 676.
 Eleatische Schule 54.
 Elesban, König der Abessinier 630.
 Eleusinische Mysterien 54.
 Eleusius, Bischof von Cyzikus 400 403 404 407 417.
 Eleutherus, Papst 206 **217** 224.
 Elias, Erzbischof von Aquileja 743.
 — Patriarch von Jerusalem 641.
 — Erzbischof von Thessalonich 657.
 Eligius, Bischof von Noyon 728.
 Elkesaitismus 166—170.
 Elpidius, kaiserl. Beamter 562.
- Elpidius, Rhetor 455.
 — röm. Priester 387.
 Elxai 167.
 Emeritus, Donatist 451.
 Emerius, Bischof von Saintes 746.
 Emmeram, aquitanischer Bischof, Missionar 727.
 Empedokles 55.
 Endemusa (Synode) 477 749.
 Energumenen 504.
 Engel, Feste ders. 515.
 England: Christentum 730 bis 736; s. auch Britische Inseln.
 Enkratiten 200—201.
 Enkyklion des Basiliskus 632.
 Ennodius, Bischof von Pavia 705.
 Enzyklopädien, theolog. 22.
 Epaphras 101.
 Epaphroditus 101.
 Ephräm der Syrer 409 **428** 503 510.
 — Patriarch von Antiochien 649 651.
 Epigonus, Monarchianer 280.
 Epigraphik 18—19.
 Epiklese 505.
 Epiktet 64 155.
 Epikur, Epikureer 60.
 Epimachus, Martyrer 295.
 Epiphanes, Gnostiker 194.
 Epiphanie 334 335 512.
 Epiphanius, Bischof von Konstantia (Salamis) 410 **422—423** 530 536 **540** bis 541.
 — Patriarch von Konstantinopel 643 706.
 — Bischof von Pavia 622.
 — Sophist 413.
 Episkopat 126 236; s. auch Bischöfe; Ursprung 124 bis 127.
 Episkopen 124 125.
 Erbsünde 231 588—590.
 Eremiten 493.
 Erlösung 231—232.
 Ervig, König der Westgoten 721 723.
 Esaianisten (Monophysiten) 667.
 Esaias, monophys. Bischof 667.
 Eschatologie 234—235.
 Esra, Katholikos von Armenien 665.
 Essäer oder Essener 72.
 Ethelbert, König von Kent 731.
- Ethische Philosophie 55.
 Eucharistie 119—120 244 bis 247 333; als Opfer 246 508; Empfang 508 bis 509; euchar. Feier 119—120 244—247 501 bis 509 750—755.
 Eucherius von Lyon 528.
 Eucheten s. Messalianer.
 Euchrotia, Aquitanierin, Priszillianistin 457.
 Eudokia, Kaiserin 570.
 Eudoxia, Kaiserin 541 542.
 Eudoxianer, eigentliche Arianer 411 416.
 Eudoxius, Bischof von Germanicia, dann von Antiochien, dann von Konstantinopel 393 394 400 403 404 406 407 408 423.
 Eugen I., Papst 681 705.
 — Bischof von Seleuzien in Zilizien 668.
 — I., Bischof von Toledo 722.
 — II., Bischof von Toledo 722.
 Eugenius, Bischof von Karthago 619.
 — Diakon 446.
 — Usurpator 365.
 Eulalios, Bischof 664.
 — Gegenpapst 470 606.
 Eulogius von Alexandrien 176 669.
 — Bischof von Cäsarea (Palästina) 582.
 — Bischof von Edessa 416.
 — Priester von Edessa 467.
 — kaiserl. Beamter 562.
 Eumenius, arianischer Bischof von Samosata 408.
 Eunapius, Historiker 368.
 Eunomianer 399 411.
 Eunomius, arianischer Bischof von Cyzikus 399 404 407.
 — Bischof, römischer Legat 480.
 Eunomo-Eutychianer (Arianer) 411.
 Eunomo - Theophronianer (Arianer) 411.
 Euphemius, Patriarch von Konstantinopel 636 639 643.
 Euphranor 319.
 Euphrasius, Patriarch von Antiochien 643.
 Euphratas, Missionar bei den Abasgern 629.
 Euphrates, Bischof von Köln 392.

- Euphronius, Bischof von Tours 611.
 Eurich, König der Westgoten 618.
 Eusebia, Kaiserin 358.
 Eusebianer (Arianer) 378 381 383 386 387 390.
 Eusebius, Papst 302 316.
 — Bischof von Cäsarea in Palästina 274 275 276 370 376 377 378 379 381 383 384 385 421.
 — Bischof von Doryläum 559 560 566.
 — Bischof von Emesa 534.
 — Bischof von Nikomedien (dann von Konstantinopel) 356 373 **375—389** 424 433.
 — Bischof in Persisch-Armenien 664.
 — Bischof von Samosata 408.
 — Bischof von Vercelli 396 406 **440** 528.
 — aus Konstantinopel 546.
 — kaiserl. Eunuch 397.
 — Mönch 539.
 Eustasius, Abt von Luxeuil 709 727.
 Eustathianer in Antiochien 393 423; in Sebaste 426.
 Eustathius, Bischof von Antiochien 381 423 424 531.
 — Bischof von Sebaste 400 404 407 426 492.
 Eustochium 497.
 Eustochius, Patriarch von Jerusalem 649.
 Euthalius, Archidiakon des Dioskorus von Alexandrien 472.
 Eutharius, Bischof von Tyana 557 607.
 Euthymius, ägypt. Mönch 539.
 — Mönch in Palästina 433 492.
 Eutropius, Bischof von Adrianopel 381.
 — Eunuch 462.
 Eutyches, Irrlehrer **559 bis 564** 570 607; seine Lehre 560.
 Eutychianisten 665.
 Eutychianus, Papst 315.
 Eutychius, Arianer 411.
 — Patriarch von Konstantinopel 657 658 660 666 668.
 Euzoius, Diakon, arianischer Bischof von Antiochien 382 423.
 Evagrius, kathol. Bischof von Konstantinopel 408.
 — Pontikus 539 573 650.
 — Priester, dann Bischof von Antiochien 409 424.
 Evangelien 106 112 113 116.
 Evangelium nach Matthäus, syrochaldäisches 133 bis 134.
 Evaristus, Papst 217.
 Evodius, Bischof von Antiochien 220.
 — Präfekt 456.
 Evoptius, Bischof von Ptolemais 551.
 Exkommunikation s. Bann.
 Exomologesis 252 344 521.
 Exorzisten 288.
 Exukontianer, strenge Arianer 398 399.
 Fabianus, Papst **284** 295 307 308
 Fabiola 497.
 Fabius, Bischof von Antiochien 322 323 324.
 Fakundus, Bischof von Hermiane 651 653.
 Fasttage 247—249 511 512 bis 513.
 Fausta, Gemahlin Konstantins d. Gr. 356.
 Faustinus, Bischof von Braga, dann von Sevilla 607 722.
 — und Marcellinus, Priester 441.
 Faustus, Abt von Lerin, dann Bischof von Riez 603 604 605 713.
 — von Mileve, Manichäer 608.
 Felicissimus, Diakon und Martyrer 296.
 — von Karthago 309.
 Felix, I., Papst 315.
 — (II.), Gegenpapst 401 436 bis 437.
 — III. (richtiger II.), Papst 470 620 628 636 637 **699**.
 — IV. (richtiger III.), Papst 604 605 **701**.
 — Bischof von Aptunga 444 445.
 — Bischof aus Burgund 733.
 — Bischof von Sevilla, dann von Toledo 722.
 — Bischof von Trier 457.
 — Bischof von Venusia 299.
 — Martyrer zu Nola 295 529.
 — Prokurator 100.
 Felizitas, Martyrin 261.
 Fermentum 509.
 Ferrandus, Diakon von Karthago 652.
 Feste des Herrn 512—514 756—757; der Engel 515 bis 516; der Gottesmutter 516—517 756; der Heiligen 514—516 758.
 Festkreis, kirchlicher 247 bis 251 334 755—759.
 Festus, Prokurator 100.
 — Senator 699.
 Finian, Bischof von Clonard 730.
 Firmicus Maternus 357 371.
 Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadozien 272 277—278 312 313 **323** 325.
 Firmung 243 332 500—501.
 Firmus, Erzbischof von Cäsarea in Kappadozien 554.
 — Primas von Numidien 654.
 Fischbild 341.
 Flabellen 525.
 Flacillus, Bischof von Antiochien 388.
 Flavia Domitilla 115.
 Flavian, Bischof von Antiochien 404 409 424 428 464 510.
 — Bischof von Konstantinopel 474 560 562—563.
 — Bischof von Thessalonich 552.
 — II., Bischof von Antiochien 640 641.
 Flavita (Fravitas), Patriarch von Konstantinopel 636.
 Flavius Josephus 71 76 110.
 — Klemens, Konsul 115.
 Flora, Brief an sie 193.
 Florian, Martyrer 307.
 Florentius, Priester 710.
 Florinus, Gnostiker 219.
 Förderung und Hindernisse in der Ausbreitung des Christentums 141—146.
 Fortunatian, Bischof von Aquileja 396.
 Fortunatus, Gegenbischof in Karthago 309.
 Fortunius, Donatistenbischof 450.
 Fossarier 475 525.
 Franken 624—626.
 Frankenreich: kirchliche Zustände 715—720.
 Frau im Christentum 142 254—255.
 Frauenklöster, Disziplin 708 bis 709 713.

- Fridolin, hl., Missionar 724.
 Friedenskuß 120 121 506.
 Friedrich, Rugierfürst 622.
 Frontinus, Bischof von Salona 661.
 Fronto Cornelius, Redner 151 155.
 Fruktuosus, Bischof von Tarracona 297.
 Frumentius, Bischof in Abessinien 434.
 Fulgentius Ferrandus 645 652.
 — von Ruspe 503 604 620 645.
 «Fülle der Zeit» 79—81.
 Fundanus, Prokonsul Asiens s. Minucius Fundanus.
 Furius Dionysius Philocalus 438.
 Füssen, Kloster 726.
 Fußwaschung 759.
- Gaben des Heiligen Geistes** 118—119.
 Gajaniten (Monophysiten) 666.
 Gajanus, Monophysit 666.
 Galaterbrief 98—99.
 Galatien: Christentum 98 bis 99 305.
 Galerius Maximianus, Kaiser 296 298 300 301.
 Galla Placidia, Kaiserin 565.
 Gallien: Christentum und Kirche 136—141 307 454 bis 459; Heidentum 67; Metropolitanverfassung 743.
 Gallienus, Kaiser 297 339.
 Gallikanische Liturgie 751.
 Gallio, Prokonsul 97.
 Gallus, Abt 725.
 — Cäsar 296 311 357—358.
 Gamaliel, Pharisäer 90 93.
 Gaudentius, Bischof von Brescia 516.
 Gebadius, arabischer Bischof 477.
 Gebetsleben der Christen 253—254; Gebetsformeln 254; Gebetszeiten 254.
 Gebräuche, kirchliche 759 bis 760.
 Geburtsfest des Herrn 312.
 Gefallene s. Lapsi.
 Gegenwart, substantielle, in der Eucharistie 508.
 Geheimdisziplin s. Arkan-disziplin.
 Geheime Offenbarung 115 bis 116.
 Gelasius, Abt 649.
- Gelasius, Bischof von Cäsarea in Palästina 416.
 — Papst 464 469 587 604 608 614 637 639 **699** 737 738 739 741; Dekretale „De libris recipiendis et non recipiendis“ 699.
 Gemeinschaft der Gläubigen 120—121; der Heiligen 257.
 Generalsynoden des Orients 748.
 Gennadius, Bischof von Konstantinopel 571.
 — Priester von Marseille 603.
 Genovefa, hl. 625.
 Genserich, Vandalenkönig 619 622.
 Geographie und Statistik, kirchliche 20—21.
 Georg, arianischer Bischof von Alexandrien 403 434.
 — Bischof von Laodicea 399 403 415.
 — Martyrer 300.
 — Ordenspriester von Jerusalem 683.
 — Patriarch von Alexandrien 673.
 — Patriarch von Konstantinopel 683 684.
 — Pisides 669.
 — römischer Priester, päpstlicher Legat 683.
 Gepiden 617.
 Gerichtsbarkeit, kirchliche 426—427 626—627 719; bischöfliche 460; der Geistlichen 488 626.
 Germanen 67.
 Germanen, Christentum 307 723—729.
 Germanische Völker und die Kirche 714—715 723 bis 729.
 Germanus, Bischof von Auxerre 588 729.
 — Bischof von Paris 717.
 — Mönch 598.
 Germinius, Bischof von Sir-mium 400 402.
 Gesetze, kaiserliche, in Kirchensachen 464.
 Gessius Florus 110.
 Gildas, Missionar 730.
 Gisalrich, Missionar 727.
 Gladiatorenspiele verboten 614.
 Glanfeuil, Kloster 712.
 Glaubensbekenntnis 214.
 Glaubensformeln von Antiochien 388—389.
- Glaubensregel 210 214.
 Glaukias, angeblicher Dol-metscher des Apostels Petrus 185.
 Gleichwesentlich s. Con-substantialis.
 Glossalie 119.
 Gnadenlehre 590—591; des hl. Augustinus 592—597 601—602; der Pelagianer 590—592; der Semipelagianer 599—601.
 Gnostiker, alexandrinische 185—195; syrische 175 bis 177.
 Gnostische Systeme 174 bis 201.
 Gnostizismus 170—204 269; Grundzüge 173—174; Bedeutung 202—204 209.
 Goar, Einsiedler 728.
 Gondelus, Mönch 731.
 Gordas, König der Hunnen 629.
 Gorgonia 528.
 Gorgonius, Martyrer 299.
 Gorthener (samaritanische Sekte) 177.
 Goten 615.
 Gott: Existenz 226; Einheit 226—227.
 Gottesdienst, kirchlicher 117 bis 122 331—337 499 bis 511 749—759; s. auch Versammlungen.
 Göttliche Stiftung der Kirche 83—85 145—146.
 Gozbert, Herzog der Ost-franken 727.
 Grado, Metropole 743.
 Grammatikus, Bischof von Vindonissa 724.
 Grammatisch-logische und historische Erklärung der Heiligen Schrift 530.
 Gratian, Kaiser 364 410 441 450 456 479.
 Gratus, Bischof von Karthago 448.
 Gregentius, Bischof von Tapharan 630.
 Gregor I., d. Gr., Papst 452 467 488 500 503 510 528 611 614 624 627 628 668 **703—704** 707 712 713 723 731 732 734 740 743 744 749 755.
 — II., Papst 711.
 — II., Metropolit von Armenien 432.
 — arianischer Bischof von Alexandrien 386—387 392.

- Gregor, Bischof von Eliberis 453.
 — Bischof von Girgenti 743.
 — Bischof von Nyssa 409 416 424 **425** 503 520 528 531.
 — Bischof von Tours 625 715 716.
 — der Erleuchter (Illuminator) 431.
 — der Wundertäter, Bischof von Neocäsarea 272 274 295 305 323 325 344 425.
 — Patriarch von Antiochien 606.
 — von Nazianz 358 362 366 370 409 410 413 415 424 **425—426** 496 503 510 528 576 748 758.
 Griechen: Heidentum ders. 53.
 Griechenland: Christentum 140 305.
 Grimoald, König der Langobarden 624.
 Gründonnerstag 513.
 Guhsciatzades (griechisch Usthazades), pers. Hofbeamter, Märtyrer 430.
 Gundobald, König der Burgunder 618.
 Guntamund, König der Vandalen 620.
 Gyrovagi (Mönche) 708.
 Hadidscha, Gattin Mohammeds 692.
 Hadrian, Abt in England 734.
 — Kaiser 138 149—150.
 Halbarianer 398 399—400 403 404 405 407.
 Hanan von Nisibis 671.
 Handauflegung 125 484.
 Hanyfen (arabische Sekte) 692 695.
 Hanyfiten, mohammedan. Sekte 695.
 Häresie: Bekämpfung 209 bis 215 461; Bestrafung 461.
 Harmonius, Gnostiker 200.
 Harranier 613.
 Hebräerbrief 102—103.
 Hebräerevangelium 133.
 Hegesippus, Judenchrist 217 220 236.
 Heidenchristen 91 94—101 118.
 Heidentum: im christlichen Römerreiche 612—614; Gesetze gegen das H. 355—356.
 Heidenwelt, griechisch-römische 49—68.
 Heilige Schrift 212—214.
 Heilige Zeiten und Tage 247—249; s. auch Kirchenjahr.
 Heiligenverehrung 249 336 bis 337 514—517.
 Heiliger Geist 227—228 412.
 Heiliggrabkirche in Jerusalem 354.
 Hektor, Erzbischof von Cartagena 743.
 Helena, Gefährtin des Simon Magus 175.
 — Mutter Konstantins d. Gr. 354.
 Helenus, Bischof von Tarsus 312 323 325.
 Heliogabalus, Kaiser 260 261.
 Helladius, Bischof von Cäsarea in Kappadozien 416.
 — Bischof von Tarsus 557 607.
 Helvetier: Christentum 724 bis 725.
 Helvidius 498.
 Henochbuch 77.
 Henotiker 665.
 Henotikon (Unionsformel) des Kaisers Zeno 634.
 Heraklas, Bischof von Alexandrien 272 274 276 292 318.
 Herakleon, Gnostiker 193.
 Herakleonas I., Kaiser 676.
 Heraklius, Bischof von Xaintes 719.
 — Kaiser 466 628 665 670 672 697 757.
 — römischer Schismatiker 316.
 Herkulentius, Bischof von Potenza 758.
 Hermas von Rom 202 **218** 226 228 235 252.
 Hermenegild, westgotischer Prinz, Märtyrer 619.
 Hermeneuten 475.
 Hermes Trismegistos 266.
 Hermias, «der Philosoph» 162.
 Hermogenes, Gnostiker **199** 286.
 Herodes Agrippa I. 92.
 — II. 70 93 166.
 — der Große 70.
 Heron, Märtyrer 295.
 Heros, Bischof von Arles 582 583 584 610.
 Hesychius, Bischof, Märtyrer 301.
 Hesychius, Diakon 387.
 — kaiserlicher Beamter 390.
 Hexapla 272 273.
 Hierakas, alexandrinischer Lehrer 321 349.
 Hierarchie, kirchliche 122 bis 128 235—241 474 484; s. auch Verfassung und Vorsteheramt.
 Hierokles, Statthalter von Bithynien, dann von Ägypten 265 298.
 Hieronymus 273 410 413 415 420 438 439 440 496 497 535 **536—538** 539 574 **575—577** 582 583; Schriften 439 576—577; Streit mit Rufinus 536—538.
 Hilarion, Bischof von Jerusalem 421.
 — Mönch 433 490.
 Hilarius, Bischof von Arles 610 611.
 — Bischof von Poitiers 398 403 405 410 454 467 510.
 — römischer Diakon 396 440.
 — aus Gallien, Freund des hl. Augustin 601 602.
 Hilarus, röm. Diakon, Papst 562 563 608 611 628.
 Hilda, Abtissin 736.
 Hilderich, König der Vandalen 620.
 Himerius, Bischof von Tarracona 439.
 — Sophist 266 368.
 Himmelfahrt Christi 339; Mariä (Fest) 756.
 Hindernisse in der Ausbreitung des Christentums 142—146.
 Hippolyt von Rom 203 206 262 268 **281—284** 286 321 333.
 Homeriten 433 434 630.
 Homöer (Arianer) 404.
 Homoianer 398 399—400 402 404 405—406 535.
 Homousios s. Consubstantialis.
 Honoratus, Bischof von Arles 497 572.
 Honorius I., Papst 439 662 **704—705** 733; Stellung zum Monotheletismus 674 bis 676 685—688; Verurteilung des H. 686—688.
 — dalmatinischer Bischof 587.
 — Kaiser 451 461 462 467 470 586 606.

- Hormisdas, Papst 604 641
642 645 **700** 705 740 746;
Formel des H. 643.
- Hormuz (Hormisdas) Kö-
nig 327.
- Horosius, Abt 713.
- Hosius, Bischof von Cor-
duba 376 377 378 389
390 398 401 453 466
483.
- Hubertus, Bischof v. Maas-
tricht 728.
- Hunnen 615 621.
- Hunnerich, König der Van-
dalen 619.
- Husig (Jusek), Metropolit
von Armenien 431.
- Hy (Insel) Kloster 730.
- Hyazinthus, römischer Prie-
ster 153.
- Hyginus, Papst 196 217.
— Bischof von Corduba 455
456.
- Hymenäus, Bischof 325.
— Irlehrer 129 210.
- Hymnen 510.
- Hypatia, alexandrinische
Philosophin 366.
- Hypatius, Erzbischof von
Ephesus 646.
- Hypsistariar 613.
- Hyrkanus II 69.
- Ibas, Priester, dann Bischof
von Edessa 558 559 563
569 650; Brief an den
Perser Maris 559.
- Iberien (Georgien und Gru-
sien): Christentum 432.
- Idatius (Hydatius) 455.
- Ignatius, Bischof von An-
tiochien 104 105 134 139
148 **149** 175 202 213 220
235 239 245.
- Ildefons, Erzbischof von To-
ledo 722.
- Illyrische Provinzen, päpst-
liches Vikariat derselben
479; s. auch Thessalonich.
- Ilutius, Mönch 731.
- Immersion, dreimalige 242.
- Indien: Heidentum 50.
- Indiktionen 17.
- Ingenius, Bischof vom Em-
brun 611.
- Injurius, Bischof von
Tours 757.
- Innozenz I., Papst 478 479
487 498 528 542 543 583
584 **607** 737 738 741.
- Inschriften, christliche 7.
- Inspiration der Heiligen
Schrift 530.
- Instantius, spanischer Bi-
schof 455 456.
- Ionische Schule 54.
- Irenäus, Bischof von Lyon
137 202 206 208 215 **224**
234 239 248 250 286.
— Comes 554.
- Irland: Christentum 709
729—730.
- Irrelehren im apostolischen
Zeitalter 128—135.
- Isaak d. Gr., Metropolit von
Armenien 432 510.
— Katholikos von Seleuzia
431 664.
- Isaurien 305.
- Ischyas, der Ägypter, me-
letianischer Bischof 383
384 386.
- Isidor, Bischof von Sevilla
528 709 720 722.
— Gnostiker 185.
— Martyrer 295.
— Priester von Alexandrien,
Origenist 537 538 650.
— von Pelusium 516 535 544.
- Islam 691—698; Ausbrei-
tung 696—698; Bedeu-
tung 696—697; Lehre
693—694; Sekten 695 bis
696; Sittenlehre 693—694.
- Isochristoi, Origenisten 544.
- Itacius, spanischer Bischof
456 457.
- Italien: Kirchen 136 304;
Metropolitanverfassung
742.
- Jaballah (Olopuen), Mono-
physit, Missionär in Chi-
na 630.
- Jahrestage der Verstorbenen
248—249.
- Jakob, Bischof von Nisibis
377.
— von Nisibis, Mönch 492.
— (Sarug), Martyrer 430 510.
— Zanzalus (el Baradai),
monophysitischer Bischof
von Edessa 663.
- Jakobiten 663; ihre Liturgie
750—751.
- Jakobus der Ältere, Apostel
92 307.
— der Alphäide (der Jün-
gere), Apostel und Bischof
von Jerusalem 92 100 109
112 123 125 131.
- Jakobusliturgie 750.
- Jamblichus aus Chalkis, neu-
platonischer Philosoph
266 358 367.
- Januarius, Bischof von Ma-
laga 722.
- Jarrow, Kloster 734.
- Jerusalem: Urgemeinde in
87—93 121 123; Lage der
Kirche 87—93 220. 275
420; Zerstörung 110—111;
= Aelia Capitolina 164;
Eroberung durch die Per-
ser 670; Patriarchat 477.
- Jesus Christus 83—86.
- Jeü: Bücher 185.
- Jezdegerd I. (Isdegerdes),
König von Persien 430.
— II., König von Persien
664.
- Johannes, Apostel 114 117
128 130 268; Evangelium
114—117 213 222; Briefe
90 116.
— I., Papst 623 **700—701**.
— II., Papst 645 **701—702**
— III., Papst 702.
— IV., Papst 640 675 686
705.
— V., Papst 689 705.
— I., monophysit. Patriarch
von Alexandrien 642.
— II., monophysitischer Pa-
triarch von Alexandrien
642.
— Bischof von Antiochien
476 550 551 552 553 556
557 558 738.
— Bischof von Ephesus
662.
— Bischof von Germanicia
557.
— Bischof von Illice 744.
— Bischof von Jerusalem
421 536 537 582 583.
— I., Patriarch von Kon-
stantinopel 642.
— II., Patriarch von Kon-
stantinopel 642 643 644
740.
— III., Scholastikus, Pa-
triarch von Konstantino-
pel 662 666 668.
— IV., Patriarch von Kon-
stantinopel 740.
— V., Patriarch von Kon-
stantinopel 681.
— VI., Patriarch von Kon-
stantinopel 690.
— Bischof von Konstanz
726.
— Bischof von Lampa 705.
— Bischof von Philadelphia
679.
— Bischof von Porto 683
685.
— Erzbischof von Ravenna
742.
— Bischof von Reggio 683.

- Johannes, Bischof von Sebaste, dann Patriarch von Jerusalem 641.
 — Bischof von Tarracona 743.
 — Abt 675 743.
 — Archidiakon von Konstantinopel 472.
 — Defensor 722.
 — Exarch 705.
 — römischer Diakon 683.
 — Staatsschatzmeister 555.
 — Askosnaghes, Lehrer der Philosophie in Konstantinopel 667.
 — Cassianus s. Cassian.
 — Chrysostomus, Bischof von Konstantinopel 366 410 420 424 461 462 467 477 503 508 510 513 528 530 531 535 **539—543** 616 738.
 — Hyrkanus I., Fürst der Juden 69.
 — Klimakus, Abt 573.
 — Kodonatus, Bischof von Apamea, dann Patriarch von Antiochien 633.
 — Maxentius 644.
 — Moschus 573.
 — Philoponus, Aristoteliker in Alexandrien 667 668 669.
 — Talaja, Patriarch von Konstantinopel 628 634 635 638.
 — von Chalzedon 488.
 — von Damaskus 669.
 — von Ephesus, Monophysit 613.
 — Scholastikus 464.
 — Tyrann 461.
 — und Paulus, Martyrer 359.
 Johanneschristen (Mandäer) 170.
 Johanniten in Konstantinopel 543.
 Jonathan 69.
 Joseph, Katholikos von Armenien 664.
 — Barsabas 87.
 Jovian, Kaiser 363 406.
 Jovinian, römischer Mönch 497.
 Judaistische Irrlehren 129 166—170.
 Judas Makkabäus 69.
 — Thaddäus, Apostel 112 129.
 Juden 68—79; in Ägypten 68; in Rom 76; in Spanien 722—723; ungläubige J. 163—170.
 Judenaufstand in Ägypten 163—164; in Palästina 109—111 163—164.
 Judenchristen 89 91—93 95 117—118 121—124 166; häretische 166 209.
 Judicatum des Vigilius über die drei Kapitel 653.
 Jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie 74.
 Jüdischer Krieg, erster 109 bis 112; zweiter 163 bis 164.
 — Partikularismus 129.
 Julia Domna, Kaiserin 260.
 — Mammäa 261 272.
 Julian der Apostat 357—363 366—367 405 448; heidnische Bestrebungen 359 bis 360; Kampf gegen Christentum 366—367.
 Julian, Bischof von Antiochien 571.
 — Bischof von Apamea 205.
 — Bischof von Eclanum 586 587.
 — Bischof von Kos (Kios) 562 567 627.
 — Erzbischof von Toledo 721 722.
 — Martyrer 295.
 — monophys. Priester, Missionar in Nubien 631.
 — Mönch 492.
 — von Halikarnassus 665.
 Juliana, Christin in Kappadozien 272.
 Julianisches Jahr 16.
 Julianisten 665 666.
 Julius I., Papst 386—392 **436** 481 738.
 — Bischof von Puteoli (Pozzuoli) 562.
 — Erzbischof von Toledo 722.
 — Afrikanus 276 277.
 — Cassianus s. Cassian.
 — Konstantius 357.
 Jungfrauen, gottgeweihte 335 347 350.
 Jungfräulichkeit 257.
 Justina, Kaiserin 364 442 467.
 Justinian I., Kaiser 464 466 613 623 626 627 631 642 644 645 646—662 666 702 705 707 740 741 744 747; Edikt gegen die drei Kapitel 650—651.
 — II., Kaiser 689 757.
 Justinus I., Kaiser 629 701.
 — II., Kaiser 623 662 664 666 668.
 Justinus, Gnostiker 183.
 — von Rom, Apologet 134 150 152 157 158 161 202 **218—219** 229 234 243 245 249 268 269 278 279 281.
 Justus von Rochester, Erzbischof von Canterbury 732.
 Juvenal, Bischof von Jerusalem 553 562 567 570 738 739.
 Juvenus, spanischer Priester 454.
 Juveninus, Martyrer 359.
 Kaaba, zu Mekka 692.
 Kainiten (Gnostiker) 181.
 Kaiserkultus 65.
 Kaledonier: Christentum 730.
 Kalendion, Patriarch von Antiochien 634 638.
 Kalifen 694.
 Kallinikus, Bischof von Pelusium 383.
 Kallistus I., Papst **282—283** 286 343 346.
 Kanon der alttestamentlichen Schriften 212 439; der neutestamentlichen Schriften 213 439.
 — der heiligen Messe 505.
 Kanzler 475.
 Kapitalsünden 252 286 343 519.
 Kappadozien 305; kappadozische Kirchenlehrer 424—426 535.
 Karneades 60.
 Karpokrates, Gnostiker 188.
 Karpus, Bischof von Thyatira 152.
 Karthago: Heidentum 52; Christengemeinde 292; Metropole von Afrika 292 480.
 Karwoche 513.
 Katakomben 340—342.
 Katechetenschule von Alexandrien 268 **269—275** 320 420 485 529—535; von Antiochien 326 424 **529 bis 535** 545.
 Katechisten 475.
 Katechumenat 243 331 **499 bis 501** 504.
 Katharer 310.
 Katholikenverfolgung durch die Vandalen 619—620.
 Kelch 525.
 Kempten, Kloster 726.
 Kentigern, Bischof von Glasgow 730.

- Ketzertaufstreit 312—314 323.
 Kieran, Bischof von Clonmacnois 730.
 Kilian, Bischof von Würzburg 727.
 Kilikien s. Zilizien.
 Kirche 2—3; Gründung 83 bis 86; Ausbreitung 135 bis 141 304—307; K. und römischer Staat 353 bis 366; Lage der K. im römischen Staat 459—468 626—629.
 Kirchengeräte 525.
 Kirchengesang 510—511.
 Kirchengeschichte, Begriff und Aufgabe 1—6; Einteilung 40—48; historische Entwicklung 22 bis 40; Quellen 6—14; Hilfsmittel 14—22.
 Kirchenjahr 511—517 755 bis 759.
 Kirchenkasse 241.
 Kirchenschriftsteller 12—13.
 Kirchenvermögen 488.
 Kirchliche Verfassung s. Verfassung, kirchliche.
 Kirchweihe 759.
 Klaudius, Kaiser 104 107 297.
 Kleidung, liturgische 760 bis 761.
 Kleinasien: Heidentum 51; Christentum 139 221.
 Klemens von Alexandrien 270—271 275 277 321 348 349.
 — von Rom 104 105 126 216 231 235; Brief an die Korinther 216; „zweiter Klemensbrief“ 219.
 Kleobianer 177.
 Kleomenes, Monarchianer 280.
 Kleriker, Buße ders. 346; Strafen 762; Zahl 746.
 Klerus 123 287—294; Bildung des Kl. 485—486; Privilegien 462 484—489 745; Disziplin s. dies; s. auch die Namen der klerikalen Ämter und Hierarchie.
 Klinikertaufe 242.
 Klöster im allgemeinen 491—493 497 572 707 bis 714; im Frankenreich 719 bis 720; Disziplin der Kl. 708—709.
 Koadjutoren der Bischöfe 469.
 Koinobiten 491 493 494.
 Kollyridianerinnen 422.
 Kolman, Bischof von Lindisfarne 736.
 Kolonat, Priester 727.
 Kolorbasus, Gnostiker 194.
 Kolumba, Abt auf der Insel Hy, Missionar 730.
 Kolumban, Abt von Luxeuil und von Bobbio 709 725.
 Kolumbus, Bischof in Numidien 744.
 Kommodian 317.
 Kommunion 246 334 506 754; Austeilung 506—507.
 Kompetenten 499.
 Kondobauditen (Monophysiten) 667.
 Konferenz der Katholiken und Donatisten zu Karthago 451.
 Konfessoren, Feste der 758.
 Konkordate 10.
 Konon, Papst 689 705.
 — Abt 650.
 — Bischof von Tarsus 668.
 Kononiten (Monophysiten) 668.
 Konstans I., Kaiser 356 357 389 394 448 459.
 — II., Kaiser 677 678 679 680 681 742.
 Konstantia, Konstantins Schwester 376 381.
 Konstantin d. Gr., Kaiser 301 302 303 317 **353—356** 377 380 381 384 386 420 421 429 434 436 445 460 461 462 463 466 483 522 523 615; Kreuzerscheinung 303 353.
 — II., Kaiser 356 386.
 — III., Heraklius, Kaiser 676.
 — IV. Pogonatus, Kaiser 628 682 689 705.
 — Papst 690.
 — Patriarch von Konstantinopel 681.
 — Mönch 712.
 — Priester von Apamea, Monothelet 685.
 — römischer Subdiakon 628 683.
 Konstantinische Schenkung 436.
 Konstantinopel 354—355; Patriarchat 477.
 Konstantius, Kaiser 356 357 358 386 392 394—398 405 433 434 437 440 446 466.
 — Chlorus, Kaiser 298 300.
 — Stadtvikar, Mönch 586.
 Konstanx, Bistum 725.
 Konsulatsjahre 16.
 Konzil, allgemeines, (ökumenisches) 747—748; erstes allgemeines, zu Nicäa (325) 345 **376—380** 420 429 482 486; zweites allgemeines, in Konstantinopel (381) **415—417** 426; drittes allgemeines, in Ephesus (431) **551—555** 587 738; viertes allgemeines, in Chalcedon (451) 474 495 **567—570** 646 664 738 747; fünftes allgemeines, in Konstantinopel (II.) (553) 657—661; sechstes allgemeines, in Konstantinopel (III.) (680—681) 683—690 741 747; s. auch Trullanisches Konzil. Partikulares K. s. Synode und Provinzialsynode. Gemischtes K. in Frankreich 716.
 Konziliengeschichte 41.
 Konzilsakten und kirchenrechtliche Sammlungen 9—10.
 Kopiaten 475.
 Kopten 663.
 Koraktion, Chiliast 319.
 Koran 694—695.
 Korbinian, Bischof von Freising 727.
 Korinith: Christengemeinde 223.
 Korintherbriefe des hl. Paulus 98.
 Kornelius, Hauptmann 91.
 — Papst 260 288 296 **310** 311 318 322 323.
 Kosmas, der Indienfahrer 433 434.
 Kreatianismus 590.
 Kreta: Christentum 140 223.
 Kreuz Christi in Jerusalem 756—757; Kreuzauffindung (Fest) 756; Kreuzerhöhung (Fest) 757.
 Kreuzzeichen 254 759.
 Krispus, Synagogenvorsteher 97.
 Kronion, Martyrer 295.
 Ktistolatrai, Monophysiten 666.
 Kultur: Geschichte der christlichen K. 43—44.
 Kultus s. Gottesdienst.
 Kultusgebäude, christliche 338—339 522—526.
 Kunal, Missionar 727.

- Kunibert, Bischof von Köln 728.
 Kunst, christliche 341—342 524—525.
 Kuthäer 78.
 Kybele 52.
- Labarum 303 354.
 Laien 123.
 Laktantius 317 319 354.
 Lambert, Bischof von Maastricht 728.
 Landbischöfe s. Chor-bischöfe.
 Landpfarreien 745.
 „Lange Brüder“, Mönche 539.
 „Lange Formel“ (Makrostichos) der Arianer 393.
 Langobarden 623; in Italien 623—624 702.
 Lapsi 295 309.
 Larpatus, römischer Diakon 659.
 Lateran 435.
 Laurentius, Bischof von Canterbury 732 733.
 — II., Bischof von Mailand 662.
 — Diakon, Martyrer 296.
 — Gegenpapst 700.
 Lazarus, Bischof von Aix 582 583 584.
 Lazier (Kolchier): Christentum 629.
 Leander, Bischof von Sevilla 619 709 722.
 Legalienstreit 95.
 Legio fulminata 152.
 Lehrer, kirchliche 125.
 Lehrüberlieferung, apostolische 211 225.
 Leichenfeier 336.
 Lektoren 288.
 Leo I., Kaiser 467 487 571 627 739 757.
 — II., Kaiser 631.
 — III., Kaiser 696 707.
 — I., d. Gr., Papst 457 480 503 521 522 528 561 bis 569 570 572 587 **607 bis 608** 610 611 664 737 739 740 741 749; Lehrschreiben an Flavian 561 bis 562 568 590 621 622 627.
 — II., Papst 628 687 689 **705** 742.
 — röm. Diakon 390.
 Leodegar, Bischof von Autun 719.
 Leonas, kaiserl. Kommissar 409.
- Leonidas, Vater des Origenes, Martyrer 261 271.
 Leontius, arianischer Bischof von Antiochien 394.
 — armenischer Priester 663.
 — Bischof von Arles 611.
 — Bischof von Cäsarea 377 431.
 — Hofgeistlicher 400.
 — kaiserlicher Beamter 448.
 — Priester von Konstantinopel 689.
 — von Byzanz 646 649 669.
 Leovigild, König der Westgoten 618.
 Leporius, Mönch aus Mas-silia 545.
 Lerin, Kloster 574.
 Lesungen, liturgische 119 245 502—503.
 Leubovera, Äbtissin in Poitiers 720.
 Leutherius oder Eleutherius, Missionsbischof 733.
 Libanius, Sophist 266 358, 365, 368 369 539.
 Libellatici, Abgefallene 295.
 Libelli pacis 309.
 Liberatus, Primas der byzantinischen Provinz 744.
 Liberius, Papst 395, 397, **400—401**, 403, 406, **436 bis 437**, 440 467 576 757.
 — Praefectus Prae-orio 604.
 Licinian, Sohn des Kaisers Licinius 356.
 Licinius, Kaiser 301 302 303 353 354 355.
 Liebesmahl s. Agapen.
 Ligugé, Kloster (Locociagense) 455.
 Linus, Papst 216.
 Litaneien (Prozessionen) 755.
 Literatur, christliche, ihre Geschichte 42.
 Litterae formatae 290.
 Liturgie und liturgische Feier 247—251 331—337 501—509 749—753; abendländische L. en 751; orientalische 750—751; ägyptische, gallikanische, römische, syrische L. 501 750—751; mailändische, mozarabische 751.
 Liturgische, Kleidung s. Kleidung.
 Livinus, Missionar 728.
 Logoslehre beim Nicänischen Konzil 377—379.
 Longinus, Bischof der Nubier 631.
- Longinus, Exarch 623.
 Lossprechung der Büsser 252 335 520.
 Lucentius, Bischof von Ascoli, päpstlicher Legat in Chalzedon 567.
 Lucian von Antiochien, Priester und Martyrer 301 326 373 389 531.
 — von Samosata, Epikureer 151 155.
 Lucidus, gallischer Priester 603.
 Lucifer, Bischof von Cagliari 396 405 **440** 453 467.
 Luciferianer 440 453.
 Lucilla, Witwe in Karthago 444.
 Lucius, angeblicher britischer König 137.
 — I., Papst 296 311.
 — arianischer Bischof von Alexandrien 419.
 — Bischof von Adrianopel 387 390.
 — von Kyrene 94.
 Lucretius, Erzbischof von Braga 618.
 — Philosoph 64.
 Luitprant, König der Langobarden 624.
 Lukanus, Marcionit 198.
 Lukas, Evangelist 97 101 112 124; sein Evangelium 113.
 Luperkalien 614.
 Lupicinus, Bischof 607.
 Lupus, Bischof von Troyes 588.
 Luxovium, Kloster 725.
 Lykaonien 305.
 Lyon, Christengemeinde 137 206 224; Christen-verfolgung 152 153.
 Lyzien 305.
- Macedonianer s. Pneumatomachen.
 Macedonius, arianischer Bischof von Konstantinopel 385 389 393 404 412.
 — kaiserl. Beamter 456.
 — Patriarch von Antiochien 676 679.
 — II., Patriarch von Konstantinopel 474 639 640.
 Magnentius, Usurpator 357 394.
 Magnus, Missionar 726.
 Mailand, Metropole 480 742; mailändische Liturgie 751.
 Mainottun 613.

- Majorinus, donatistischer Bischof von Karthago 445.
 Makar, Martyrer 295.
 Makarius (And. Arius), Bischof aus Palästina 391.
 — Bischof von Jerusalem 377 468.
 — der Alexandriner 490.
 — der Große (der Ägypter) 490.
 — Kommissar 448.
 — Magnes 370.
 — Patriarch von Antiochien 682 683 684 685 689.
 — Patriarch von Jerusalem 649.
 — Priester von Alexandrien 382 383 490.
 — Priester von Antiochien 387.
 — von Edessa 326.
 Makkabäerfürsten 69.
 Makliv, Bischof von Vannes 718.
 Makrian, Theurg 296.
 Makrina, hl., die ältere 425 528; die jüngere 528.
 Makrinus, Kaiser 261 297.
 Malchion, Priester von Antiochien 325.
 Malchus, Martyrer 297.
 Malmedy, Kloster 728.
 Mamas, Abt 649.
 Mamertus, Bischof von Vienne 604 610 755.
 Mamun, Kalife 613.
 Manahan 94.
 Mandäer 170.
 Mani, Stifter des Manichäismus 327.
 Manichäer, Manichäismus 326—330 421—422 439 578 608.
 Mansionare 475.
 Marathonius, Bischof von Nikomedien 412.
 Marcellina, Karpokratianerin 219.
 Marcellinus, Papst 315.
 — kaiserl. Kommissar 451 452 581.
 Marcellus, Papst 316.
 — Bischof in Süditalien 396.
 — Bischof von Ankyra 377 384 385 386 387 393 406.
 — Bischof von Apamea 365.
 Marcia 153.
 Marcian, Bischof von Arles 312.
 — Bischof von Lampsakus 416.
 — Kaiser 461 467 565 569 570 627 739.
 Marcian von Cyrus, Mönch 492.
 Marcion 195—201 219 286.
 Marcioniten 195—201 439.
 Mardonius, Eunuch 358.
 Maria, die Gottesmutter 114 497 498 533—534; Mariä Todesstätte 114; Mariä Verkündigung (Fest) 517; Verehrung 422 516—517 757.
 Marienkirchen 757.
 Marinisten, Arianer 411.
 Marinus aus Thrakien, arianischer Bischof von Konstantinopel 411.
 — Martyrer 297 338.
 Maris, Bischof von Chalzedon 362 373 379 383 384.
 Marius, Bischof der Helvetier 724.
 — Mercator 587.
 — Victorinus C., Schriftsteller 439.
 Mark Aurel, Kaiser 64 151 bis 153 155.
 Markulf, Abt von Nanteuil 719.
 Markus, Papst 436.
 — aus Memphis 455.
 — Bischof von Arethusa 402.
 — Bischof von Kalabrien 377.
 — Eremit 573.
 — Evangelist 94 97 105 106, 138; sein Evangelium 106; M.liturgie 750.
 — Gnostiker 194.
 Maro, Mönch 492 690.
 Maroniten 690.
 Marseille, Christengemeinde 137.
 Martin, Bischof von Duma, dann Erzbischof von Braga 618 709 743.
 — Bischof von Tours 372 455 456 457 497 618 758.
 — I., Papst 629 679 680 686 705 707.
 Martina, Kaiserin 676.
 Martyrer 148 259 337 348 529; M. der vandalischen Verfolgung in Afrika 619 bis 620; Zahl der M. 348; Verehrung 336—337; M.feste 249 336—337 515; M.kirchen 524; M.reliquien 337; M.akten 337 427 517.
 Martyrium 258.
 Martyrius, Diakon 387 393.
 Martyrius, Patriarch von Antiochien 571.
 — Patriarch von Jerusalem 635.
 Martyrologien, Martyrerakten und Heiligenleben 337 517.
 Maruthas, Bischof von Tagrit 430 431.
 Marzella, Martyrin 261.
 — Römerin 497.
 Masbothener 177.
 Massa candida 297.
 Massilier, Semipelagianer 598—601.
 Maternus, Bischof von Köln 307.
 Mattathias 69.
 Matthäus, Apostel 112; sein Evangelium 112 133.
 Matthias, Apostel 87 113.
 Maturas, Martyrer 153.
 Mauritius, Kaiser 627 664.
 Maurus, Erzbischof von Ravenna 742.
 — Mönch 710, 712.
 Mauvia, Fürstin 433.
 Maxentius, Kaiser 301 302 353 444.
 Maximian, donatistischer Bischof von Karthago 449.
 — Bischof von Konstantinopel 555.
 — Bischof von Syrakus 743.
 Maximianisten, Partei der Donatisten 449.
 Maximianus Herkulius, Kaiser 297—298.
 Maximilian, Apostel Norikums 307.
 Maximilla, Montanistin 204.
 Maximinus, Kaiser 301 302 431.
 — Thrax, Kaiser 262 283.
 Maximus, Abt von Chrysopolis 629 675 677 678 680 681.
 — Bischof von Bostra 325.
 — Bischof von Jerusalem 393 468.
 — Bischof von Trier 384.
 — Diakon von Antiochien 557.
 — Martyrer in Antiochien 359.
 — Patriarch von Antiochien 567 607 738 739.
 — unrechtmäßiger Bischof von Konstantinopel 415 417 419 426.
 — von Ephesus, Neuplatoniker 358.

- Maximus von Turin 503.
 — von Tyrus 157.
 — Usurpator 364 411 442 456 457.
 Mazedonien, Christentum in 140 305.
 Mazobanes, Bischof von Jerusalem 322.
 Melchiades oder Miltiades Papst 316 445.
 Melchisedechianer, Antitrinitarier 279.
 Melchiten 663.
 Meletianer, Meletianisches Schisma 321—322 380 382 383 384 423.
 Meletius, Bischof von Antiochien 406 408 409 415 416 423 535 539 540.
 — Bischof von Lykopolis 321 374 380.
 — Bischof von Mopsuestia 557.
 Melissus, Philosoph 55.
 Melito, Bischof von Sardes 140 151 158 222 279.
 Mellitus, Missionar in Essex, Bischof von London, dann von Canterbury 732.
 Memnon, Bischof von Ephesus 552 553 554 555.
 Menander, Schüler des Simon Magus 176.
 Menandrianer, Gnostiker 176.
 Menas, Martyrer 301 529.
 Mennas, Patriarch von Konstantinopel 647 648 649 651 652 655 656 657.
 Mensch, Lehre der Antiochener von demselben (Anthropologie) 534.
 Menschwerdung des Logos 230—231; Lehre darüber 531—533.
 Mensurius, Bischof von Karthago 316 443 444.
 Meropius von Tyrus 434.
 Merovinger 716—720.
 Meruzanes, Bischof in Armenien 322.
 Mesopotamien, Christentum in 306 427 663.
 Mesrop, Katholikos von Armenien 432 664.
 Messalianer, Häretiker 428 613.
 Messe, Feier der hl. s. Eucharistie.
 Methodius, Bischof von Olympus oder von Philippi 273 319 324 350.
 Metras, Martyrer 295.
 Metropolitanverfassung 291 292 611 719 738—744; im Abendland 479 742 bis 744; im Orient 478 741; in Gallien und Spanien 480 611 743—744.
 Metropolit 478—480; Sprengel 479—480.
 Militärseelsorge 460.
 Millenarismus s. Chiasmus.
 Miltiades, Apologet 158 162 279 483.
 — Papst, s. Melchiades.
 Minucius Felix 158 162 227.
 — Fundanus 150.
 Miräus, König von Iberien 432.
 Mischna 71.
 Misenus, Bischof, päpstl. Legat 636.
 Missa 334 502.
 Mission auf den britischen Inseln 729—736; unter den Germanen 723—729.
 Missionen, Geschichte 41 bis 42.
 Mithras, Mithraskult 51 66 260.
 Modalisten 279—283.
 Modestus, Präfekt 409 467.
 Mohammed 692—696; seine Religionslehre 693—694.
 Mohammedaner, Sekten 695—696.
 Mohammedanische Zeitrechnung 694.
 Monarchianer 279—283.
 Monarchischer Episkopat 126.
 Mönchsorden, Geschichte 41.
 Mönche, Kleidung 495 bis 496.
 Mönchtum 425 489—498 572—575; abendländisches 496—998 707—714; morgenländisches 489 bis 496.
 Monergismus 672.
 Monika, hl. 528 577.
 Monimus, Prädestinarianer 603.
 Monoimos, Gnostiker 183.
 Monophysiten 560—570; Spaltungen und Streitigkeiten 466—468 665 bis 670; s. auch Monophysitismus.
 Monophysitismus 559—572 630 631—648 662—670.
 Monotheleten 671—683; ihre Lehre 678—679.
 Montanismus, Montanisten 204—209 277 285 311 343 439; Bedeutung 208 311.
 Montanus 204.
 Montecassino, Abtei 710 711 712.
 Mosaikbilder 524.
 Moses Bar Kephä 176.
 Moses, Bischof der Araber 433.
 — von Choren 432.
 Mozarabische Liturgie 751.
 Muavia, Kalife 698.
 Musonianus, kaiserl. Beamter 390.
 Musonius, Philosoph 64.
 Mutterkirchen 291.
 Mysterien, heidn. 54 61 141.
 Mystische Schriften 572 bis 576.
 Mythologie, griechische 53 bis 54.
 Naassener (Gnostiker) 180.
 Nächstenliebe der Christen 256 528.
 Narcissus, Bischof von Jerusalem 271 275 277 349.
 — von Neronias 394.
 Narses, Exarch 623 666.
 — Vorsteher der Schule von Nisibis 670.
 Natalis, Konfessor 279.
 Naturen, zwei, in Christus, 569.
 Naturphilosophie 54.
 Nazariäer 133—134.
 Nektarius, Bischof von Konstantinopel 406 477 520 737.
 Nepos, Bischof von Arsinoe 319.
 Nepotianus, Usurpator 357.
 Nero, Kaiser 107—108 147 148.
 Nerses I., Katholikos von Armenien (4. Jahrh.) 432.
 — Katholikos der Armenier (6. Jahrh.) 664.
 Nerva, Kaiser 116 148.
 Nestorianismus 544—559 630 670—671; Liturgie 750.
 Nestorius, Bischof von Konstantinopel, Irrlehrer 531 545—557 738.
 Neuplatonismus, dessen Verhältnis zum Christentum 263—266 367—369; neuplatonische Philosophen 156—157 367—369; neuplatonische Schule in Athen 613.

- Neupythagoräismus 154
156.
Niceta, Bischof von Remesiana 617.
Nicetius, Bischof von Trier 717 728.
Niedere Kleriker und Weihen s. Ordines minores.
Nikasius, Bischof aus Gallien 377.
Nike, Formel von 403 407.
Niketas, Patrizier 757.
Nikokles, Grammatiker 358.
Nikolaiten 129.
Nikolaus, einer der sieben Diakonen 130.
Nikomachus Flavianus 365
Nilus, Martyrer 301.
— Mönch 544 573.
Ninian, britischer Bischof 730.
Niobiten (Monophysiten) 669.
Nisibis 670.
Nitigisius, Bischof von Lugo 743.
Noetus von Smyrna, Irrlehrer 280.
Nomocanones (gemischte Gesetzessammlungen) 464.
Nomus, kaiserl. Beamter 561.
Nonna, hl. 528.
Nonnenklöster s. Frauenklöster.
Northumberland: Mission 733.
Notare, kirchliche 474.
Novatian, Novatianer 308 310 311 318 322 323 380 439 440 454.
Novatus, Priester in Karthago 309 310.
Noviziat 491.
Nubien: Christentum 631.
Numenius von Apamea 157.
Numidius, Martyrer 295.
Numismatik, Literatur darüber 19—20.
Nunia oder Nino aus Iberien 432.
Oblatio für die Verstorbenen 336.
Oblationen bei der heiligen Messe 488 753.
Oceanus aus Rom 537.
Oden Salomos 135.
Odoaker, Fürst der Heruler, König von Italien 608 622 608.
Öffentliche Buße s. Buße.
Ökonomen 474.
Ökumenischer Patriarch 740.
— Ölung, Letzte 763—764.
Olympiade 16.
Olympius, Bischof, römischer Legat 480.
— Exarch 680.
Olympus in Lykien 324.
Omar, Kalife 695 697.
Opfercharakter der Eucharistie s. Eucharistie.
Opfergaben der Gläubigen s. Oblationen.
Ophiten, Gnostiker 178 bis 185.
Optatus, Bischof von Mileve 450.
Oranten 254.
Ordensdisziplin s. Klöster; Ordensregeln 709—711.
Ordination 485.
Ordines minores 287—289 484.
Origenes 261 262 263 266 268 **271—274** 275 276 295 306 318 320 323 324 348 349 373 535 539; seine Lehre 273—274.
Origenisten 422 539 649; Origenistenstreit: 274 530; erster 420 422 **535 bis 544**; zweiter 648 bis 650.
Origenistische Mönche 536 538—539 540.
Orosius, Priester 371 457 582 583.
Orphiker 61.
Osrhoëne: Christentum 139 277 306.
Ostangeln: Mission 733.
Osterberechnungen 250 380 391 734.
Osterfasten 249 512—513.
Osterfeier (Osterfest) 248 bis 251 512 734; Osterfeierstreit 248—251 277.
Ostervigil 513.
Osterzyklen 321; Osterzyklus im Kirchenjahr 755.
Ostgoten 615; in Italien 622—623.
Ostiarier 288.
Ostindien: Christentum 433.
Oswald, König von Northumberland 733.
Oswy, König von Northumberland 733.
Othman, Kalife 698.
Ottilia (Odilia), Äbtissin 726.
Pabulatoren 494.
Pachomius, Abt 491 536.
Pachymius, Martyrer 301.
Pacianus, Bischof von Barcelona 454.
Pagani 364.
Palämon, Einsiedler 491.
Paläographie 14—15.
Palästina: Christentum 138 bis 139 275 306.
Palladius, Patriarch von Antiochien 640.
— arianischer Bischof 464.
— Missionsbischof in Irland 729.
— Mönch 573.
Palmas, Bischof von Amastris 224 250.
Palmsonntag 513.
Pammachius aus Rom 497 537.
Pamphilus von Cäsarea, Martyrer 274 301 324 485.
Pamphylien 305.
Pankrätian von Braga, Martyrer 618.
Pantänus 270.
Paphlagonien 305.
Paphnutius, Bischof in der Oberthebais 377.
Papias, Bischof von Hierapolis 114 213 222 234.
Papius 222.
Pappolus, Bischof von Chartres 717.
Papst, Name 482; P.biographien 11; Literatur der P.geschichte 40—41.
Päpstliche Aktenstücke 8 bis 9.
Papsttum, kirchliche Stellung 736—738; s. auch Römische Kirche.
Papstwahl 470.
Papyrus, Diakon, Martyrer 152.
Parabolanen 475 525.
Paradosis 211.
Parmenian, donatistischer Bischof von Karthago 449.
Parmenides 55.
Parther: Christentum 139.
Paschalis, Gegenpapst 705.
Paschasius, Bischof von Lilybäum 567.
Pastor, Bischof von Galicia 457.
Patene 525.
Paternus, Mönch 731.
Patiens, Bischof von Lyon 618.

- Patriarchen 475—478:
 abendländisches Patriarchat 479; orientalische Patriarchen 475—478 738 bis 741; P. der Juden 164.
 Patricius (Patrick), Apostel von Irland 729—730.
 — Vater des hl. Augustinus 577.
 Patrimonien der römischen Kirche 704.
 Patripassianer 279—283.
 Patroklos, Bischof von Arles, päpstlicher Vikar 480 584 610.
 Patrophilus, Bischof von Szythopolis 383 384.
 Paula, Römerin 497.
 Paulianer, Paulianisten (Samosatener) 325 380.
 Paulinian, Bruder des Hieronymus 536.
 Paulinus, Bischof von Antiochien 423 576.
 — Bischof von Aquileja 661 743.
 — Bischof von Nola 511 580 617.
 — Bischof von Trier 396.
 — Bischof von York 733.
 — Mailänder Diakon 581.
 Paulus, Apostel 91 **93—103**
 112 120 121 123 124 125
 126 128 136 137 166 210
 215 251 268; seine Briefe 97—102; Missionsreisen 94—100; Reise nach Rom und Gefangenschaft 101 bis 102; Reise nach Spanien 102; Martertod 108 bis 109; Grabstätte 105 bis 106 340.
 — Patriarch von Alexandrien 647.
 — Patriarch von Antiochien 643 667.
 — Bischof von Emisa 556.
 — Bischof von Heraklea 541.
 — katholischer Bischof von Konstantinopel 385 386 387 389 390 393.
 — Patriarch von Konstantinopel 677 685.
 — II., Patriarch von Konstantinopel 677 678 679 680.
 — III., Patriarch von Konstantinopel 689.
 — Erzbischof von Kreta 705.
 — Bischof von Neocäsarea 377.
 Paulus von Samosata 315 324—325 339 380.
 — von Theben, Einsiedler 349—350.
 — Bischof von Thessalonich 679 707.
 — Kommissar 448.
 Paulusbasilika in Rom 435 439.
 Pelagianismus 534 579 580 bis 592 606.
 Pelagius I., Papst 611 661 **702**.
 — II., Papst 702 711 740.
 — Bischof von Laodicea 408.
 — Irrlehrer 580—588.
 — päpstlicher Apokrisiar 649.
 — römischer Diakon 652 659.
 Peleus, Martyrer 301.
 Pella: Christen 111.
 Penda, König von Mercia 733.
 Peraten oder Peratiker (Gnostiker) 181.
 Perigenes, Erzbischof von Korinth 609.
 Periodeuten 473.
 Peripatetische Schule 58.
 Perpetua, Martyrin 261.
 Perpetuus, Bischof von Tours 611 755.
 Persien: Heidentum 51; Christentum 427 429 bis 431; Verfolgungen 429 bis 430; Nestorianismus 670.
 Personalimmunität der Kleiner 462 627.
 Peterskirche in Rom 354 435.
 Petilian, Donatist 451.
 Petriner und Pauliner, angebliche Opposition 107.
 Petronius Maximus, Kaiser 621—622.
 Petronius, Senator 497.
 Petrus, Apostel 84 87 88 89 91 92 96 **103—109**
 123 124 128 129 215;
 seine Briefe 106; Episkopat in Rom 103 bis 106 215; Martertod 108 215; Grabstätte 105—106 340.
 — Bischof von Alexandrien, Martyrer 301 320 321 374 520.
 — II., Bischof von Alexandrien 409 410 417 419.
 — III., Patriarch von Alexandrien 667 679.
 Petrus, Bischof von Altinum 700.
 — Patriarch von Jerusalem 649.
 — Patriarch von Konstantinopel 681 685.
 — Bischof auf Korsika 614.
 — Bischof von Salona 661.
 — Bischof von Sebaste 416 528.
 — Mönch, Missionar in England 732.
 — Priester von Konstantinopel 681.
 — Ordenspriester 683.
 — römisch. Erzpriester 705.
 — Chrysologus, Bischof von Ravenna 503 561 742.
 — Fullo, Mönch, monophysitischer Patriarch von Antiochien 571 631 633 635 640 644.
 — Mongus, monophysitischer Patriarch von Alexandrien 633 634 635 636 637 642.
 — von Kallinikus, Patriarch von Antiochien 667 669.
 — Martyrer 299.
 Pfarrkirchen 473.
 Pfarrpriester 473.
 Pfingsten 334 514.
 Phädimus, Bischof von Amasea 305 324.
 Pharisäer 70—71.
 Pheroces, König von Persien 670.
 Philagrius, Präfekt 383 386.
 Philastrius, Bischof von Brescia 441.
 Phileas, Bischof von Thmuis 301 322.
 Philippikus Bardanes, Kaiser 690.
 Philippus, Apostel 113 222; Töchter 113.
 — Bischof von Gortyna 223.
 — Diakon 124 130.
 — römischer Priester 551.
 — Arabs, Kaiser 262 294 318.
 Philo der Jude 75 266 267 271.
 Philosophie der Griechen 54 bis 61; der Römer 63—64; Kampf der heidnischen Ph. gegen das Christentum 154—157.
 Philosophumena 281.
 Philostorgius 23.
 Philostratus 156 441.
 Philotheus, Günstling des Kaisers Anthemius 628.

- Philoxenus, Bischof von Dulichium 647.
 — (Xenaia), Bischof von Mabug 640 646 666.
 — römischer Priester 387 390.
 Phöbadius, Bischof von Agen 402.
 Phokas, Kaiser 741.
 Phönizien: Heidentum 52; Christentum 139 306.
 Photinianer 394.
 Photinus, Bischof von Sirnium 393—394.
 Phrygien 305.
 Phthartolatren oder Severianer, Monophysiten 665.
 Pierius von Alexandrien 320.
 Pikten: Christentum 730.
 Pinytus, Bischof von Knosus auf Kreta 223 258.
 Pionius, Martyrer 295.
 Pirminius, Missionar 726.
 Pistis Sophia 184.
 Pistus, arianischer Bischof von Alexandrien 386.
 Pius I., Papst 217.
 Placidus, Mönch 710 712.
 Platonische Philosophie 55 bis 58 156—157 172;
 Platonismus der Kirchenväter 267.
 Plenarsynoden der afrikanischen Provinzen 483 748.
 Plinius der Jüngere, Brief an Trajan 148 149.
 Plotinus, neuplatonischer Philosoph 263—265.
 Plutarch von Chäronea 64 157.
 Pneumatomachen (Macedonianer) 412—413 416.
 Poetovio 307.
 Polemianer (Apollinaristen) 415.
 Polemik, heidnische, gegen das Christentum 154 bis 157 366—369.
 Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia 535.
 — Mönch und Priester, Monothelet 685.
 Polykarp, Bischof von Smyrna 114 150 165 202 217 221 222 235 250 268 290.
 Polykrates, Bischof von Ephesus 222 250.
 Polytheismus 49.
 Pömenius, arianischer Gegenbischof von Konstantinopel 407.
 Pönitenten s. Büßer.
 Pönitentialbücher 762.
 Pons Milvius, Sieg Konstantins d. Gr. 302.
 Pontianus, Papst 262 **283** bis **284**.
 — afrikanischer Bischof 651.
 Pontikus, Martyrer 153.
 Pontus 305.
 Porphyrius, neuplatonischer Philosoph 265 298.
 Posidonius 60.
 Possessor, afrikanischer Bischof 604.
 Potamiäna, Martyrin 261.
 Potamius, Bischof von Lissabon 400 453.
 Potamon, Bischof von Heraklea 377.
 Pothinus, Bischof von Lyon 137 153 224.
 Potitus, Marcionit 197.
 Prädestination 595—596.
 Praedestinatus (Schrift) 603.
 Pragmatismus der Kirchengeschichte 5.
 Präskantifikatenmesse 750 755.
 Prätextatus, Erzbischof von Rouen 717.
 Praxeas, Irrlehrer 280 282 286.
 Praylus, Bischof von Jerusalem 584.
 Predigt 503.
 Prepon, Marcionit 197.
 Presbyter 124 125 126 127 239.
 Priester s. Presbyter; Priweihe 484.
 Primas 292; Primaten in Afrika 292 479.
 Primat s. Rom.
 Primian, donatistischer Bischof von Karthago 449 451.
 Primicerii der Defensores und der Notare 474.
 Prisca, Kaiserin 299.
 Priscilla s. Aquila.
 — (auch Prisca), Montanistin 204.
 Priscus, Martyrer 297.
 Priszillian **455—457** 461;
 Priszillianismus 455 bis 459 578; Lehre 457—459.
 Privatbuße 522.
 Privatmessen 507.
 Privatoratorien 719 755.
 Privatus, Bischof von Lambasis 284.
 Privilegien des Klerus 460 bis 465 626—629.
 Probus, Bischof, päpstlicher Legat 739.
 Prodizianer (Gnostiker) 189.
 Profuturus, Erzbischof von Braga 744.
 Projektus, Bischof, päpstlicher Legat in Ephesus 551.
 Proklus, Bischof von Cyzikus, dann von Konstantinopel 503 543 546 558 610.
 — Montanist 207 208.
 — Neuplatoniker 368 369.
 Prokopius, Usurpator 363.
 — von Cäsarea, Neuplatoniker 368.
 Proklus, Bischof von Marseille 611.
 — christlicher Sklave 260.
 Promotus, Bischof von Chateaudun 717.
 Propheten, Charismatiker 118.
 Proselyten, jüdische 76.
 Prosper von Aquitanien 601 602 603.
 Proterius, Patriarch von Alexandrien 571.
 Protokletus, Priester von Cäsarea 262.
 Protoktisten (Origenisten) 544.
 Protopaschiten 251.
 Provinzialsynode 482 720 748.
 Prozessionen 755 760.
 Prudentius, Dichter 371 454 511 579.
 Prüm, Kloster 728.
 Psalmengesang 118 510.
 Psalten 475 510.
 Psathyrianer (Arianer) 411.
 Pseudodionysische Schriften 574.
 Pseudoklementinische Schriften 131 166.
 Ptolemäus Philopator 74.
 Ptolemäus, Gnostiker 193.
 — Martyrer 150.
 — I., Lagi 69.
 Publia, Diakonissin 361.
 Publius, Bischof von Athen 152 223.
 — Mönch 492.
 Pulcheria, Kaiserin 561 564 565 569.
 Pyrrhon von Elis 60.
 Pyrrhus, Patriarch von Konstantinopel 676 677 679 681 685.
 Pythagoreer 54.

- Quadragesimalfasten** 512.
Quadratus, Bischof von Athen 157 223.
 — Apologet 150 161.
Quartodezimaner 321.
Quattuor Tempora 758.
Quinta, Martyrin 295.
Quintus, Phrygier, Apostat 150.
 — **Sextius** 64.
Quiricius, Bischof von Toledo 722.
Quirinus, Bischof von Sis-seck 307.
Quodvultdeus, Bischof von Karthago 619.
Rabbinentum 111 144 163.
Rabulas, Bischof von Edessa 558 663.
Radegunde, hl. 625.
Räucherung (Thurifikation, Inzensieren) 525 759.
Ravenna, Metropole 480.
Ravennius, Bischof von Arles 610.
Reccared, König der Westgoten 619 720.
Recesuinth, König der Westgoten 721.
Rechiar, König der Sueven 618.
Rechila, König der Sueven 618.
Rechtssammlungen, kirchliche 464.
Reichenau, Kloster 726.
Reklusen 493 709.
Rekonziliation der Büssers. Lossprechung.
Religionsgeschichte 1.
Religionsgespräch zwischen Katholiken und Severianern 646; zwischen katholischen und arianischen Bischöfen in Karthago 620.
Reliquien der Martyrer und Heiligen 337 516.
Remaklus, Abt von Cougnon, Bischof von Maastricht 728.
Remigius, Bischof von Reims 624.
Remismund, König der Sueven 618.
Remoboth, Mönche 494.
Renatus, Priester, päpstl. Legat zu Chalzedon 562.
Reparatus, Bischof von Karthago 654.
Residenzpflicht der Bischöfe 471.
Restitutus, Bischof von Karthago 402.
Rhetorius aus Ägypten 420.
Rhodon, christlicher Lehrer 219 268.
Riparius aus Gallien 498.
Rodelinde, Königin der Langobarden 757.
Rogatian, Diakon 313 323.
Rogationen 755.
Rogatisten (Partei der Donatisten) 449.
Rogatus, donatistischer Bischof von Kartenna 449.
Rom: Christentum und Kirche 103—110 215 bis 225 260 278—285 289 290 292 308—316 435—440 606—611 698—707; Primat der römischen Kirche 239 289 290 481—482 736—738; römische Liturgie 751; Synode 749.
Roma, Kultus 65.
Romanus, Bischof von Rochester 733.
 — der Melode 510.
 — Mönch 710.
Römerreich: heidnische Religion 61—68; die Kirche im christlichen R. 459 bis 468.
Romulus Augustulus, Kaiser 608 622.
Rufinus von Aquileja 420 536—538 574 575 577 606.
 — der Syrer 580.
Rufus, Bischof von Thessalonich 479 609.
Rupert, Bischof von Worms, Missionar 727.
Rustikus, Bischof von Narbonne 611.
 — römischer Diakon 653 654 659.
Sabaiten, Anti-Origenisten 649.
Sabas, Abt 573 649.
Sabellianismus 229 280 bis 283 319.
Sabellius, Monarchianer 280 bis 282 283 372.
Sabereth, König von Essex 732.
Sabinian, Papst 704.
Sabinus, Diakon 409.
 — Praefectus Praetorio.
Sacellarius 475.
Säckingen, Kloster 724.
Sacrificati 295.
Sadduzäer 70.
Saffaric, Bischof von Paris 718.
Sagaris, Bischof von Laodicea 152 222 240.
Sahaduna, Katholikos von Seleuzia 671.
Sakramentarien 751.
Sallustius, Erzbischof von Hispalis 744.
Salome Alexandra 69.
Salona, Metropole 480.
Şalvianus, spanischer Bischof 455.
 — Priester von Marseille 371.
Samariter 78.
Sankt Bertin, Kloster 728.
 — Deodat, Kloster 713.
 — Gallen, Kloster 726.
 — Martin in Tours, Kloster 713.
 — Peter in Salzburg, Kloster 727.
Sanktus, Diakon von Vienne 153.
Sapaudus, Bischof von Arles 611.
Sarabaiten 494.
Sarmatio, Mönch 428.
Saturnilus, Gnostiker 177.
Saturninus, Bischof von Arles 396 398 454.
Sazana, Fürst von Abessinien 434.
Schapur I. (Sapor), König von Persien 327.
 — II., König von Persien 429 430.
Schenute (Schnudi, Sinuthius), Abt 492.
Schiiten (Mohammedaner) 695.
Schola cantorum 510.
Scholastika, hl. 710.
Schottland: Christentum 730.
Schulen der Theologie 268.
Schweiz: Christentum 306.
Sciadustus, Katholikos von Seleuzia 430.
Scilitanische Martyrer 153 285.
Sebastianus, römischer Diakon 653.
Sedulius 511.
Seelenmessen 526.
Sekundianus, arianischer Bischof 464.
Sekundus, Bischof von Ptolemais 375 379 386.
 — Bischof von Tigris 443 444.
 — Gnostiker 193.

- Seleuzia-Ktesiphon, Metro-
pole 306 429.
Sembad (Simpad) 665.
Semiarianer 398 399—404
407—408.
Semipelagianismus 597 bis
605.
Seneca, italienischer Bi-
schof, Pelagianer 587.
— Philosoph 64 155.
Septimius Severus, Kaiser
147 260—261 277.
Septimus, Bischof von Al-
tinum 587.
Septuaginta 74.
Serapion, Bischof von An-
tiochien 276 292 325.
— Bischof von Heraklea 472.
— Bischof von Thmuis 412
419 422.
— Martyrer 295.
— Mönch 538.
Serenian, Statthalter in Kap-
padozien 262 277.
Serennius Granianus, Pro-
konsul von Asien 150.
Sergius, Papst 662 **705** 754
756.
— monophysitischer Patri-
arch von Antiochien 663
672.
— Patriarch von Konstan-
tinopel 673 674 676 679
685.
— von Joppe, Patriarch von
Jerusalem 676 678.
— Metropolit von Zypern
677.
— Paulus, Statthalter 94.
Servatius, Bischof von Ton-
gern 402.
Servusdei, Subdiakon 659.
Sethianer (Gnostiker) 181.
Severa, Kaiserin 262.
Severianer (Enkratiten) 201.
— (Monophysiten) 646 665
667.
Severin, Aszet und Missio-
nar 622 724.
Severinus, Papst 676 705.
Severiten (Monophysiten)
667.
Severus, Caesar 300.
— monophysitischer Pa-
triarch von Antiochien
640 641 642 643 647 664
665.
— Bischof von Aquileja 743.
— Bischof von Trier 588.
— Alexander, Kaiser 260
261 339.
„Sieben Männer“, die ersten
Diakonen in Jerusalem 88.
„Sieben Schläfer“, hl., Le-
gende 612.
Siegelkunde (Sphragistik)
20.
Sigebert, König der Ost-
angeln 733.
Sigismund, König der Bur-
gunder 618.
Silas 97.
Silvanus, Bischof der Au-
dianer bei den Goten 429.
— Bischof von Emesa 301.
— Bischof von Gaza 301.
— Bischof von Tarsus 403
404 408.
Silverius, Papst 648 **702**.
Silvester I., Papst 316 377
378 **435** 758.
Simeon, Bischof der juden-
christlichen Urgemeinde
in Jerusalem 93 132 149
163.
— Barsaboe, Katholikos von
Seleuzia 430.
— Mönch bei Edessa 492.
— Stylit 433 494.
Simon der Eiferer, Apostel
113.
— der Magier 90 130—140
166 174 175.
— der Makkabäer 69.
— Niger 94.
Simonianer (Gnostiker) 131
175—177.
Simplicianus, Priester 442.
Simplicius, Papst 608 628
632 633 634 635 **698** 739
744.
— Mönch 712.
Si-ngan-fu, Inschrift 630.
Sinnbilder, christliche 341
bis 342.
Siricius, Papst **439** 456 457
480 482 487 498 528 737.
Sirmische Formel (erste)
395; (zweite und dritte)
400; (vierte) 402.
Siroes, König der Perser
757.
Sisbert, Bischof von Toledo
722.
Sisenand, König der West-
goten 720.
Sisibut, König der West-
goten 722.
Sisinnius, Bischof von He-
raklea 684.
— Bischof von Konstanti-
nopel 478.
Sitte, christliche 120—122
253—259 347—350 526
bis 529.
Sixtus I., Papst 217 248.
Sixtus II., Papst 296 **314**
318 319.
— III., Papst 555 556 557
607 610 757.
Skeptiker 60.
Skeuophylakes 474.
Sklaven, Freilassung 460;
Eintritt in den Klerus 463.
Skrutinen 499.
Sokrates, Sachwalter, Kir-
chenhistoriker 23.
Sonntag 118 247 334 460
511 755.
Sopherim 70.
Sophronius, Abt, Patriarch
von Jerusalem 649 673
674 675 676 678.
Sotas, Bischof von Anchia-
lus 205.
Soter, Papst 217 239.
Sotion, Philosoph 64.
Spaltung zwischen Alt- und
Neurom 636—643.
Spanien: Christentum 137
306 453—454 743—744;
Metropolitanverfassung
743—744; spanische Li-
turgie 751.
Spiridion, Bischof aus Zy-
pern 377.
Staatsgewalt, deren Einmi-
schung in das kirchliche
Gebiet 465 626; s. auch
Cäsaropapismus.
Stablo, Kloster 728.
Stationstage 247 511.
Stephanus, Erzmartyrer 90
258.
— Papst **311—314** 318 323.
— II., Patriarch von An-
tiochien 634.
— III., Patriarch von An-
tiochien 634.
— Bischof von Dora 675
676 678 679.
— Bischof von Ephesus 567.
— Bischof von Oreto 722.
— Abt 690.
— päpstlicher Legat in Kon-
stantinopel 651.
— Missionär bei den Abas-
gern 629.
— arianischer Bischof von
Antiochien 392.
— Gobar, Monophysit 669.
— Niobes, Monophysit 669.
— von Antiochien 684.
Stoiker 59—60.
Studion, Kloster 495.
Studios, Konsul 495.
Stundengebet, kirchliches
509—510 755.
Styliten 494.

- Subdiakonen 288 484.
 Subordinationismus in der Trinitätslehre 274 281 373 378.
 Südsachsen: Mission 733 bis 734.
 Sueven 618.
 Sulpicius Severus 25.
 Sündenbekenntnis, geheimes 519.
 Sunniten (Mohammedaner) 695.
 Syagrius, Bischof aus Galicia 457.
 Symbole und öffentliche Glaubensbekenntnisse, Literatur 10.
 Symbolum apostolicum 331 499; s. auch Apostolisches Symbol; symb. Athanasianum 417 418; Constantinopolitanum 416; Nicænum 378—379.
 Symmachus, Papst 464 470 611 628 640 641 **699—700** 705 758.
 — Ebionit 133.
 — Präfekt von Rom 364 369 441 577.
 — Defensor 713.
 — des Boethius Schwiegervater 623.
 Symphorianus, Martyrer in Autun 457.
 Symphosius, priszillianistischer Bischof 457.
 Synzellen 474.
 Syneisakten 349 487.
 Syneros, Marcionit 197.
 Senesius von Cyrene, Bischof von Ptolemais 464 469 510 543.
 Synkletia, Nonne 492.
 Synkretismus, religiöser 66.
 Synoden 293—294 482—483 744—749; S. gegen die Origenisten 539; S. im Osterfeierstreit 250; ökumenische u. topische (partikuläre) 482 483 747 bis 748.
 Synode von Agde (J. 506) 499; von Alexandrien (J. 320 oder 321) 375 (J. 336) 386 (J. 362) 406 415 440 (J. 430) 550; von Ankyra (J. 314) 345 427 483 486 (J. 357) 400; von Antiochien (J. 268) 325 (J. 340) 286 (J. 341) 387—388 482 542 (J. 344) 393 (J. 357) 400 (J. 363) 406—07 (J. 379) 415; von Aquileja (J. 381) 442 464; von Arles (J. 314) 251 313 445 (J. 353) 395 (J. 455) 713 (J. 475) 603; von Béziers (Biterrae) (J. 356) 398 454; von Bordeaux (J. 384) 456; von Bostra (J. 244) 276; von Braga (J. 563) 618 744 (J. 572) 743; von Cella (J. 418) 480; von Cirta (J. 305) 444; von Diospolis oder Lydda (J. 415) 582; „zur Eiche“ (J. 403) 541; von Elvira (ca. 304) 335 342 344 346 347 453 487; von Ephesus (J. 449, Räubersynode) 562—564; in Gallien (J. 464) 611; von Gangra (zwischen 360 und 380) 427; von Garin (zwischen 622 und 626) 665; von Hippo (J. 393) 453 483; von Jerusalem (J. 346) 393 (J. 415) 582 (J. 634) 674; in Karien (J. 378) 410; von Karthago (vor 250) 138 241 (J. 255) 312 313 (J. 256) 312 (Sept. 256) 313 (J. 312) 444 (um 348) 448 (J. 393) 450 606 (J. 403) 450 (J. 404) 451 (J. 407) 483 (J. 411) 581 (J. 416) 583 (J. 417) 585 (J. 418) 452 585 (J. 424) 607 (J. 525) 620 744; von Konstantinopel (J. 335) 384—385 (J. 337) 386 (J. 360) 404 (J. 382) 417 (J. 448) 560 (J. 450) 566 (J. 536) 641 (J. 543) 649 (J. 692, Trullanisches Konzil) 689 bis 690 (stehende, Ende-musa) 477; von Lampsa-kus (J. 365) 407; von Laodicea (4. Jahrh.) 427; von Mâcon (J. 581) 755 (zwischen 617 u. 624) 709; von Mailand (J. 345) 393 (J. 355) 396 440; von Mileve (J. 416) 583; von Mopsuestia (J. 550) 654; von Neocäsarea (zwischen 314 u. 325) 346 427 486; von Nikomedien (J. 366) 407; von Orange (Arausio) (J. 529) 605; von Orleans (J. 511) 625; von Paris (J. 360 bis 361) 405 454 (J. 573) 717 (J. 577) 711 (J. 615) 716 717; von Poitiers (J. 590) 720; von Reims (um 625) 717; von Riez (J. 439) 473; von Rimini (J. 359) 402—403; von Rom (unter Viktor) 136 (unter Kornelius) 310 (J. 313) 445 (J. 341) 387 (J. 369) 413 (J. 374) 413 415—439 (J. 380) 413 (unter Damasus) 409 (J. 417) 583 (J. 430) 549 (J. 449) 564 (J. 465) 608 (J. 484) 636 (J. 487—488) 620 (J. 499) 700 (J. 501, Synodus palmaris) 700 (J. 502) 628 700 (J. 531) 707 (J. 649) 679 (J. 680) 683; von Sargossa (J. 380) 455 (J. 592) 720; von Sardika (J. 343) 390 436 468 481; von Seleuzia (J. 359) 402—404 (J. 410) 431; von Sirmium (J. 351) 394—395 (J. 357) 400 (J. 358) 400; von Streaneshalch (J. 664) 736; von Tarracona (J. 516) 743; von Toledo (J. 400) 457 (J. 589) 619 761 (J. 633) 500 720 723 751 (J. 646) 721 (J. 681) 721 (J. 683) 722; von Tours (J. 597) 746; von Trier (ca. 386) 457; von Turin (J. 401) 610; von Tyana (J. 367) 408; von Tyrus (J. 335) 383—384; von Valence (J. 530) 605; von Walar-schat (J. 491) 664; in Wales (J. 519) 588; von Xaintes (J. 579) 718; von Zele (zwischen 361 und 363) 412; von Zeugma 557.
 Synuslasten (Dimoiriten, Apollinaristen) 415.
 Syrianus, Dux 398.
 Syrien: Heidendum 52; Christentum und Kirche 139 305 427; Monophysitismus 663.
 Tacitus 64.
 Talmud 165.
 Talmudischer Judaismus 163.
 Targumim 77.
 Tatian der Assyrer 158 162 201 219 229 268 277; Evangelienharmonie 277.
 Taufbekenntnis 214 243 332 499; s. auch Glaubensbekenntnis u. Symbolum.
 Taufe 117 242 332 499 749.
 Taufkirchen (Baptisterien) 500 524.
 Taurinus, Feldherr 448.
 Taurus, kaiserlicher Präfekt 402.

- Tausendjähriges Reich s. Chiliasmus.
- Tejas, König der Ostgoten 623.
- Telesphorus, Papst 150 217 248 249.
- Tempel in Jerusalem 110 bis 111; Wiederaufbau unter Julian 361; Tempelsteuer 110.
- Terebon 433.
- Tertullian 158 163 203 206 207 227 244 249 261 269 280 **285—286** 288 306 336.
- Tertullianisten (Montanisten) 207.
- Tetraditen (Damianiten oder Angeliten, Monophysiten) 669.
- (Origenisten) 544.
- Thalassius, Bischof von Cäsarea (Kappadozien) 567.
- Thales aus Milet 54.
- Thalia („Gastmahl“) des Arius 375.
- Thebäische Legion 298.
- Thebuthis, Ebionit 131 bis 132.
- Thelias, Mönch 731.
- Thelymidres, Bischof von Laodicea 322.
- Themison, Montanist 205 208.
- Themistius, Diakon 667.
- Rhetor 266 368.
- Theodat, Ostgotenkönig 623 647 648.
- Theodebert I., Frankenkönig 728.
- Theodelinde, Königin der Langobarden 623 727.
- Theoderich, Frankenkönig 717 719 763.
- II., Frankenkönig 725.
- I. und II., Könige der Westgoten 618.
- Abt von Or 719.
- Theodo, Herzog der Bajuwaren 727.
- Theodor, Papst 677 705.
- Bekenner 359.
- Bischof von Ephesus 684.
- Bischof von Frejus 713.
- Bischof von Heraklea 383 385 389 394 399 535.
- Patriarchalvikar von Jerusalem 683.
- Patriarch von Konstantinopel 682 689.
- Bischof von Melitene 685.
- Theodor, Bischof von Mopuestia 424 531—534 545 558 587 650 654 664; seine Lehre 531—534 580.
- Bischof von Pharan in Arabien 679 685.
- Bischof von Philä 631.
- Bischof, Martyrer 301.
- Priester von Antiochien 479.
- Priester von Ravenna 683.
- römischer Priester 683 705.
- Missionar bei den Germanen 726.
- von Tarsus, Erzbischof von Canterbury 734 762 763.
- Askidas, Bischof von Cäsarea in Kappadozien 649 650 655 656.
- Kalliopas, Exarch 680.
- Theodora, Kaiserin 631 646 648 651 653.
- Theodoret, Bischof von Kyros 370 530 531 535 541 557 559 562 563 567 650 664.
- Theodorich d. Gr., König der Ostgoten 622 698 bis 700.
- Theodorus, Lektor 23.
- Theodosianer (Monophysiten) 666.
- Theodosius I., d. Gr., Kaiser 364 410 411 415 416 418 426 439 440 441 442 459 461 463 464 467 483 494 520 617 737.
- II., Kaiser 369, 411 461 462 465 478 494 534 545 551 552 554 555 561 bis 565 609 612 738 741.
- monophysitischer Patriarch von Alexandrien 631 666 667.
- Bischof von Echinus 707.
- Gegenbischof von Jerusalem 570.
- Theodotianer (häretische Sekte) 278—279.
- Theodotus, Bischof von Ankyra 553.
- Bischof von Antiochien 418.
- Bischof von Laodicea 413.
- Gnostiker 195.
- Montanist 205.
- der Gerber aus Byzanz, Antitrinitarier 217 278 bis 279.
- Theodotus der Wechsler, Antitrinitarier 279.
- Theodulf, Abt von Or 719.
- Theognis, Bischof von Nicäa 379 383 384 389.
- Theognist, gallischer Bischof 457.
- Theognostus von Alexandrien 320.
- Theoktistus, Bischof von Cäsarea in Palästina 272 266 323.
- von Psathyropolis, Arianer 411.
- Theologie, kirchliche 160 bis 161 225—235 266 bis 269; im Abendland 575 bis 580.
- Theonas, Bischof von Marmarica 375 379.
- Theopaschiten 644; theopaschitischer Streit 644 bis 645.
- Theophanes aus Antiochien 685.
- Theophilus, Bischof von Alexandrien 365 420 424 **536—543**.
- Bischof von Antiochien 158 161 221 227 229 325 520.
- Bischof von Diu 433.
- gotischer Bischof 615.
- Bischof von Kastabalä 408.
- Theophronius, Arianer 411.
- Theophronus, Bischof von Tyana 389.
- Theoteknus, Bischof von Cäsarea in Palästina 325.
- Theotimus, szythischer Bischof 540.
- Theotokos (Gottesgebärerin) 546 549.
- Therapeuten 73.
- Theresia, Gattin des hl. Paulinus 580.
- Thessalien: Christentum 305.
- Thessalonich: Christengemeinde 140; päpstliches Vikariats. Vikariat, päpstliches.
- Theuderich, König der Franken (Austrasien) 625.
- Thomas, Apostel 113.
- II., Patriarch von Konstantinopel 474 681 741.
- Thomaschristen 433 671.
- Thora 77.
- Thrasesas, Bischof von Eumeneia 222.

- Thrazien; Christentum 140 305.
 Thukydides 55.
 Thurificati, sacrificati (Abgefallene) 295.
 Tiberianus, Rhetor 456.
 Timon, Philosoph 60.
 Timotheus, Apostelschüler 97 99 100 101 102 123.
 — Bischof von Alexandrien 416 419 520.
 — III., monophysitischer Patriarch von Alexandrien 641 642 643 666.
 — Patriarch von Konstantinopel 474.
 — apollinar. Bischof von Berytus 415.
 — Priester von Alexandrien 383.
 — Ailurus, monophysitischer Patriarch von Alexandrien 571 631 633.
 — Salophakialos, Patriarch von Alexandrien 571 633 634.
 Tipasa: Martyrer 620.
 Tiridates III., König von Armenien 301 431.
 Tituli (Titelkirchen) 339.
 Titus, Apostelschüler 95 99 102 123 136.
 — Bischof von Bostra 422.
 — Kaiser 110.
 Tobias, Bischof von York 734.
 Toleranzedikt des Galerius 301; von Konstantin und Licinius (Mailänder Edikt) 303 353.
 Tongern-Maastricht, Bistum 728.
 Torquatus, angebl. Apostelschüler in Spanien 307.
 Totenagapen 336 526.
 Totenbestattung 525.
 Totilas, Ostgotenkönig 623 653.
 Totnan, Diakon 727.
 Toto, Herzog von Benevent 711.
 Tractoria des Papstes Zosimus 586.
 Traditoren 299.
 Trajan, Kaiser 148 149 294 bis 296.
 Trasamund, König der Vandalen 620.
 Trinität, Lehre von der 227 284—285 286 372—373 417—418; trinitarische Streitigkeiten 278—285.
 Trishagion 572.
 Tritheismus 667.
 Trudpert, Missionar 726.
 Tulga, König der Westgoten 721.
 Tutus, Defensor 636.
 Tychikus, Apostelschüler 101.
 Tychonius, Donatist 449.
 „Typus“ des Kaisers Konstantins (J. 647) 678.
 Tyrannio, Bischof von Tyrus 301.
 Tzanen: Christentum 629.
 Tzathus, Lazierfürst 629.
 Überlieferung, apostolische und kirchliche 211 214 225 237.
 Udoceus, Mönch 731.
 Ulfila s. Wulfila.
 Uranius, Bischof der Audianer in Mesopotamien 429.
 — Bischof von Tyrus 400 403.
 Urbanus, Papst 283.
 Ursacius, Bischof von Singidunum 383 384 390 393 394 395 400 402 403.
 — kaiserl. Beamter 446 448.
 Ursinus (Ursicinus), Gegenpapst 438 464.
 Ursula und Gefährtinnen, Martyrinnen 300.
 Valens, Kaiser 363 407 410 466 467 478 494 615 616.
 — Bischof von Mursia 383 384 390 393 394 395 396 400 402 403.
 Valentin, Gnostiker 189 219; dessen Schüler 193.
 — Abt von Adrumet 598.
 — Missionsbischof 724.
 Valentinian I., Kaiser 363 407 438 439 441 450 461 462 463 467.
 — II., Kaiser 364 365 411 441 457.
 — III., Kaiser 369 439 461 565 608 610 621.
 — Abt in Rom 712.
 Valentinianer, Gnostiker 286.
 Valeria, Kaiserin 299.
 Valerian, Kaiser 147 296 bis 297.
 Valerianus, Bischof von Cemele 603.
 Valerius, Bischof von Hippo 468 578.
 Vandalen 619—620.
 Varro 62.
 Vaterunser 254.
 Vedas der Indier 50.
 Venantius Fortunatus 511 715 717.
 Verekundus, Bischof von Junca 654.
 Verfassung, kirchliche 122 bis 128 468—483 736 bis 744.
 Verfolgungen der Christen s. Christenverfolgungen.
 Verhandlungen gegen die Christen 147.
 Verklärung des Herrn (Fest) 756.
 Verleumdungen gegen die Christen 147.
 Vermögensrechte d. Kirche 463.
 Versammlungen, gottesdienstliche 117 242—247.
 Verstorbene, Gebete für sie 336.
 Vespasian, Kaiser 110.
 Vettius Epagathus, Martyrer 153.
 Vienne, Christengemeinde 137; Verfolgung 152 bis 153.
 Vier Gekrönte, Martyrer 300.
 Vigellius Saturninus, Prokonsul in Afrika 153.
 Vigilantius, Priester in Barcelona 498.
 Vigilien 335.
 Vigilius I., Papst 611 648 652 657 659 661 702 707 744; Dekret gegen Theodor und Mennas 656; Constitutum 659.
 Vikariat, päpstliches in Arles 610—611; in Thessalonich 479 609—610 706 bis 707.
 Viktor I., Papst 207 217 222 250 259 277 278 279 280.
 — Bischof der Donatisten 447.
 — Bischof von Tununum 661.
 Viktoria-Altar in Rom 442.
 Viktorinus, Bischof von Pettau 307.
 Vincentius, röm. Priester 377.
 Vinzenz, Bischof von Capua 392 395—396.
 — von Lerin 603.
 Virgilius, Bischof von Arles 611.
 Visitatoren 742.

- Vitalianus, Papst 681 682
 705 734.
 — Feldherr 641.
 Vitalis, Bischof von Antiochien 415 661.
 — Bischof von Karthago 598.
 — Bischof, päpstl. Legat 636.
 — Bischof von Mailand 661.
 Vitiges, König der Ostgoten 623.
 Vitus, röm. Priester 446.
 Vivarium, Kloster 706 712.
 Viventolus, Bischof von Lyon 611.
 Völkerwanderung 614 bis 626.
 Volusianus, Kaiser 296.
 Vorherbestimmung zur Seligkeit s. Prädestination.
 Vorsteheramt, kirchliches 123 124 235; s. auch Hierarchie und Verfassung.
 Votivmessen 754.
 Wahlordnung für Bischöfe s. Bischofswahl.
 Wallfahrten 529 760.
 Wallia, König der Westgoten 617.
 Wamba, König der Westgoten 721.
 Wappenkunde (Heraldik) 20.
 Wearmouth, Kloster 734.
 Weihen, niedere s. Ordines minores.
 Weihnachten 334 512;
 Weihnachtszyklus 755.
 Weihrauch 759.
 Weihungen und Segnungen 759.
 Weihwasser 759.
 Wesensverwandlung in der Eucharistie 508.
 Westgoten 615—617 618 bis 619 720—723; W.reich in Spanien (kirchl. Zustände) 618—619.
 Westsachsen: Mission 733.
 Wiederherstellung, allgemeine (Apokatastasis) 274.
 Wilfried, Missionsbischof in England 734.
 Willimar, Priester 725.
 Wirkungsweise in Christus 672—674.
 Wissenschaft, kirchliche, s. Theologie.
 Witiza, König der Westgoten 722.
 Witwen, christliche 127.
 Wohltätigkeit der Christen 528; s. auch christliches Leben.
 Wulfila (Ulfila) 615—616;
 Bibelübersetzung 616.
 Xenaia von Mabug, Monophysit, s. Philoxenus.
 Xenophanes von Kolophon 55.
 Xerophagien 513.
 Xystus s. Sixtus.
 Zacharias, Patriarch von Jerusalem 756.
 — Rhetor 640.
 Zehnte 488.
 Zeitrechnungen (Ären) 15 bis 18.
 Zeloten 109.
 Zendavesta 51.
 Zeno aus Cittium, Philosoph 59.
 — Bischof von Verona 441.
 — der Eleate, Philosoph 55.
 — Erzbischof von Hispalis 744.
 — Kaiser 466 559 619 620 631 632—637.
 Zenobia, Königin von Palmyra 297 325.
 Zenobius von Sidon, Märtyrer 301.
 Zentralbau 523.
 Zephyrinus, Papst 207 272 279 **281—282**.
 Zilizien 305.
 Zoilus, Patriarch von Alexandria 647 651 655.
 Zölestin, Papst 549 550 551 555 587 588 602 **606—607** 610 658 729.
 Zölibat der Kleriker 347 486 746—747; Z.gesetze 347.
 Zömeterialkirchen 524.
 Zömeterien, christliche 339 bis 342 525—526.
 Zoroaster oder Zaiathustra 51.
 Zosimus, Papst 480 584 585 586 **606** 610 737.
 — Historiker, Neuplatoniker 368 369.
 Zotikus, Bischof von Komana 205.
 Zypern: Christentum 140 305.

Kirchengeschichte

unter Mitwirkung von

Dr. Andreas Bigelmair

Geheimer Regierungsrat

Professor an der Universität Würzburg

Dr. Josef Greven

Professor an der Universität Bonn

Dr. Andreas Veit

Professor an der Universität Freiburg im Breisgau

herausgegeben von

Prälat Dr. Johann Peter Kirsch

Professor an der Universität Freiburg (Schweiz) und
Direktor des Päpstlichen Archäologischen Instituts zu Rom

Das Werk wird vier starke Großoktavbände umfassen

Der vierte Band erscheint in zwei Halbbänden

Es liegen vor:

ERSTER BAND

Johann Peter Kirsch

Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt

VIERTER BAND

Andreas Veit

Die Kirche im Zeitalter des Individualismus

1648 bis zur Gegenwart

1. Teil: 1648 bis 1800

In Vorbereitung:

ZWEITER BAND

Josef Greven

Die Geschichte der Kirche vom 8. bis 13. Jahrhundert

DRITTER BAND

Andreas Bigelmair

Die Geschichte der Kirche

vom beginnenden 14. Jahrhundert bis 1648

VIERTER BAND

Andreas Veit

Die Kirche im Zeitalter des Individualismus

1648 bis zur Gegenwart

2. Teil: 1800 bis zur Gegenwart

HERDER VERLAG , FREIBURG IM BREISGAU

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION



3 0311 00104 1628

WITHDRAWN

BR 165 .K57 1930

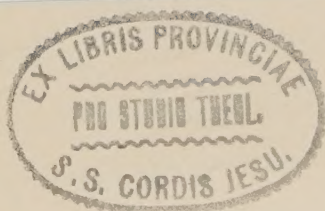
Kirsch, Johann Peter,
1861-1941.

Die Kirche in der antiken
griechisch-römischen

2 BR 165 .K57 1930

Kirsch, Johann Peter,
1861-1941.

Die Kirche in der antiken
griechisch-römischen





3 03 1628